

TEXT UND KONTEXT

OTFRIED LIEBERKNECHT

# ALLEGORESE UND PHILOLOGIE



FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART

TEXT UND KONTEXT  
ROMANISCHE LITERATUREN  
UND ALLGEMEINE LITERATURWISSENSCHAFT  
HERAUSGEGEBEN  
VON  
KLAUS W. HEMPFER

OTFRIED LIEBERKNECHT

# ALLEGORESE UND PHILOLOGIE

ÜBERLEGUNGEN ZUM PROBLEM  
DES MEHRFACHEN SCHRIFTSINNS  
IN DANTES «COMMEDIA»



Umschlagabbildung: Illustration des Bibelwortes vom ‘Balken im eigenen Auge’ (Mt 7,3), aus: Sebastian Brant, *Esopi appologi sive mythologie: cum quibusdam carminum et fabularum additionibus*, Basel: Jacob Wolff von Pforzheim, 1501, wiedergegeben nach der elektronischen Ausgabe der Bibliotheca Theodoro-Palatina, Mannheim 1998 [<http://www.uni-mannheim.de/mateo/epo.html>], p.255, mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Mannheim

Elektronische Version von:

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

**Lieberknecht, Otfried**

Allegorese und Philologie : Überlegungen zum Problem des  
mehrfachen Schriftsinns in Dantes „Commedia“ / Otfried

Lieberknecht. – Stuttgart : Steiner, 1998

(Text und Kontext; 14)

Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1995

ISBN 3-515-07326-4

Jede Verwendung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier. © by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Druck: Druckerei Peter Proff, Eurasburg  
Printed in Germany

## **Inhaltsverzeichnis**

Vorwort .....	vii
---------------	-----

1. Das Problem der Allegorie und Dantes Publikumserwartung.....	1
2. Deutungsansätze der Danteforschung .....	31
3. Biblischer Subtext und allegorischer Sinn: <i>Paradiso</i> 10/12.....	59
4. Zur Identifizierung der bibelexegetischen Quellen .....	121
5. Sonderprobleme der Zahlenallegorese .....	133

### Anhang:

A. Abkürzungsverzeichnis.....	203
B. Quellen.....	205
C. Ausgaben und Stellenkommentare der Werke Dantes.....	211
D. Sekundärliteratur.....	214
E. Index nominum .....	241
F. Index rerum .....	251

## Vorwort

Der ‘dibattito secolare’ der Danteforschung, ob und in welchem Sinn Dantes *Commedia* allegorisch zu deuten sei, hat seit den fünfziger Jahren seinen polemischen Charakter weitgehend abgelegt, ohne daß jedoch deshalb auch schon größere Einigkeit in der Sache entstanden wäre. Der Methodik patristisch-mittelalterlicher Exegese mehrfachen biblischen Schriftsinns, deren Adaption für die Deutung von Dantes Dichtung im Mittelpunkt dieser Kontroverse steht, wird heute zwar vielfach größeres Interesse entgegengebracht, aber es besteht doch weiterhin ein grundsätzlicher Dissens, ob oder in welchem Umfang eine solche Adaption durch den Leser überhaupt in Dantes Absicht lag, und ob sie im erforderlichen Fall auch heute noch mit wissenschaftlich haltbaren Ergebnissen bewerkstelligt werden kann. Die vorliegende Arbeit greift diese Fragen auf, versucht hierbei aber, deren oft vernachlässigten Zusammenhang mit einer Reihe weiterer Forschungsprobleme einsichtig zu machen und daraus methodische Überlegungen und Perspektiven für eine koordinierte Aufarbeitung der betroffenen Problemfelder zu entwickeln.

Kapitel 1 unternimmt den Versuch, die herkömmlich an der Vorstellung von der Adressierung eines ‘Durchschnittslesers’ oder der ‘Menschheit’ schlechthin orientierte Art der Problemstellung zu modifizieren, indem Dantes Aussagen über allegorische Textdeutung in den Kontext seiner expliziten, zwischen ungleich befähigten Lesergruppen hierarchisch unterscheidenden Publikumserwartung gestellt und damit die Frage seiner Erwartung allegorischer Textdeutungen speziell auf die Zielgruppe der exegetisch geschulten Leser an der Spitze dieser Leserhierarchie eingegrenzt wird. Aus dieser spezifischen Publikumserwartung ergeben sich Konsequenzen für die Bearbeitung des Textes, die in den folgenden Kapiteln vornehmlich als Konsequenzen für die Quellenforschung erörterter werden. Der Begriff der ‘Quelle’ umfaßt dabei allerdings nicht in seinem weitesten, rein genetischen Verständnis einfach nur die Provenienz einzelner Elemente oder Strukturen des Textes, sondern legt den Schwerpunkt vielmehr auf solche Kontexte, die im Text durch intertextuelle Parallelen und Verweisungen signalisiert sind, um das Leserverständnis zu steuern und eventuell die in diesen Kontexten versierten Leser von den nicht versierten zu scheiden.

Im Verbindung mit einer Übersicht über bisherige Deutungsansätze der Danteforschung (Kapitel 2) wird zunächst für die Weiterverfolgung desjenigen, herkömmlich mit dem Namen Singletons verbundene Ansatzes plädiert, der als den für die mittelalterliche Allegorese generell wichtigsten und so auch für die allegorische Deutung der *Commedia* primär beachtenswerten

Kontext die Bibel und deren exegetische Tradition in den Mittelpunkt stellt. Kapitel 3 verdeutlicht dann dieses Anliegen und seine aktuelle Dringlichkeit, indem am Beispiel einer Episode des *Paradiso* die Bedeutung intertextueller Parallelen zur Bibel für die literarische Konstitution und für den deutenden Nachvollzug allegorischen Sinns, aber auch das Ausmaß der bisherigen Verknennung solcher Parallelen durch die Kommentartradition und quellenkundlich orientierte Forschung herausgestellt wird. Für die Behebung dieser Defizite sucht Kapitel 4 konkrete praktische Möglichkeiten einer Quellenforschung aufzuzeigen, die speziell bei Dantes Technik der Adaption exegetisch vorgegebener biblischer Parallelstellen ansetzt und diese systematisch auswertet, um sowohl die biblischen Bezugstexte zu identifizieren, als auch im exegetischen Schrifttum dasjenige Verständnis dieser Bezugstexte einzugrenzen, das Dante selber zugrundelegt und bei den exegetisch versierten unter seinen Lesern als wissensmäßig verfügbar voraussetzt.

Das letzte Kapitel (5) behandelt schließlich mehrere methodische Fragen, die sich speziell für die Bearbeitung von Zahlenverwendungen in der *Commedia* ergeben. Im Einklang mit der allgemeinen Themenstellung der Arbeit wird hierbei der Schwerpunkt nicht auf ästhetisch motivierte, sondern speziell auf solche Techniken literarischer Zahlenverwendung gelegt, die der Konstitution allegorischen Sinns dienen. Es geht folglich um Zahlenverwendungen, die den Text für eine Exegese nach dem Vorbild der bibelexegetischen Zahlendeutung disponieren sollten und darum gewissermaßen als kompositionelles Korrelat zu denjenigen Deutungsmethoden gelten können, die in der Bibelexegese als fakultativer Bestandteil allegorischer Exegese geläufig waren. Um für die Bearbeitung solcher Zahlenverwendungen, über die in der Danteforschung ein besonderes Maß an Unklarheit besteht, sowohl historisch als auch methodisch eine gewisse Orientierung zu ermöglichen, wird einerseits eine Übersicht über patristisch-mittelalterliche Methoden der Zahlenexegese geboten, die auch eine historische Überprüfung von in moderner Zeit hypothetisch postulierten Methoden einschließt, und es werden andererseits Kriterien zur Diskussion gestellt, die es ermöglichen sollen, die Auswahl unter den historisch für Dantes Zeit überhaupt voraussetzbaren Deutungsmethoden so zu treffen, daß konsensfähige Deutungsergebnisse erzielbar oder doch zumindest nicht von vornherein ausgeschlossen erscheinen.

Das leitende, im Titel plakativ angesprochene Anliegen der Arbeit ist es, Allegorese und Philologie nicht als unversöhnliche Gegensätze einander gegenüberzustellen, als die sie in der Forschung häufig gesehen werden, sie aber auch nicht einfach als alternative Optionen möglicher Beschäftigung mit Dantes Werk gelten zu lassen, deren Wahl oder Vermeidung in das persönliche Belieben des wissenschaftlichen Bearbeiters gestellt bleibt. Vielmehr geht es darum, beide Seiten zu einem für beide gewinnbringenden Zusammenwirken zu bewegen, bei dem einerseits die Philologie und Quellenforschung zur Erle-

digung ihrer ureigensten Aufgaben auch Methoden patristisch-mittelalterlicher Allegorese im erforderlichen Maße instrumentalisiert, um die gerade in Hinsicht auf Dantes biblische und bibelexegetische Quellen bestehenden Forschungsdefizite aufzuarbeiten, andererseits aber auch Vertreter allegorischer Deutungsansätze sich verstärkt der Methodik philologischer Quellenkritik bedienen, um ihre Deutungsansätze und Resultate historisch zu kontextualisieren und somit in einer Form auszuarbeiten, die auch für die nicht ‘a priori’ überzeugte Forschung Beweiskraft gewinnen kann. Versucht wird hier zunächst nur ein Beitrag zur Klärung der methodischen Ausgangsbedingungen, doch soll dieser zu einem späteren Zeitpunkt noch durch die monographische Untersuchung eines einzelnen Canto des *Inferno* (*Inf.* 28) ergänzt werden, um auch die praktische Durchführbarkeit der hier skizzierten Ansätze eingehender zu demonstrieren.

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1995 vom Fachbereich Neuere Fremdsprachliche Philologien der Freien Universität Berlin als Dissertation im Fach Romanische Philologie angenommen. Hauptgutachter waren Professor Dr. Horst Ochse und Professor Dr. Klaus W. Hempfer. Für die Drucklegung wurde der Text teilweise überarbeitet und um Hinweise auf seither erschienene Literatur ergänzt. Um die Druckkosten in einem vertretbaren Rahmen zu halten, mußte besonders der bibliographische Anhang gekürzt und auf den Nachweis der in den Anmerkungen zitierten Literatur beschränkt werden.

Für Hilfe und Unterstützung bei der Entstehung dieser Arbeit habe ich vielen Personen zu danken: meinen Eltern, die mich in jeder nur denkbaren Beziehung großzügig unterstützt haben; meiner Frau und meinen beiden Kindern, die es oft schwer gehabt haben mit mir in dieser Zeit; meinem Lehrer und Doktorvater Professor Dr. Horst Ochse, von dem ich ein ungewöhnliches Maß an fachlicher Förderung und menschlicher Zuwendung erfahren habe; Herrn Professor Dr. Klaus W. Hempfer, dem ich wichtige kritische Anregungen für das Verständnis der methodischen Probleme meines Gegenstandes und auch die Aufnahme der Arbeit in die Reihe ‘Text und Kontext’ verdanke; ferner einer großen Zahl von Kollegen und Freunden, die mir bei der Beschaffung von Literatur und mit sachlichen Hinweisen behilflich waren. Ihnen allen, auch den nicht eigens namentlich aufgeführten, sei an dieser Stelle noch einmal mein aufrichtiger Dank ausgesprochen.

Berlin, im Februar 1998



## 1. Das Problem der Allegorie und Dantes Publikumserwartung

In der Danteforschung ist die Frage umstritten, ob Dantes *Commedia* für eine allegorische Exegese nach dem Vorbild der mehrfältigen Bibelexegese konzipiert wurde<sup>1</sup>. Aufgeworfen wurde diese Frage besonders durch den sogenannten Widmungsbrief an Cangrande (*Ep* 13,20-24), der im Rückgriff auf die Theorie des vierfachen biblischen Schriftsinns<sup>2</sup> und unter Vorführung eines

---

<sup>1</sup> Zu vergleichbaren Fragestellungen in der übrigen mediävistischen Forschung siehe MEIER 1976, dort zu Dante p.21-22. Einen kurzgefaßten Überblick über die Diskussion seit den Anfängen des Dante-kommentars bietet B. BASILE, Art. «*Commedia*, 10: *La critica dantesca*», in: *ED* II (1970), p.100-113 (vgl. ID. / E. RAIMONDI, Art. «*Commedia*, 8: *Allegoria*», ibd. p.94-99). Zur neueren Diskussion seit den fünfziger Jahren, die vor allem durch die Beiträge AUERBACHS, NARDIS und SINGLETONS geprägt war, siehe PÉPIN 1970a, vgl. ID. (1970b), Art. «*Allegoria*», in: *ED* I (1970), p.151-165. Über Ansätze 'esoterischer' Dantedeutung seit ROSSETTI, die PÉPIN nicht einbezieht, informieren RENUCCI 1965, GIANN-ANTONIO 1969, VALLONE 1976 (cap. V, p.195ss.) und der Sammelband \*L'IDEA DEFORME... (1989). Aus der seit der Bestandsaufnahme PÉPINS neu hinzugekommen Literatur kann hier nur eine Auswahl angeführt werden (mir nicht verfügbare Beiträge sind mit 'm.n.v.' gekennzeichnet, Literatur zum Spezialproblem der Zahlenallegorese s.u. Anm. 253): ① Deutungen der *Commedia* (bzw. einzelner Episoden oder Motive), die von allegorischen ('figuralen', 'typologischen', 'mehrfältigen') Sinnstrukturen ausgehen, bieten außerhalb der einschlägigen Periodika der Danteliteratur u.a.: SAROLLI 1971, RALPHS 1972 (m.n.v.), DEMARAY 1974, THOMPSON 1974, SCOTT 1977, MASTROBUONO 1979, MAZZOTTA 1979, ARMOUR 1981, DURLING 1981a-b, PRIEST 1982, ARMOUR 1983, BATTAGLIA RICCI 1983, SHOAF 1983/96, AVERSANO 1984, CASSELL 1984, IANNUCCI 1984, DI SCIPIO 1984, MERCURI 1984, FRECCERO 1986, MACMAHON 1986 (m.n.v.), SCHNAPP 1986, BOLTON HOLLOWAY 1987 (m.n.v.), TAMBLING 1988, ARMOUR 1989, SALLY 1989, GORNI 1990, DOZON 1991, CARUGATI 1991a, MASTROBUONO 1990 (m.n.v.), \*DANTE AND OVID... (1991), GAGLIARDI 1992, MAZZOTTA 1993, PALMA DI CESNOLA 1995 (m.n.v.); als Vertreter 'esoterischer' oder 'initiatischer' Dantedeutung z.B. LALLEMENT 1984-90, CERCHIO 1988. — ② Die Diskussion der Aussagen zum mehrfachen Schriftsinn im *Convivio* und im 'Widmungsbrief an Cangrande' setzen fort: SCOTT 1973, SIMONELLI 1975, HOLLANDER 1976a, CORTI 1983, p.80s., ECO 1984, LENTZEN 1985, DRONKE 1986a, D'ANDREA 1987, DE BONFILS TEMPLER 1987a, TUSCANO 1989, p.13-36, PAOLAZZI 1989a; SCAGLIONE 1989, SCOTT 1990, BARANSKI 1991, p.38ss., MINNIS/SCOTT 1991, cap. IX-X, BAROLINI 1992a, CORTI 1993, p.128ss., FRECCERO 1993, HOLLANDER 1993a, lect. 3, § 8, 1993b, p.85ss., MINEO 1993 (m.n.v.), SCOTT 1995, p.35ss., PÉPIN 1997, SARTESCHI 1997. — ③ Zur Behandlung des Allegorieproblems in der Forschung zur *Vita Nuova*, die aus meiner Darstellung ausgeklammert bleibt, siehe die Diskussion der Forschungspositionen bei HEMPFER 1982, und als seither erschienene Beiträge u.a. KLEMP 1984, BOLTON HOLLOWAY 1985, GUZZARDO 1985, PICONE 1987, RAFFA 1992a.

<sup>2</sup> Zur Geschichte des vierfachen Schriftsinns und des älteren dreistufigen Modells siehe LUBAC 1959-1964. Zusammenstellungen von Quellenbelegen zur Unterscheidung der Schriftsinne bieten in der Danteliteratur CHYDENIUS 1958, p.25ss., und PÉZARD 1950, p.372-400 ('Les quatre sens de l'Écriture'), von denen der letztere p.381 allerdings in seiner Kritik an der älteren Belegsammlung von ■BOFFITO 1907 (m.n.v.) unrichtig behauptet, daß das von diesem angeführte Kapitel aus AUGUSTINUS, *De vera religione* (vf. 390), cap. L, n° 99, noch nichts mit der späteren Unterscheidung der vier Schriftsinne zu tun habe. AUGUSTINUS stellt in diesem Kapitel u.a. die beiden Fragen: „Vtrum a uisibilibus antiquioribus ad uisibilia recentiora eam [sc. allegoriam] perducere sufficiat an usque ad animae affectiones atque naturam, an usque ad incommutabilem aeternitatem, an aliae significant gesta uisibilia, aliae motus animorum, aliae legem aeternitatis, an aliquae inueniantur, in quibus haec omnia uestiganda sint [...]“ (*CCSL* 32, p.251). Was AUGUSTINUS als Auslegung der 'visibilia antiquiora' (d.h. des geschichtlichen Litteralsinns) auf die 'visibilia recentiora' ('gesta visibilia') bezeichnet, entspricht im späteren Modell dem

biblischen Beispiels erklärt, daß auch der Text der *Commedia* nicht nur einen einzigen Sinn ('simplex sensus'), sondern mehrere Sinne ('plures sensus') besitze, nämlich außer dem durch den Wortlaut („per litteram“) vermittelten Litteralsinn auch noch einen oder mehrere allegorische Sinne, die nicht schon durch den Wortlaut selbst, sondern erst durch die vom Wortlaut bezeichneten Dinge („per significata per litteram“) vermittelt seien<sup>3</sup>. Ob der *Commedia*

---

sensus allegoricus in der engeren Bedeutung, d.h. der allegorisch-typologischen Auslegungsweise, die die Ereignisse (und Wortprophetien) des Alten Testaments präfigurativ auf die neutestamentliche Geschichte Christi und der frühen Kirche bezieht. Die als nächstes genannte Auslegung auf die 'animae affectiones et natura' ('motus animorum') entspricht dem sensus moralis oder tropologicus, der unter dem Einfluß der Alexandriner noch vorwiegend in der Beziehung auf innerseelische Vorgänge, in der späteren Tradition dann oft in einem mehr protreptischen Verständnis als exemplifizierende Vorzeichnung konkreter Handlungsweisen, jeweils aber in der Beziehung auf die aktuelle Bekehrungs- und Entscheidungssituation des Menschen im Diesseits ausgelegt wurde. Die an letzter Stelle genannte Auslegung auf die 'incommutabilis aeternitas' ('lex aeternitatis') schließlich entspricht dem sensus anagogicus, d.h. der Auslegung auf die intelligiblen und ewigen Dinge, zu denen die menschliche Seele sich im Vorgang der Kontemplation oder beim Verlassen des diesseitigen Lebens erhebt. Wirksam geworden ist für die spätere Tradition dann eine andere Aussage von AUGUSTINUS zu Beginn von *De Genesi ad litteram* (vf. 401/15), die zwar keine Schriftsinne unterscheiden will, sondern sich allgemeiner auf die Inhalte der Schriftauslegung bezieht, aber im Mittelalter des öfteren für die Unterscheidung der vier Schriftsinne herangezogen wurde: „in libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur [≈ anagogischer Sinn], quae facta narrentur [≈ Litteralsinn], quae futura praenuntiantur [≈ typologischer Sinn], quae agenda praecipiantur uel admoneantur [≈ moralischer Sinn]“ (*De Genesi ad litteram*, I, 1, CSEL 28, p.3, zur mittelalterlichen Tradition LUBAC I/1 (1959), p.182, PÉPIN 1970a, p.84s. n.55). Die auch von LUBAC I/1 (1959), p.177ss. bei der Suche nach den 'origines patristiques' nicht berücksichtigte Stelle in *De vera religione* zeigt aber, daß diese inhaltliche Differenzierung bei AUGUSTINUS auch schon als Differenzierung unterschiedlicher Auslegungsrichtungen der Allegorie auftritt, wenngleich die Namen der Schriftsinne erst in der Tradition seit EUCHERIUS und JOHANNES CASSIANUS fixiert wurden.

<sup>3</sup> Der Brief ist in neun Abschriften des 15. (A, M, Bg) und 16./17. Jh. erhalten, die in zwei Gruppen α (A, M, Bg) und β (Me, Ma<sup>1</sup>, Ma<sup>2</sup>, Ma<sup>3</sup>, Ri, V) eingeteilt werden und mit Ausnahme von Bg (kollationiert von MANCINI 1939) von ■SCHNEIDER 1933 im photomechanischen Druck herausgegeben wurden. Hiervon bezeugt α nur den epistolarischen Eingangsteil (*Ep* 13,1-13), der die Dedikation enthält und am Schluß zur 'introductio oblatis operis' überleitet. In Gruppe β schließt sich hieran die 'introductio', die ihrerseits aus einer Einleitung (*Ep* 13,14-16 = §§ V-VI), einer allgemeinen, nach dem Prinzip des 'accessus ad auctorem' gestalteten Einführung in die *Commedia* und das *Paradiso* (13,17-41 = §§ VII-XVI) und einer umfangreichen 'expositio littere' zu den 'Prolog'-Versen 1,1-36 des *Paradiso* (13,42-87 = §§ XVII-XXXI) besteht und dann mit einem Hinweis auf die „rei familiaris angustia“ (*Ep* 13,88) des Verfassers abgebrochen und von einem kurzen Ausblick auf den weiteren Verlauf des *Paradiso* beschlossen wird; vgl. zum Aufbau insgesamt ■RICKLIN 1993, p.XVIIIss., p.LXXXV. Im Accessus, der sechs 'inquirenda' – nämlich 'subiectum' (Gegenstand), 'forma' (Werkeinteilung und Behandlungsarten), 'titulus', 'agens' (Autor), 'finis' (Zweckbestimmung des Werkes), 'genus philosophiae' (Einordnung im System der Wissenschaften) – abhandelt, bilden die Aussagen zum mehrfachen Schriftsinn eine Art Exkurs (*Ep* 13,20-22 = § VII), der den Darlegungen zum 'subiectum' (*Ep* 13,23-24 = § VIII) 'zum besseren Verständnis' vorausgeschickt wird (Text nach ■CECCHINI 1995, p.8ss.): „[§ VII:] Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis <sive anagogicus> (20). Qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in istis versibus: «In exitu Israel de Egypto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius» [Ps

hierbei tatsächlich ein mehrfacher, nach dem biblischen Modell in sich dreifach gestufter oder aber nur ein einziger nicht-litteraler Sinn zuerkannt werden soll, geht aus den Briefaussagen nicht klar hervor, doch wird die erstere Deutung in der Forschung in der Regel vorausgesetzt<sup>4</sup>. Der Widmungsbrief, der in

113,1s.]. Nam si ad litteram solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Egipto, tempore Moysis; si ad allegoriam, nobis significatur nostra redemptio facta per Christum; si ad moralem sensum, significatur nobis conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie; si ad anagogicum, significatur exitus anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eternam glorie libertatem (21). Et quomodo isti sensus mistici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi. Nam allegoria dicitur ab 'alleon' grece, quod in latinum dicitur 'alienum', sive 'diversum' (22). [§ VIII:] Hiis visis, manifestum est quod duplex oportet esse subiectum circa quod currant alterni sensus. Et ideo videndum est de subiecto huius operis prout ad litteram accipitur; deinde de subiecto prout allegorice sententiatur (23). Est ergo subiectum totius operis, litteraliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus; nam de illo et circa illum totius operis versatur processus. Si vero accipiat opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est (24)<sup>4</sup>. Rezipiert wurde der Text von § VII (20) allerdings seit ■GIULIANI 1882 (p.188s. n. 103) mit der konjizierten Lesart „secundus vero allegoricus sive mysticus. Qui modus...“, und seit ■PISTELLI 1921 (vgl. PISTELLI 1920, p.152s.) mit der gleichfalls auf Konjekturen beruhenden, aber nicht als solche gekennzeichneten Lesart „secundus vero allegoricus sive moralis sive anagogicus. Qui modus...“, wobei in der Regel nicht bewußt war, sondern erst von ■RICKLIN 1993, p.71-74 wieder mit Nachdruck hervorgehoben und von ■CECCHINI 1995 im Text zumindest gekennzeichnet und im Apparat dokumentiert wurde, daß die Handschriften den Text unanimiter als „secundus vero allegoricus sive moralis. Qui modus...“ bezeugen. Diese Lesart der Handschriften wird indirekt bezeugt auch durch ■BOCCACCIO („Il secondo senso è allegorico o vero morale, il quale...“), der als erster unter Dantes frühen Kommentatoren einen erweisbar auf § VII beruhenden Pausus bietet (abwegig hierzu GILBERT 1966, p.110ss., vgl. JENARO-MACLENNAN 1974, p.105; irreführend auch ■FRUGONI/BRUGNOLI 1979, p.611 zu Ep 13,22), aber entgegen der Angabe von ■RICKLIN 1993, p.72 wird sie nicht auch schon durch ■GUIDO DA PISA bezeugt, da dieser vielmehr einen Zusatz vom Typ der Konjekturen PISTELLIS bietet (p.6: „Primus namque intellectus sive sensus quem continet Comedia dicitur historicus, secundus allegoricus, tertius tropologicus, quartus vero et ultimus dicitur anagogicus“). Allerdings ist bei GUIDO die Abhängigkeit von § VII ohnehin nicht gesichert und außerdem denkbar, daß er den Zusatz auch unabhängig von seiner eventuellen Vorlage hinzugefügt haben könnte.

<sup>4</sup> Die Schwierigkeit entsteht hauptsächlich durch das unklare Verhältnis von § VII und § VIII und wird auch durch ■RICKLINS Rückkehr zur handschriftlichen Lesart von § VII (20) nicht unbedingt ausgeräumt (s.o. Anm. 3). § VII, für sich allein betrachtet, scheint durch die Vorführung des Psalmenbeispiels den nicht-litteralen 'alius sensus' der *Commedia* ebenfalls als einen dreifachen illustrieren zu wollen, weshalb dann auch PISTELLI die in den Handschriften lediglich zweigliedrig phrasierte und nicht notwendig distinkte Textsinne unterscheidende Formulierung „allegoricus sive moralis“ um den Zusatz „sive anagogicus“ ergänzt hat. § VII dient jedoch ausdrücklich („Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est...“) als eine Präliminarie zu § VIII („Hiis visis, manifestum est...“), und dort wird aus der in § VII statuierten Pluralität der Textsinne der *Commedia*, die nunmehr nur noch als 'alterni sensus' (d.h. zwei?) erscheinen, keineswegs ein 'subiectum quadruplex', sondern nur noch ein 'subiectum duplex' abgeleitet, dessen nähere Bestimmung sich dann auch inhaltlich nicht mehr an den zuvor vorgeführten biblischen Schriftsinne des Psalmenbeispiels orientiert. In der Forschung wurde darum gelegentlich erwogen (vgl. TATEO 1960, p.40ss., SCOTT 1973, p.586ss., GUTHMÜLLER 1984, p.15, ■RICKLIN 1993, p.LII-LVIII, p.72-74), daß die Vorführung des Psalmenbeispiels in § VII nicht etwa zahlenmäßig und inhaltlich gleichartig gegebene Textsinne in der *Commedia*, sondern lediglich die generelle Verschiedenheit von litteralem und in der weiteren Bedeutung allegorischem ('a litterali sive historiali diversus') Sinn illustrieren solle, während der *Commedia* selber nur ein zweifacher (einerseits litteraler und andererseits in der weiteren Bedeutung allegorischer) Sinn zuerkannt und dieser dann inhaltlich

seinem epistolarischen Eingangsteil Dantes Gönner Cangrande della Scala das *Paradiso* dediziert und ihm in den folgenden Kapiteln „sub lectoris officio“ eine Accessus-Einführung in die *Commedia* und in das *Paradiso* sowie einen Litteralkommentar zu den Anfangsversen des *Paradiso* bietet, scheint bereits einigen frühen Kommentatoren Dantes seit Jacopo della Lana (1324-28) und Guido da Pisa (um 1328) zumindest in seinem Accessus- und Kommentarteil oder in Bruchstücken dieser Teile bekannt gewesen und von ihnen in die eigenen Prologe oder Kommentare eingearbeitet worden zu sein. Er wurde von ihnen dabei jedoch bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts (Filippo Villani) jeweils nicht ausdrücklich als ein Schreiben Dantes angeführt. Es sind deshalb wie auch aus anderen überlieferungsgeschichtlichen, stilistischen und inhaltlichen Gründen seit dem 19. Jahrhundert Zweifel aufgekommen, ob es sich bei diesem Brief bzw. bei seinem Accessus- und Kommentarteil tatsächlich um ein authentisches Schreiben Dantes handelt, oder aber um ein anonymes Erzeugnis früher Danterezption, das vielleicht erst nachträglich an den in seiner Echtheit minder strittigen Dedikationsteil angehängt wurde<sup>5</sup>. Zwar war die In-

nach Maßgabe der Aussagen zu ihrem ‘subiectum duplex’ ausgelegt werden solle. Doch ist hiebei dann wieder fraglich, ob diese Deutung mit dem Text von § VII wirklich vereinbar ist, selbst wenn man dort die Konjekturen PISTELLIS ablehnt. Das Problem bedarf jedenfalls gründlicher Untersuchung, für die außer der von NARDI 1961 dokumentierten profanwissenschaftlichen Accessusliteratur auch die bibelexegetischen Prologtexte dieser Art (vgl. MINNIS 1984, p.40ss., p.63ss., MEYER 1986, p.13ss.) sowie in den theologischen Summen und Sentenzenkommentaren deren Accessus-ähnliche Untersuchungen zu ‘subiectum’ (z.B. ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.*, dist. 1, A, art. 2, ed. BORNET, t.XXV (1843), p.16) bzw. ‘materia’ (vgl. ‘duplex materia’ bei ROBERT VON MELUN, zit. LUBAC II/2 (1964), p.290) und ‘modus tractandi’ der ‘divina pagina/scientia’ heranzuziehen wären. Da die Aussagen zum mehrfachen Schriftsinn in den älteren Dantekommentaren (LANA, GUIDO DA PISA, OTTIMO) erheblich von § VII abweichen und jeweils (so auch noch bei BOCCACCIO) nicht mit den Aussagen zum ‘subiectum’ verknüpft sind (das auch nur GUIDO als litterales und allegorisches unterscheidet) stellt sich mit den Deutungsproblemen von § VII-VIII zugleich auch die Frage nach der Genese dieser Verknüpfung als eine crux der Echtheitsdiskussion (s.u. Anm. 5).

<sup>5</sup> Die Echtheit des Briefes wurde zuerst von F. SCOLARI (1819) angezweifelt, seit MANCINI (1943) dann in der Regel unter Annahme eines authentischen epistolarischen Eingangsteils (§§ I-IV) nur noch für den Accessus- und den Kommentarteil (zum Aufbau s.o. Anm. 3) kontrovers diskutiert, auch hierfür dann jedoch seit MAZZONI (1955 u. 1959) zunächst meist positiv beurteilt, während seit einigen Jahren die Stimmung wieder umzuschlagen scheint. Als zusammenfassende Darstellung der Diskussion bis 1973 siehe die Einleitung von BRUGNOLI in FRUGONI/BRUGNOLI 1979, p.512-521, der in den Anmerkungen des Kommentars wieder Zweifel, auch in bezug auf den Dedikationsteil, vorbringt. Aus der seither erschienenen Literatur seien in Auswahl zitiert: zur Problematik der Sekundärüberlieferung im frühen Dantekommentar besonders JENARO-MACLENNAN 1974, der die Echtheit nicht abschließend beurteilen will, aber aufgrund einer Analyse der Textparallelen im frühen Dantekommentar zu dem Ergebnis kommt, daß die letzteren als abhängig von den Briefaussagen, und nicht umgekehrt diese Briefaussagen als abhängig von den frühen Dantekommentaren oder von einer gemeinsamen Quelle anzusehen seien (so daß die Entstehung der untersuchten Briefaussagen vor der ersten Benutzung im Dantekommentar, d.h. vor 1324/28 anzusetzen wäre), während KELLY 1989 erneut die These von der Priorität der frühen Dantekommentare (mit Entstehung eines ‘Proto-Accessus’ ca. 1350, Kompilation der vorliegenden Fassung durch einen ‘Pseudo-Dante’ ca. 1380) vertritt und ausserdem inhaltlich argumentierend die Accessus-Aussagen zum Titel ‘Com(m)edia’ als unvereinbar mit Dantes eigenen Auffassungen bewertet (vgl.

fragestellung der Echtheit in Teilen der Forschung (D'Ovidio, Nardi) nicht zuletzt von grundsätzlicher Abneigung gegen das Prinzip allegorischer Exegese geleitet. Doch haben auch Untersuchungen der Verfasserfrage, die in diesem Punkt unvoreingenommen wirken, bisher nicht alle Zweifel ausräumen können, so daß es einstweilen nicht geraten scheint, den Brief vorbehaltlos als ein authentisches Zeugnis der Anschauungen Dantes zu beanspruchen.

Die Frage der allegorischen Deutbarkeit der *Commedia* wird jedoch indirekt auch bereits durch das *Convivio* (II, i, 2-15) aufgeworfen, den ursprünglich auf fünfzehn Bücher geplanten und dann nach dem vierten Buch abgebrochenen Kommentar Dantes zu einer Auswahl seiner eigenen Kanzonen<sup>6</sup>. Zu

---

auch BARANSKI 1991); ferner PAOLAZZI 1979, p.227ss. (vgl. PAOLAZZI 1989a, p.13s.), der bei <sup>o</sup>BENVENUTO Red. I (1374/75) die Erwähnung eines 'Briefes' Dantes auf Aussagen im Accessus beziehen will (so daß der Accessus bereits 1374/75 bei <sup>o</sup>BENVENUTO, und nicht erst um 1400 bei <sup>o</sup>VILLANI als Schreiben Dantes bezeugt wäre; vgl. auch HOLLANDER 1993, lect. 3, § 4). Als stilkritischen Beitrag siehe DRONKE 1986b, der den cursus des Briefes (bzw. der von ihm benutzten Textausgabe) nach der Methode JANSONS analysiert und zu dem Ergebnis kommt, daß der Dedikationsteil in der Behandlung des cursus den übrigen Briefen Dantes entspreche, während der Accessus- und Kommentarteil in dieser Beziehung nicht nur vom Briefstil Dantes, sondern auch vom Stil seines Erachtens vergleichbarer doktrinäer Passagen in *Dve* und *Mon* so stark abweiche, daß eine Verfasserschaft Dantes schwer vorstellbar sei (vgl. HALL/SOWELL 1989 u. 1990 [m.n.v.], KELLY 1989, p.64ss., p.79ss., HOLLANDER 1993a, lect. 2, 1993b, chap. 3, ■RICKLIN 1993, p.XXI-XXIII, KELLY 1994a, p.65ss., HOLLANDER 1994, p.104s., ROSSETTO 1993, p.66ss., ■CECCHINI 1995, p.VIII n.1). Ein stilistisch-terminologisches Argument für die Echtheit bezieht PERTILE (1991 [m.n.v.], 1992) aus der Untersuchung von 'cantica' bei Dante, in *Ep* 13 und im frühen Dantekommentar. Und als inhaltlich argumentierende Beiträge seien hervorgehoben MARTINELLI 1984 u. 1985, der verschiedene doktrinäer Aussagen im Kommentarteil des Briefes im Kontext scholastischer Literatur analysiert und dabei gegen NARDI und BRUGNOLI zu dem Ergebnis kommt, daß keine grundlegenden Widersprüche zu den Vergleichsstellen im übrigen Werk Dantes bestehen.

<sup>6</sup> Das *Convivio* ist in 46 Hsn. überliefert, die auf einen lückenhaften und als sehr fehlerträchtig geltenden Archetyp zurückgeführt und in zwei Hauptgruppen  $\alpha$  und  $\beta$  (abweichend PERNICONE 1942, SIMONELLI 1951) eingeteilt werden. Eine kritische Edition, die den Text von ■PARODI/PELLEGRINI 1921 und den hieran anknüpfenden von ■BUSNELLI/VANDELLI 1934-37 (<sup>2</sup>1965, m.n.v.) ersetzt, wurde jüngst von ■AGENO 1995 vorgelegt, doch ist auf die für die Allegoriediskussion erheblichen Probleme der älteren Textgestaltung in den Aussagen zu den „quattro sensi“ (Cv II, i, 2-15, s.u. Anm. 7) hier noch einmal einzugehen: ① „L'uno si chiama litterale, e questo e quello...“ (II, i, 3): Die Erklärung, was ein 'senso litterale' sei, fehlt in allen Hsn. bis auf zwei der Gruppe  $\alpha$  (Paris, B.N. it. 536 = Pn: „che non si stende più oltre la lettera propria“; Florenz, Ricc. 1044 = R<sup>3</sup>: „che non si distende più oltre che la lettera propria, siccome è la narrazione propria di quella cosa che tu tratti: che per certo e appropriato esempio è la terza Canzone che tratta di Nobiltade“), deren Text als nachträgliche Füllung einer bereits im Archetyp gegebenen und durch Homoioteleuton entstandenen Lücke gilt (vgl. MOORE 1917, p.35s., ■BUSNELLI/VANDELLI 1934, p.96s. n.4, p.240-242, CASELLA 1944, p.38s., SIMONELLI 1951, p.82-84, ■AGENO 1995, t.I, p.50s., t.II, p.65 zu l.13-15). Während MOORE Pn akzeptiert (gefolgt von ■MOORE/TOYNBEE <sup>4</sup>1924, p.252, befürwortet wieder von SCOTT 1973, p.574 n.3), damit aber nachfolgendes „queste favole“ beziehungslos läßt, bilden ■PARODI/PELLEGRINI 1921 u. ähnlich CASELLA 1944 den fehlenden Text teils in Anlehnung an R<sup>3</sup>, teils in Anlehnung an anderweitige Formulierungen Dantes (II, xii, 10; xv, 2) neu und versehen ihn mit einem frei erfundenen Zusatz über die „favole“, ■PARODI/PELLEGRINI 1921: „e questo è quello che non si stende più oltre che la lettera de le parole fittizie, si come sono le favole dei poeti“ (gefolgt von ■BUSNELLI/VANDELLI 1934, ■VASOLI/DE ROBERTIS 1988), ähnlich CASELLA 1944, p.38: „e questo è quello che non va oltre a ciò che suona la parola fittizia, si come ne le favole de li poeti“ (gefolgt von SIMONELLI 1951, ■SIMONELLI 1966, m.n.v., zit. D'ANDREA 1987, p.73 n.6,

Beginn des zweiten Buches, bei der Vorstellung seiner Kommentarmethode, hat Dante dort ebenfalls schon im Rekurs auf die Theorie des vierfachen biblischen Schriftsinns erklärt, daß 'Schriften' „massimamente per quattro sensi“ auszulegen seien, die er dann anhand eines nicht-biblischen und zweier biblischer Auslegungsbeispiele exemplarisch vorführt und auch bei der Kommen-

---

■CHIAPPELLI/FENZI 1986). Und das heißt, sie schränken die Definition und Exemplifizierung des Begriffs 'senso litterale' willkürlich so ein, daß sie *ausschließlich* auf Texte mit einem fiktionalen Litteralsinn wie die „favole“ der Dichter und Dantes Kanzenen anwendbar ist, obwohl Dante im weiteren außer einer solchen „favola“ (II, i, 3) auch zwei biblische Beispiele, eines davon ausdrücklich „vero secondo la lettera“ (II, i, 5), anführt. Daß durch diese Konjekturen ein „logical disorder“ in Dantes Aussagen entsteht, hat auch HOLLANDER 1969, p.33 schon bemerkt, diesen „logical disorder“ aber dennoch als tragendes Element in seine Beweisführung über das Verhältnis von *Cv*, *Ep* 13 und *Commedia* eingebaut (s.u. Anm. 17), während SCOTT 1973, p.574 die hekömmliche Konjekturen ablehnt und der Textgestaltung von MOORE als „far less radical“ den Vorzug gibt sowie seit 1990, p.28s. auch darauf hinweist, daß statt „L'altro si chiama“ vielmehr „Lo secondo si chiama“ konjiziert werden sollte. Erst ■AGENO 1995 verzichtet darauf, den fehlenden Text überhaupt wiederherzustellen. Ich meinerseits folge AGENO, füge aber nach dem Vorbild von MOORE den Zusatz aus Pn – als Lesehilfe, nicht als Rekonstruktion – wieder ein, da seine Definition von 'senso litterale' i.S.v. 'sensus proprius verborum' allgemein genug gehalten ist, um beide Arten von Litteralsinn erfassen zu können, so daß er ein kohärentes Verständnis des gesamten Abschnitts nicht von vornherein verunmöglicht; und ich setze „favole“ als unverbundesenes Bruchstück hinzu, um „queste favole“ im folgenden Satz nicht beziehungslos zu lassen.

— ② „che vuol dire che lo savio uomo [...] *f a c c i a m a n s u e s c e r e* [...] *e f a c c i a m u o v e r e*“ (II, i, 4): Hier hat CASELLA 1940, p.38-41 (gefolgt von SIMONELLI 1951, p.101, ■CHIAPPELLI/FENZI 1986, ■AGENO 1995) bereits richtiggestellt, daß die Konjekturen „faccia“ von ■PARODI/PELLEGRINI 1921 (vgl. p.XV, ebenso ■BUSNELLI/VANDELLI 1934, ■VASOLI/DE ROBERTIS 1988) abzulehnen ist, weil es ausdrücklich um die Formulierung einer „veritate“ geht, die nicht durch Konditional in Frage gestellt sein kann. CASELLA entscheidet für den in beiden Gruppen jeweils mehrheitlich bezeugten (PERNICONE 1942, p.172s., SIMONELLI 1951, p.101) Konjunktiv „faccia“, d.h. im Sinne einer *überzeitlichen* „veritate“, doch will er zugleich „che vuol dire che“ zu „che vuol dire come“ ändern, wozu ich mit PERNICONE 1942 (p.173) und ■AGENO 1995 keinen Anlaß sehe (vgl. II, i, 6: „in che si può intendere che“, II, i, 7: „che dice che“). Ebenfalls möglich, aber inhaltlich minder naheliegend als „faccia“ scheint das ebenfalls in beiden Handschriftengruppen bezeugte Imperfekt „facea“ bzw. „faceva“, für das PÉZARD 1940, p.15ss., QUAGLIO 1968, p.471 (m.n.v.) und BARANSKI 1997 eintreten: es käme in Betracht, wenn man eine euhemeristische, von BARANSKI besonders in der Tradition von HORAZ (*Ars poet.*, 391ss.) dokumentierte Auslegungsweise anzunehmen hätte, die auf eine nicht überzeitlich gültige, sondern *historisch partikuläre* „veritate“ abhebt und die Bedeutung von „savio uomo“ auf die Person des Orpheu einschränkt. Dantes Anpassung der bei OVID vorgegebenen Reihenfolge (silvae, ferae, vates, saxa) an die aristotelische Hierarchie rationaler, animalischer, vegetativer und mineralischer Natur (Orfeo, le fiere, li arbori, le pietre) spricht jedoch m.E. dafür, daß es ihm auf der Ebene des allegorischen Sinns auf den Menschen schlechthin, und nicht speziell auf das historische Individuum Orpheus ankommt. — ③ Die von BARBI 1920 vorgeschlagene und seit ■PARODI/PELLEGRINI 1921 akzeptierte Konjekturen „la quale ancora <sia vera> eziandio“ (vgl. PERNICONE 1942, p.157, SIMONELLI 1951, p.400) behalte ich bei in der von ■AGENO 1995 gewählten Form „ancora <che sia vera> eziandio“ (II, i, 7), welche besser verdeutlicht, daß entgegen einer verbreiteten Mißdeutung dieser Stelle „ancora“ hier konzessiv zu verstehen ist: „und dieser (anagogische) Sinn ist dann gegeben, wenn eine Schrift geistlich ausgelegt wird, die selbst dann („ancora che“), wenn sie zusätzlich auch („eziandio“) in ihrem Litteralsinn wahr ist, durch die (litteral) bezeichneten Dinge höchste Dinge der ewigen Herrlichkeit signifiziert“ (vgl. dagegen F. TATEO, Art. «*anagogico*», in: *ED I* (1970), p.246s.).

tierung seiner Kanzonen auslegen zu wollen erklärt<sup>7</sup>. In Bezug auf den ersten der drei nicht-litteralen Sinne, den ‘senso allegorico’ in der engeren Bedeutung, hat Dante bei dieser Gelegenheit auch darauf hingewiesen, daß die ‘Theologen’ diesen Textsinn anders auffaßten als die ‘Dichter’, er selber sich im *Convivio* in diesem Punkt aber der Auffassung der Dichter anschließen wollte<sup>8</sup>. Dieser eher beiläufige Hinweis ist in der Danteforschung immer wieder fehlinterpretiert worden, und zwar mit weitreichenden Folgen für die gesamte Allegoriediskussion. Um zu verstehen, worauf er sich bezieht, braucht man dabei eigentlich nur Dantes eigene Darlegungen zu diesem ‘senso allegorico’ damit zu vergleichen, wie er in der Biblexegese herkömmlich ausgelegt wurde<sup>9</sup>. Denn die Biblexegese setzte auf dieser Ebene des vierstufigen Systems den allegorisch-typologischen Sinn an, für dessen Auslegung die geschichtlichen Ereignisse oder auch Parabeln und Wortprophetien des Alten Testaments als Vorausdeutungen auf die ‘facta Christi et Ecclesiae’ in der Geschichte des Neuen Testaments zu beziehen waren, und dem herkömmlich eine besondere

---

<sup>7</sup> Cv II, i, 2-8 und 15 (nach ■AGENO 1995, aber unter Einfügung des kursiv gesetzten Textes in 3; zur Textgestalt s.o. Anm. 6): „Dico che, si come nel primo capitolo è narrato, questa esposizione conviene essere litterale ed allegorica. E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi (2). L’uno si chiama litterale e questo e quello che <non si stende più oltre la lettera propria; ... favole ... (3). L’altro si chiama allegorico, e questo è quello che>si nasconde sotto ’l manto di queste favole, ed è una veritate ascosa sotto bella menzogna: si come quando dice Ovidio che Orfeo faceva con la cetera mansuete le fiere, e li arbori, e le pietre a sé muovere: che vuol dire che lo savio uomo collo strumento della sua voce faccia mansuescere ed umiliare li crudeli cuori, e faccia muovere a la sua voluntade coloro che <non> hanno vita di scienza e d’arte; e coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre (4). E perché questo nascondimento fosse trovato per li savi, nel penultimo trattato si mosterrà. Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma però che mia intenzione è qui lo modo delli poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato (5). Lo terzo senso si chiama morale, e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture ad utilitate di loro e di loro discenti: sì come appostare si può nello Evangelio, quando Cristo salio lo monte per transfigurarsi, che delli dodici Apostoli menò seco li tre: in che moralmente si può intendere che alle secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia (6). Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso; e questo è quando spiritualmente si spona una scrittura, la quale ancora <che sia vera> eziandio nel senso litterale, per le cose significate significa delle superne cose dell’eternal gloria: si come vedere si può in quello canto del Profeta che dice che nell’uscita del popolo d’Israel d’Egitto, Giudea è fatta santa e libera: che avvegna essere vero secondo la lettera sia manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s’intende, cioè che nell’uscita dell’anima dal peccato, essa sia fatta santa e libera in sua potestate (7). E in dimostrare questo, sempre lo litterale dee andare innanzi, sì come quello nella cui sentenza li altri sono inchiusi, e senza lo quale sarebbe impossibile ed irazionale intendere alli altri, e massimamente allo allegorico (8). [...] Io adunque [...] tuttavia sopra ciascuna canzone ragionerò prima la litterale sentenza, e appresso di quella ragionerò la sua allegoria, cioè la nascosa veritate; e talvolta delli altri sensi toccherò incidentalmente, come a luogo e a tempo si converrà (15)“.

<sup>8</sup> Cv II, i, 5, s.o. Anm. 7

<sup>9</sup> Die folgende Interpretation wurde ähnlich bereits von LANAPOPI 1968, p.28ss., MEIER 1976, p.21s., MINNIS/SCOTT 1991, p.382s. und mit besonderem Nachdruck von J. A. SCOTT (1973, p.547ss., 1990, 1995, p.35ss.) vorgeschlagen, in der übrigen Forschung jedoch meist ignoriert oder allenfalls als Deutungsmöglichkeit (TATEO 1960, p.45s., LENTZEN 1985, p.176) erwogen.

Aufgabe in der ‘aedificatio’ des Glaubens zuerkannt wurde<sup>10</sup>. Dante hingegen setzt bei seiner Erklärung im *Convivio* als ersten nicht-litteralen Sinn einen ‘senso allegorico’ nach dem Vorbild der Allegorese weltlicher Dichtung an, den er in einer einleitenden Definition zunächst inhaltlich unspezifisch als „veritade ascosa sotto bella menzogna“ charakterisiert, anschließend aber durch die Vorführung eines Beispiels aus Ovid näher exemplifiziert, und zwar, wie das Beispiel ergibt, als eine ‘Wahrheit’, die sich weder auf Christus noch sonst auf Dinge des christlichen Glaubens bezieht, sondern ganz im Bereich profanwissenschaftlich-philosophischer Aussage verbleibt. Ebenso hat er dann auch in den weiteren Kapiteln des *Convivio*, so weit das Werk noch ausgeführt wurde, auf der Ebene dieses ersten nicht-litteralen Sinns die in seinen Kanzonen besungene ‘donna’ nicht als Figur Christi, der Kirche oder einer erst noch künftigen Erlösergestalt ausgelegt, sondern als Figur der Philosophie, die den Liebenden auf ihre Weise zur Wahrheit führt. Der allegorisch-typologische, inhaltlich auf Christus und die Kirche bezogene Schriftsinn der Bibelexegese wird von ihm im *Convivio* folglich durch einen profanwissenschaftlich ausgerichteten Textsinn der Dichterexegese substituiert, unter gleichzeitiger Beibehaltung der beiden übrigen nicht-litteralen Textsinne (‘senso morale’ und ‘senso anagogico’) des bibelexegetischen Modells, und auf diese partielle Abweichung vom vierstufigen Modell in der inhaltlichen Füllung des ‘senso allegorico’ weist Dantes beiläufige Bemerkung offensichtlich hin.

In der Danteforschung wurde statt dessen üblicherweise geglaubt, daß Dante an dieser Stelle einen kategorischen Unterschied in der Auffassung der Allegorie schlechthin ansprechen wollte, der nicht oder nicht primär in der inhaltlichen Auffassung des ‘senso allegorico’ selber bestehe, sondern vielmehr in der Auffassung des Litteralsinns. Zugrunde lag hierbei in der Forschung die Vorstellung, daß die ‘Theologen’ bei der Auslegung der Bibel stets von der

---

<sup>10</sup> Vgl. SCOTT 1973, p.575s., 1990, p.33s.; Belege aus scholastischer Zeit, und zwar u.a. mit Zuordnung der drei nicht-litteralen Sinne zu den drei theologischen Tugenden (nach dem Schema ‘fides’ ≈ ‘quid credendum’ ≈ allegorisch-typologischer Sinn, ‘caritas’ ≈ ‘quid operandum’ ≈ moralischer Sinn, ‘spes’ ≈ ‘quid expectandum’ ≈ anagogischer Sinn), finden sich bei LUBAC II/2 (1964), p.269 n.1, p.268 n.5, p.302, p.308 n.3. THOMAS VON AQUIN sieht außer dem allegorisch-typologischen Sinn gelegentlich auch den anagogischen als „ordinatus ad recte credendum“ (und den moralischen „ad recte operandum“), zit. LUBAC II/2 (1964), p.273. Dante selbst stellt im *Convivio* die drei nicht-litteralen Sinne jeweils mit einer einleitenden definitionsartigen Bestimmung und einem Textbeispiel vor, wobei allerdings die definitionsartigen Bestimmungen im Fall des ‘senso allegorico’ und ‘senso anagogico’ jeweils mit der Fiktionalität bzw. Wahrheit des Litteralsinns auch akzidentielle Merkmale hervorheben, während die Definition des ‘senso morale’ überhaupt nur über die Bestimmung seines Nutzens erfolgt („e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture ad utilidade di loro e di loro discenti“, *Cv* II, i, 6, s.o. Anm. 7, vgl. die ähnliche und doch mit „illa quae de moribus pendent“ ungleich spezifischere Aussage bei Ps.-PHILIPP VON HARVENG [LUKAS VON MONT-CORNILLON], *In Cantica moralitates*: „cum moralitatem et illa quae de moribus pendent, ad utilitatem fidelium animarum et laudem ipsius Dei perscrutamur“, *PL* 213,498, zit. LUBAC I/1 (1959), p.550s.)



Annahme eines wörtlich und geschichtlich ‘wahren’ Litteralsinns ausgegangen seien, der als Voraussetzungsbedingung für die Auslegung eines mehrfachen allegorischen, in den geschichtlichen ‘facta’ selber angelegten Sinns betrachtet worden sei, während bei der Auslegung von Dichtungen der Litteralsinn als eine Fiktion und der darin verhüllte allegorische Sinn folglich auch nur als ein einstufiger ausgelegt worden sei. Auf diesen Unterschied in der Auffassung des Litteralsinns habe Dante hinweisen und lediglich das Prinzip ‘poetischer’ Allegorie mit fiktionalem Litteralsinn für seine Kanzonen in Anspruch nehmen wollen, wobei sich dann allerdings die Frage ergibt, warum er nichtsdestoweniger eine unter dieser Bedingung doch von vornherein unmögliche vierfache Auslegung dieser Kanzonen projektierte. Tatsächlich spricht Dante an der fraglichen Stelle jedoch von einem Unterschied in der Auffassung des (ersten) ‘senso allegorico’, und nicht des ‘senso litterale’ oder der Allegorie schlechthin<sup>11</sup>. Und der scheinbare Widersinn seiner Darlegungen geht auch nicht zu seinen Lasten, sondern zu Lasten der Forschung, die von historisch falschen Prämissen ausgeht bzw. die historischen Gegebenheiten nur selektiv berücksichtigt<sup>12</sup>. Denn einerseits trifft zwar zu, daß in der Bibel-

<sup>11</sup> Es ist nicht grundsätzlich auszuschließen, daß die Formulierung „Veramente li teologi q u e - s t o s e n s o prendono altrimenti che li poeti; ma ... preondo l o s e n s o a l l e g o r i c o secondo che per li poeti è usato“ (Cv II, i, 5, s.o. Anm. 7) sich indirekt oder zusätzlich auf den ‘senso litterale’ beziehen könnte, doch läßt sich eine solche nicht-wörtliche Deutung nicht aufrechterhalten, wenn sie einerseits einen Widersinn in den gesamten Abschnitt bringt und andererseits die wörtliche Deutung einen Sinn ergibt, der keine derartigen Probleme aufwirft. Das herkömmliche, nicht-wörtliche Verständnis der Stelle war im übrigen wesentlich auf die Konjekturen gestützt, mit der die Herausgeber die fehlende Definition des Litteralsinns in II, i, 3 restituieren wollten (s.o. Anm. 6, § 1). Da diese Konjekturen bereits die allgemeine Definition unzulässig auf einen fiktionalen Litteralsinn vom Typ der „favole delli poeti“ einschränkt, konnte bei isolierter Betrachtung des Abschnitts II, i, 3-5 der Eindruck entstehen, daß es Dante in diesem Abschnitt ausschließlich um eine Bestimmung der Funktionsweise poetischer Allegorie, und hierbei besonders um die Betonung der Fiktionalität ihres Litteralsinns, gehe. Durch die Eliminierung dieser Konjekturen und auch durch eine geänderte Numerierung der Sätze, die die gedankliche Gliederung nicht mehr verdeutlicht, hat die kritische Ausgabe von AGENO 1995 es jedoch nachhaltig erleichtert, die Stelle in ihrem Kontext und den gesamten Abschnitt zu den „quattro sensi“ in seiner gedanklichen Kohärenz zu verstehen, womit im übrigen aber nicht gesagt sein soll, daß damit schon alle Deutungsprobleme ausgeräumt wären.

<sup>12</sup> Ein bereits ähnlich simplifizierendes Verständnis, das die selektive Wahrnehmungsweise moderner Forschung gewissermaßen vorwegnimmt, ist allerdings auch in mittelalterlicher Zeit schon anzutreffen. PÉPIN 1970a, p.66s. n.18 hat besonders auf den Martianuskommentar von Ps.-BERNARDUS SILVESTRIS verwiesen, der unter dem Oberbegriff des ‘involucrum’ nur zwei Typen von Allegorie differenziert (ed. WESTRA 1986, p.45): einerseits die ‘allegoria’, definiert als „oratio sub historica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum“, illustriert durch ein biblisches Beispiel, nämlich Jakobs Kampf mit dem Engel („ut de lucta Jacob“), und zugewiesen speziell dem Bereich der Theologie (‘divina pagina’); andererseits das ‘integumentum’, definiert als „oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum“, illustriert – ähnlich wie bei Dante – durch einen Verweis auf den Orpheus-Mythos („ut de Orpheo“), und speziell dem Bereich der Philosophie zugewiesen („Allegoria quidem divine pagine, integumentum vero philosophice competit“). Über die Anzahl der jeweils anzusetzenden verborgenen Sinne sagt diese Glosse nichts aus, doch verwendet sie für beide Typen, also auch für den

exegese die geschichtlichen Bücher der Bibel unter der Annahme eines geschichtlich wahren Litteralsinns allegorisch-typologisch sowie allgemein mehrfältig ausgelegt wurden und der dabei angenommene Typ von Allegorie ('allegoria in factis') auch vielfach als ein besonderes Prärogativ der Bibel galt<sup>13</sup>. Andererseits wurden jedoch nicht minder auch biblische Wortprophetien, Parabeln, als anstößig empfundene einzelne Stellen oder auch ganze Bücher wie das Hohelied allegorisch-typologisch sowie allgemein mehrfältig ausgelegt, wobei ihr Litteralsinn, ganz so wie derjenige nicht-biblischer Allegorie, als nicht wörtlich gemeinte, sondern erst auf der Ebene übertragenen Sinns 'wahre' Aussage galt ('allegoria in verbis')<sup>14</sup>. Für die Theologen war

---

biblischen, jeweils nur den Singular 'verum intellectum'. Die biblische 'allegoria in verbis', die einerseits in den Bereich der Theologie fällt, andererseits aber ihre verborgene(n) Wahrheit(en) gerade nicht unter einer buchstäblich wahren 'historica narratio' verhüllt, kommt in dieser Einteilung nicht vor. MEIER 1976, p.11 führt noch die *Poetria* von JOHANNES VON GARLANDIA mit einer ähnlichen Gegenüberstellung von 'allegoria' („veritas in versibus historie palliata“) und 'integumentum' („veritas in specie fabule palliata“) an, wo bemerkenswerterweise die 'allegoria' nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Gegebenheit in der Bibel, sondern vielmehr unter dem Gesichtspunkt ihrer poetischen (Re-) Produzierbarkeit („in versibus“) aufgefaßt scheint. Und ALESSIO 1987, p.37s. zitiert aus einer unveröffentlichten grammatischen Glosse des 13. Jh., die 'allegoria' als „veritas sub specie historie palliata“ und 'integumentum' als „veritas sub specie fabule palliata“ gegenüberstellt (Cod. Laur. XXV sin. 5, f.119v).

<sup>13</sup> Dieses Prärogativ und die damit verbundene besondere Wertschätzung der 'allegoria in factis' wird besonders in scholastischer Zeit betont, ist aber auch in der voraufgegangenen Tradition schon virulent, so daß es eine Abweichung von der gängigen Wertungshaltung bedeutet, wenn JOHANNES SCOTUS ERIUGENA stattdessen der von ihm als 'symbolum' bezeichneten 'allegoria in verbis' – gemeint ist allerdings die biblische – den Vorzug gibt, vgl. ZAMBON 1980

<sup>14</sup> In der mittelalterlichen Tradition der Kirchenväter war die mehrfältige Deutung biblischer 'allegoria in verbis' nicht nur exegetischer Usus, sondern sie wurde auch in Aussagen zur Distinktion der Schriftsinne ausdrücklich gelehrt (z.B. BEDA VENERABILIS, *De schematibus et tropis*, II, xii, CCSL 123a, p.161-169, ID., *De tabernaculo*, I, CCSL 119a, p.24s., an letzterer Stelle gefolgt von HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Exodum*, III, xi, PL 108,147, von SICARDUS VON CREMONA, *Mitrare*, I, xiii, PL 213,47, von DURANDUS VON MENDE, *Rationale divinorum officiorum*, prol., Nürnberg 1501, freier adaptiert bei Ps.-HRABANUS, *Allegoriae in universam sacram scripturam*, PL 112,849, vgl. ■BUSNELLI/VANDELLI 1934, p.96 n.4). Quellenbelege dieser Art sind mindestens seit ■BUSNELLI/VANDELLI 1934 auch in der Danteforschung durchaus bekannt geworden, haben es jedoch nicht vermocht, die gängige Gleichsetzung der 'allegoria in factis' mit mehrfältiger und 'theologischer' Allegorie abzuwenden, zumal diese Quellenaussagen zuweilen auch als Irrtümer einer vermeintlich erst im Thomismus zu klarer Einsicht gelangten Tradition bewertet wurden (CHYDENIUS 1958, vgl. auch CHYDENIUS 1960, p.17, STRUBEL 1957, p.351s.). Was den Thomismus selber angeht, auf den man sich besonders stützen zu können geglaubt hat, so sind bei THOMAS zwar tatsächlich keine derartigen Aussagen (aber auch keine ausdrücklich gegenteiligen) zu finden, da er als dreistufigen nicht-litteralen Sinn tatsächlich jeweils nur den von Gott in den „res cursum suum peragentes“ angelegten 'sensus spiritualis' beschreibt, von dem er den übertragenen Sinn biblischer und nicht-biblischer Wortallegorie unterscheidet als einen 'sensus parabolicus' oder 'metaphoricus', der nach dem Kriterium seiner menschlichen Intentionalität einem erweiterten Begriff des Litteralsinns subsumiert werden soll (*In primum Sententiarum*, prol., qu. 1, art. 5, resp., ed. BUSA 1980, t.I, p.3; ibd., dist. 34, qu. 3, p.89s.; *Super epistolam ad Galatas*, cap. IV, lect. 7, ed. BUSA, t.VI, p.438; *Quodlibet* VII, qu. 6, ed. BUSA, t.III, p.479s.; *De veritate*, qu. 12, art. 10, resp. ad 13<sup>m</sup>, ed. BUSA, t. III, p.84; *Summa theologiae*, I, qu.1, art. 9-10, ed. BUSA, t.II, p.186s.; ibd. Ia IIae, qu. 102, art. 2, p.493; allgemein LUBAC II/ii (1964), p.272ss., SYNAVE 1926). Doch besagt dies noch

geschichtlich-wörtliche Wahrheit des Litteralsinns also keineswegs eine ‘conditio sine qua non’ allegorisch-typologischer oder sonstiger mehrfältiger Exegese. Und was die Exegese der Dichter angeht, so wurde dort zwar tatsächlich in der Regel nur ein einziger allegorischer Sinn angesetzt, doch sind auch dort mehrstufige Systeme, die sich an das mehrstufige Modell anlehnen, zumindest vereinzelt belegt<sup>15</sup>. Dante selbst, so viel ist sicher, sah wörtliche Wahrheit nicht als Bedingung für mehrfältige Auslegung an, da er für seine Kanzonen einerseits ausdrücklich keine geschichtliche ‘Wahrheit’ des Litteralsinns postuliert, sondern aus „timore d’infamia“ (Cv I, ii, 15s.) vielmehr großen Wert darauf legt, daß das darin ausgesprochene erotische Verlangen nicht wörtlich zu nehmen sei, er sie andererseits aber trotzdem einer vierfältigen Exegese, wenn auch unter Ersetzung des allegorisch-typologischen Sinns durch einen profan-wissenschaftlich ausgerichteten, unterziehen wollte<sup>16</sup>. In der Auffassung, daß wörtlich-geschichtliche Wahrheit nur eine fakultative, keine obligatorische Bedingung für die Auslegung mehrfachen Schriftsinns ist, stimmte Dante mit den ‘Theologen’ also vollkommen überein, aber in der inhaltlichen Füllung des ersten nicht-litteralen Sinns wich er bei seinen Kanzonen von dem in der Bibelexegese üblichen, christologischen Verständnis ab, und mehr bedarf es eigentlich nicht, um seinen Hinweis auf die bei den Theologen andersartige Auffassung dieses ‘senso allegorico’ zu verstehen.

---

nichts darüber, wie dieser ‘sensus metaphoricus’ inhaltlich, und ob er mehr- oder nur einstufig ausgelegt werden sollte. Daß er dem Inhalt nach allegorisch-typologisch ausgelegt werden kann, ist auch bei THOMAS eindeutig fixiert (*Quodlibet* VII, qu. 6, art. 2 [15], ad 1<sup>m</sup>, p.479). Und wenn nicht THOMAS selber, so hat doch z.B. sein Schüler REMIGIO DE’ GIROLAMI, der seinerseits in der Forschung als möglicher ‘Lehrer’ Dantes diskutiert wird (vgl. GRABMANN 1925), in seinem Hoheliedkommentar dargelegt, daß die Metapher der Braut dreifältig auf die ‘ecclesia militans’, auf die ‘anima’ und auf die ‘ecclesia triumphantis’ zu beziehen sei, und daß deshalb innerhalb des (im thomistisch erweiterten Verständnis) ‘sensus litteralis’ als eine Art Binnendifferenzierung des ‘sensus metaphoricus’ ein dreifältiger ‘sensus allegoricus’, ‘tropologicus’ und ‘anagogicus’ anzusetzen seien (Auszüge bei RIEDLINGER 1958, p.336-340, hier p.337 n.3, hiernach zit. von LUBAC II/2 (1964), p.307, der diese Darlegungen als ‘application méthodique’ der thomistischen Theorie bewertet, nach LUBAC zit. von SAROLLI 1966, p.101s.). Die von mir hier vereinfacht thomistisch genannte, tatsächlich schon mindestens seit der *Summa Alexandri* und bei ALBERTUS MAGNUS belegte (vgl. LUBAC II/2 (1964), p.291, s.u. Anm. 18) Erweiterung des Begriffs ‘sensus litteralis’ ist für Dante jedoch ohnehin zu vernachlässigen, da er sich dieser Innovation weder im *Convivio* noch sonst angeschlossen, sondern in der herkömmlichen Weise die Bezeichnung ‘allegoricus’ bzw. ‘allegorico’ auch für den übertragenen Sinn nicht wörtlich wahrer Aussage beibehalten und hiervon den ‘sensus litteralis’ oder ‘senso litterale’ klar unterschieden hat (siehe auch unten Anm. 99).

<sup>15</sup> Siehe unten Anm. 23, und zur theologischen Beurteilung der Möglichkeit multiplen allegorischen Sinns in nicht-biblischen Texten Anm. 22

<sup>16</sup> Daß Dante im *Convivio* dann, so weit das Werk noch geschrieben wurde, abgesehen von einer kurzen moralischen Deutung keine Auslegung des moralischen und anagogischen Sinns seiner Kanzonen vornimmt, ist zuweilen als Beleg dafür gewertet worden, daß seine Vorstellung von den ‘quattro sensi’ inkonsistent und das Projekt darum undurchführbar gewesen sei (s.u. Anm. 17). Tatsächlich hat er aber von Anfang an klargestellt, daß es ihm in erster Linie um die Erklärung des Litteralsinns und des (ersten) ‘senso allegorico’ ging, während die beiden übrigen Textsinne lediglich bei sich bietender Gelegenheit angesprochen werden sollten („e talvolta delli altri sensi toccherò“, Cv II, i, 15, s.o. Anm. 7)

In der Danteforschung wurde die fragliche Aussage gleichwohl in ihrem weder durch Dantes Text noch durch die vorausgegangene Tradition gedeckten Verständnis zu einem Ausgangspunkt gemacht für weite Teile der Allegoriediskussion, so für Bestrebungen, die Aussagen des *Convivio* zum mehrfachen Schriftsinn als inkonsistent und darum irrelevant für die Deutung der *Commedia* zu erweisen<sup>17</sup>, oder für das Anliegen, die Aussagen des Widmungsbriefes in ihrem Verhältnis zu denen des *Convivio* zu beurteilen und das im Widmungsbrief zugrundeliegende Konzept von Allegorie näher als ‘theologisch’ oder ‘poetisch’ zu bestimmen<sup>18</sup>, und nicht zuletzt auch für die

<sup>17</sup> Seit NARDI 1944a (vgl. NARDI 1961, p.293s.), dem mit jeweils anderen und teilweise durchaus entgegengesetzten Beweisabsichten CHYDENIUS 1958 (p.45ss.) und HOLLANDER 1969 (p.29ss., p.39s., 1976a, p.54s.) gefolgt sind (während SINGLETON 1950 sich zurückhaltender äußert), war die auch vorher schon problematische Deutung der Aussagen des *Convivio* zusätzlich belastet durch die Beweisstrategie, dort mithilfe einer auf gedanklichen Widersinn geradezu angelegten Interpretation einen theoretischen ‘Irrtum’ Dantes zu diagnostizieren – daß dieser nämlich verkannt habe, daß die (angeblich) notwendige Erfordernis eines wörtlich wahren Litteralsinns dem Anliegen einer allegorisch mehrfältigen Exegese seiner Kanzonen entgegenstand –, den Dante zuletzt jedoch auch selber eingesehen und spätestens mit dem Abbruch des *Convivio* revoziert habe, um dann bei der Abfassung der *Commedia* entweder von der Verfolgung allegorischer Absichten im wesentlichen ganz Abstand zu nehmen (NARDI), oder aber sich nur von der ‘poetischen’ Allegorie ab- und dafür der ‘theologischen’ Allegorie ganz zuzuwenden. Diese Mär vom ‘Irrtum’ und anschließenden Sinneswandel Dantes hat selbst in derjenigen Forschung, die die damit je verfolgten Beweisabsichten nicht von vornherein teilte, Eindruck gemacht (siehe z.B. MAZZEO 1956, p.234s., p.249s., TATEO 1960, p.38ss., PÉPIN 1970a, p.68s., p.70s., D’ANDREA 1987, p.71), sollte jedoch endgültig zu den Akten gelegt werden.

<sup>18</sup> Nachdem NARDI 1944a über *Ep* 13 befunden hatte, daß dort einerseits zwar in § VII zu lesen sei „che debbono attribuirsi alla Commedia i quattro sensi scritturali“ (p.57), andererseits aber in § VIII bei der „applicazione [...] dei sensi teologici alla Commedia“ ein weiteres Mal „la confusione che abbiamo costatata nel Convivio, tra sensi grammaticali e sensi teologici“ anzutreffen sei – was bei NARDI einen „dubbio [...] grave e giustificato“ an der Echtheit zu begründen vermochte, denn: „l’autore del *Convivio*, accortosi a un certo momento della confusione, aveva dichiarato esplicitamente di volere attenersi all’uso dei grammatici, ed aveva rinunciato ai sensi dei teologi“ (p.60s.) –, trat dann SINGLETON 1950 mit der These auf, daß der Brief im Gegenteil eine klare Entscheidung für das Prinzip ‘theologischer Allegorie’ (von SINGLETON gleichgesetzt mit dem Typ der ‘allegoria in factis’) erkennen lasse („beyond the shadow of a doubt, the ‘allegory of theologians’“ p.79), wofür mit besonderem Nachdruck dann u.a. auch HOLLANDER eintrat (1969, p.47 u.ö., 1976a, p.65 u.ö., 1993a, lect. III, § 8, 1993b, p.85ss.). Geltend gemacht wurde hierfür außer der Wahl des Beispiels *Ps* 113,1s., dessen wörtliche Wahrheit *Cv* II, i, 7 hervorgehoben wird (aber dort nicht hindert, daß das Beispiel den anagogischen Sinn der integumentalen Kanzonen Dantes illustrieren soll), und außer der vermeintlich an Wahrheit des Litteralsinns notwendig gebundenen vierfachen Auslegung dieses Beispiels vor allem die Tatsache, daß die Träger des ‘alius sensus’ der *Commedia* als „significata per litteram“ bezeichnet werden („nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram“ *Ep* 13,20), was unter Berufung auf ein mindestens seit ■GIULIANI 1882 schicksalhaft mit der Rezeption und Textgestaltung des Briefes verknüpftes Thomaszitat (*Summa theologiae*, I, qu. 1, art. 10, resp.: „illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit“ ed. BUSA 1980, t. II, p.186c) als klarer Hinweis bewertet wurde, daß, wie bei THOMAS, ‘res significatae per litteram’ im Sinne von ‘res verae et factae’ gemeint sein müßten (von denen THOMAS die Sinnträger des ‘sensus parabolicus’ oder ‘metaphoricus’ stets sehr genau als ‘similitudines a rebus sumptae’, ‘similitudines imaginariae’, ‘similitudines fictae’ zu unterschei-

Erörterung der von manchen schon als ‘das Problem der Allegorie’ schlechthin betrachteten Frage, ob die *Commedia*, wenn überhaupt, als ‘allegoria dei poeti’ oder aber als ‘allegoria dei teologi’ einzustufen sei<sup>19</sup>, wobei dann die-

den pflegt, Belegstellen wie oben Anm. 14). Dieser Deutung hat sich auch PÉPIN 1970a, zunächst angeschlossen („Or, comme C. S. Singleton l’a observé avec une grande perspicacité, la *Lettre à Cangrande* se range sans aucun doute à l’avis de saint Thomas quand on y lit que le sens non littéral de la *Comédie* est celui qui est obtenu «par moyen des choses signifiées par la lettre»“ p.70), der hierbei verkannte, daß von „choses“ im Brief gerade nichts zu lesen steht, doch hat PÉPIN in jüngster Zeit, nach erneuter Prüfung des Briefes im Kontext der unten angeführten Terminologie HUGOS VON ST. VIKTOR, seine frühere Einschätzung als Irrtum korrigiert (PÉPIN 1997). Tatsächlich ist gerade darum, weil THOMAS auf die ‘res verae’ als Träger des ‘sensus spiritualis’ der biblischen ‘allegoria in factis’ größten Wert gelegt hat, der Ausdruck „per significata per litteram“ keineswegs thomistisch oder im Kontext der thomistischen Theorie eindeutig auf diesen Typ von Allegorie zu beziehen. Die Formulierung scheint auch sonst in voraufgegangener Theorie nicht besonders etabliert gewesen zu sein. Sie könnte aber z.B. zu Formulierungen von HUGO VON ST. VIKTOR gestellt werden, der zwar ebenfalls meistens Wert auf den Terminus ‘res’ legt, aber zuweilen auch mit „id quod ex littera significatum proponitur“ (*De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. III, PL 175,12A), „[ea] quae primo loco littera proponit“ (ibd. cap. V., 13AB), „illud primum quod significatur a littera“ (ibd. 13C) die Sinnträger vorrangig, wenn nicht ausschließlich, der ‘allegoria in factis’ beschreibt, trotzdem aber auch „id quod littera dicit“ für die Erstbedeutung der „per figuram tantum dicta“ (cap. V, 14B) bietet, und in einem Fall, der beide Arten zusammenzufassen scheint: „Sic igitur omnino aliquid dicitur et significatur a littera, et intelligendum est illud primum quod significatur a littera, ut quid per illud significetur, postea intellegatur“ (ibd. 14C). Hätte man aber die Formulierung doch zu einem Autor zu stellen, der – was bei HUGO speziell für *De scripturis* vermutet wird, m.E. dort aber nicht erkennbar ist, vgl. LUBAC II/2 (1964), p.278 – die Trennung von ‘sensus spiritualis rerum’ und erweitertem ‘sensus (metaphoricus) litteralis’ vertrat, dann z.B. zu ALBERTUS MAGNUS, der mit „id quod dicitur“ das ‘non verum’ der Parabel (*Summa theologiae*, I, tract. I, qu. 5, membr. 4, solutio, ad 1<sup>m</sup>, ed. BORGNET t.XXI (1894), p.28) und mit „[ea] quae per verba significantur“ die Sinnträger des ‘sensus metaphoricus’ beschreibt: „quandoque vero non est sensus litteralis quem verba faciunt, sed qui accipitur ex proprietatibus eorum, quae per verba significantur, in aliud relatis: quia hoc est quod scribens intendit: et secundum hoc dicimus, quod sensus metaphoricus est litteralis“ (*Commentarius in Dionysii epistolas*, Epist. IX, § 6, ad 1<sup>m</sup>, ed. BORGNET t.XIV (1842), p.995). Der Widmungsbrief schließt auch dem sich nicht an, da er sonst die „per significata per litteram“ vermittelten ‘sensus’ nicht als „allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi“ (*Ep* 13,20) bezeichnen würde. Aber die Belege können zur Klarstellung genügen, daß „per significata per litteram“ keine thomistische und keine speziell auf die ‘allegoria in factis’ verweisende Formulierung ist. Der Widmungsbrief vermeidet hier eine Festlegung, oder es kommt ihm auf den Unterschied ganz einfach nicht an.

<sup>19</sup> Die von SINGLETON (bes. 1950, 1957) vertretene Zuordnung der *Commedia* zum Prinzip ‘theologischer Allegorie’ (in factis), bei der SINGLETON im Ergebnis allerdings keine wörtliche Wahrheit des Litteralsinns, sondern eine Art ‘allegoria in factis quasi non fictis’ postuliert, hat sich am entschiedensten zueigen gemacht HOLLANDER 1969; siehe als dessen Reaktion auf die von GREEN 1957, MAZZEO 1956, LANAPOPPI 1968 u.a. zunächst gegen SINGLETON und besonders dann von SCOTT 1973 gegen HOLLANDER selbst erhobenen Einwände HOLLANDER 1976a, der seine Thesen noch einmal nachdrücklich bekräftigt, aber auch diesmal wieder von der irrigen Auffassung ausgeht, daß die scholastische und thomistische Theorie des Litteralsinns bereits Gemeingut patristischer Exegese seit AUGUSTINUS (sic!) gewesen sei (p.62s. n.50, vgl. 1969, p.22, unrichtig auch 1976, p.43s. zu HUGO VON ST. VIKTOR, dessen ‘ordo expositionis’ nach dem Schema ‘littera’-‘sensus’-‘sententia’ selbstverständlich nicht nur für „figures of speech“, sondern ausdrücklich für ‘omnis narratio’, für jede Aussage der Bibel, vorgesehen ist, *Didascalicon*, lib. VI, cap. viii-xi, PL 176,806-809, hier 806D). Siehe ferner z.B. DRONKE 1986a, dessen Darlegungen zum Verhältnis von ‘Allegory and Vision’ (p.1ss.), ‘Image and Metaphor’ (p.14ss.), ‘Symbol and Myth’ (p.24ss.) sowohl für die Vorstellung NARDIS und PADOANS von einer vom Autor real geglaubten Vision, wie auch für die Vorstellung von einer ‘symbolischen’, auf Offenheit und

sen von Dante selbst nie gebrauchten, sondern erst von der Forschung geschaffenen und mit (historisch falschem) Sinn gefüllten Begriffen längst das Gewicht einer vermeintlich authentischen Begriffsprägung Dantes zugewachsen ist<sup>20</sup>.

Wie immer man den Sinn von Dantes Hinweis auf die bei Theologen und Dichtern je unterschiedliche Auffassung letztlich deuten mag, so ist doch jedenfalls im Hinblick auf die *Commedia* zunächst einmal aufschlußreich, daß er bereits im *Convivio* eine allegorische<sup>21</sup> und dabei mehrere allegorische Sin-

---

Unausschöpflichkeit des Sinns ausgerichteten und mit 'fixed allegorical meanings' unverträglichen Anlage der *Commedia* als Dichtung eintreten und damit in bezug auf das Schriftsinnprinzip des Widmungsbriefes (und indirekt wohl auch in bezug auf das des *Convivio*) das Anliegen „rescue Dante from Dante“ (p.6) weiterverfolgen.

<sup>20</sup> Um nur einige Belegstellen anzuführen: „In his *Convivio* Dante recognizes two kinds of allegory: an 'allegory of poets' and an 'allegory of theologians'“ (SINGLETON 1950, p.78), „In a well-known passage in the *Convivio*, Dante distinguishes between the allegory of poets and the allegory of theologians“ (GREEN 1957, p.118), „that 'allegory of the poets' (in which, as *Convivio* II. I, points out, the literal sense is only a bella menzogna, 'pleasant fiction')“ (CHARITY 1966, p.203), „Dante's adaption of the techniques of fourfold exegesis – what he calls the «allegory of the theologians» – [...]“ (HOLLANDER 1976a, p.61, vgl. p.65: „But the Epistle to Cangrande states explicitly that the poem is to be understood by means of the allegory of the theologians“), „Many of the complications in interpreting the *Commedia* go back to Dante himself, in his distinction between the «allegory of theologians» and the «allegory of poets» [...]“ (ARMOUR 1981, p.60), „per non ingenerare equivoci egli distingue, in spirito abbastanza tomista, tra allegoria dei poeti e allegoria dei teologi“ (ECO 1984, p.232), „Die Differenzierung zwischen einer «allegoria dei poeti» und einer «allegoria dei teologi» und die Verquickung beider Konzepte im *Convivio*“ (LENTZEN 1985, p.169), „Dante's famous discussion of the "allegory of the poets" versus that of the theologians“ (SCHNAPP 1986, p.111), „all' 'allegoria dei teologi', che presuppone la verità degli eventi e dei personaggi dell'Antico Testamento [...], viene così sostituita l' 'allegoria dei poeti', che è tutt'altra cosa“ (D'ANDREA 1987, p.71), „quell'universo di eventi e di significati [...] che il *Convivio* definisce come «allegoria dei teologi»“ (PAOLAZZI 1989a, p.51), „La lettera a Cangrande [sic] – che spiega i quattro livelli di senso scritturale e distingue l' "allegoria dei poeti" dall' "allegoria dei teologi" –...“ (PSAKI 1989, p.273), „Dante stesso, con la sua nota contrapposizione di «allegoria dei poeti» e «allegoria dei teologi»“ (CARUGATI 1991a, p.34), „quella che in un testo precedente, il *Convivio*, aveva chiamato, in contrapposizione a quella dei poeti, «allegoria dei teologi»“ (ibid. p.35 u.ö.). Vgl. dagegen SCOTT 1995, p.36: „Dante never uses the term "allegory of the theologians": he simply tells his readers that theologians understand "questo senso" – Allegory<sup>2</sup> [d.h. den ersten der drei nicht-litteralen 'sensi'] – in a manner quite different from the way it is used by poets“.

<sup>21</sup> Die Beanspruchung eines allegorischen Dichtungsverständnisses ist zwar an sich noch nicht erstaunlich, wurde aber in der Danteforschung zuweilen so empfunden, wenn geglaubt wurde, daß die thomistische Umdeutung des übertragenen Sinns menschlicher Wortallegorie zu einem erweiterten 'sensus litteralis' („Fictiones poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus“ *Quodlibet* VII, qu. 6, art 3 [16], resp. ad 2<sup>m</sup>) als eine Art Unmöglichkeitserklärung („nega cioè alla poesia ogni possibilità di travalicare la lettera in un significato allegorico“ SIMONELLI 1967, p.220) oder Verbot poetischer Allegorie („St. Thomas clearly stated that the poets should not use allegory [...]. Dante's own position may be interpreted as a reply in the spirit of Augustinian thought to this Thomistic verdict“ SIMONELLI 1975, p.133) zu verstehen sei. Das ist unbegründet. THOMAS hat der nicht-biblischen Allegorie (und der biblischen 'allegoria in verbis') zwar den Namen vorenthalten, aber nicht den übertragenen Sinn. Und doch gibt selbst PÉPIN 1970a seinem Kapitel II.1.c ernstlich den Titel 'L'impossibilité d'une allégorie non-scripturaire', ehe er in Kapitel

ne differenzierende<sup>22</sup> Auslegung nicht allein der Bibel vorbehalten wissen wollte, sondern auch im Bereich nicht-biblischer Texte, einschließlich seiner eigenen Kanzonen, für möglich hielt<sup>23</sup>. Daß er sie nicht nur für möglich, son-

II.1.d ('Le caractère littéral du sens figuré') die einschlägigen thomistischen Aussagen und eine Erklärung dieser Aussagen nachliefert.

<sup>22</sup> Daß THOMAS VON AQUIN die Möglichkeit einer Pluralität übertragener Sinne für nicht-biblische Allegorie ausgeschlossen (und zugleich dem inspirierten biblischen Autor eingeräumt) habe, behauptet BUSNELLI: „L'Aquinate, *Quodl.* 7, a. 16, nega poi che in altre scritture fuori della Bibbia si possano distinguere quattro sensi intesi dallo scrittore, come fa Dio, ispirando l'uomo a scrivere; e però nella poesia non ammette che un solo senso non letterale, quello che Dante dice allegorico“ (■BUSNELLI/VANDELLI 1934, p.98 n. 5, wörtlich zitiert wieder von ■VASOLI/DE ROBERTIS 1988, p.114 n.4, ähnlich GILBERT 1966, p.102s.). Mit der angeführten Stelle ist *Quodlibet* VII, qu. 6, art. 3 [16] ('Utrum illi sensus inveniantur in aliis scripturis') gemeint. Die in diesem Artikel gestellte Frage wird von THOMAS verneint, soviel ist richtig. Nur sind mit 'illi sensus' keine „quattro sensi intesi dallo scrittore“ gemeint, sondern einerseits die drei im Begriff des 'sensus spiritualis' zusammengefaßten Schriftsinne, die Gott als „auctor rerum“ (art. 1, resp.) „per rerum figuras“ (art. 2, resp.) in den wahren Begebenheiten (art. 2, ad 2<sup>m</sup>) signifiziert; und andererseits der vom menschlichen Autor der Bibel „per verba“ (art. 2, resp.) oder „per similitudines imaginarias“ (art. 2, ad 1<sup>m</sup>) intendierte 'sensus litteralis'. Zum 'sensus litteralis' gehört zwar auch die prophetische Hindeutung auf Christus 'per similitudines imaginarias' (art. 2, ad 1<sup>m</sup>); und als „auctor instrumentalis“ des Geistes k a n n der Prophet auch in der Weise von den 'facta praesentia' reden, daß er zugleich die 'futura' zu signifizieren intendiert „in quantum unum est figura alterius“ (art. 1, ad 5<sup>m</sup>). Aber THOMAS hat trotzdem nicht ausdrücklich gelehrt, daß alle drei im herkömmlichen Verständnis nicht-litteralen Schriftsinne vom menschlichen Autor der Bibel intendiert werden können (sei es als multipler 'sensus litteralis', sei es als eine Art intentional mitvollzogener 'sensus spiritualis'). Und er hat auch in Artikel 3 für den menschlichen Autor nicht-biblischer Schriften (den er wohlweislich nicht dem menschlichen Autor der Bibel, sondern dem göttlichen 'gubernator rerum' opponiert) nichts über die Zahl der von ihm intendierbaren Textsinne festgelegt, sondern nur statuiert, daß dessen Verwendung von 'verba' und 'similitudines fictae' dem Typ nach nichts anderes als einen 'sensus litteralis' hervorbringen könne. Es heißt in der Responsio: „significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem“. Aber es heißt eben nicht: 'nisi sensum litteralem unum'. HOLLANDER 1976a, p.58-60 n.46, beruft sich besonders darauf, daß THOMAS in diesem Artikel dem 'argumentum primum' widerspricht („It is this claim which Thomas goes on to demolish utterly“ p.60 n.46), das da heißt: „Sensus enim spirituales in sacra scriptura accipiuntur ex quibusdam similitudinibus. sed in aliis scientiis proceditur etiam ex quibusdam similitudinibus. ergo in scripturis aliarum scientiarum possunt sensus plures inveniri.“ Aber die Erwiderung auf dieses Argument läßt die Frage der Pluralität der Sinne unberührt und läuft statt dessen wieder nur darauf hinaus, daß in solchen Schriften eben nicht die 'res', sondern nur 'similitudines' die Sinnträger sind: „Ad primum ergo dicendum, quod in aliis scientiis proceditur ex similibus argumentando; non quod ex verbis quibus una res significatur, significetur et alia res.“ Auf Abwegen, nämlich über die irrige Annahme, daß THOMAS den 'sensus spiritualis' speziell als einen dem menschlichen Autor notwendig unbewußten der Bibel vorbehalten wollte, ist auch ECO zu dem Ergebnis gekommen: „Non c'è senso spirituale nel discorso poetico e neppure nella Scrittura quando usa figure retoriche. Ma questo non significa che il senso letterale (come senso parabolico ovvero retorico) non possa essere molteplice. Il che in altri termini vuol dire, anche se Tommaso non lo dice apertis verbis (perché non è interessato al problema), che è possibile che nella poesia mondana vi siano sensi molteplici. Salvo che essi, realizzati secondo il modo parabolico, appartengono al senso letterale dell'enunciato, come è stato inteso al enunciatore“ (ECO 1984, p.231). Daß THOMAS dies stillschweigend sagen wollte, erscheint zwar ebenfalls wieder fraglich, aber er hat es zumindest nicht verneint.

<sup>23</sup> Vgl. ANDREAS VON MARCHIENNES († 1186), der in der Einleitung zu seiner Fortsetzung der *Historia regum francorum* schreibt: „Nec debet displicere litteratis, quod aliquando prodest simplicioribus

dern unter bestimmten Voraussetzungen sogar für geboten hielt, zeigen Formulierungen wie „che le scritture si possono intendere e d e o n s i esponere massimamente per quattro sensi“ (Cv II, i, 2), „e questo [sc. terzo senso] è quello che li lettori d e o n o intentamente andare appostando per le scritture ad utilidade di loro e di loro discenti“ (Cv II, i, 6). Sie richten sich als Aufforderung zwar nicht an die Gesamtheit möglicher Leser oder Hörer der „scritture“, wohl aber an den nicht nur zu einem privaten „intendere“, sondern auch zu einem öffentlichen „esponere“ qualifizierten „lettore“, dessen Rolle Dante im *Convivio* dann selber einnimmt. Es bedarf folglich nicht unbedingt des zweifelhaften Widmungsbriefes – dessen Verfasser keine entsprechende explizite Aufforderung an den Adressaten oder an potentielle Ausleger des Werkes mehr richtet, aber sich seinerseits „sub lectoris officio“ äußert –, sondern auch die Aussagen des *Convivio* können zumindest indirekt die Vermutung begründen, daß Dante eine mehrfältige allegorische Exegese – in welcher genauen Form auch immer – als ein auch der *Commedia* adäquates Auslegungsverfahren angesehen haben würde.

---

et idiotis. Nam quosdam hystoria, alios allegoria, nonnullos vero edificat moralitas. Nec legenti debent esse onerosa, si aliqua utilia quae hystoriae minus congruant reppererint inserta“ (*MGH Scriptorum* XXVI, p.204). Außerdem die bekannten, von LUBAC II/2 (1964), p.210ss. gesammelten Belege des 11./12. Jh. aus dem Bereich der Erklärung antiker heidnischer (ARNULF VON ORLÉANS, *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin*, vgl. GUTHMÜLLER 1981, p.90ss.) und christlicher Dichtung (BERNHARD VON UTRECHT und KONRAD VON HIRSAU jeweils zur *Ecloga Theoduli*, ALANUS im Prolog zu seinem *Anticlaudianus*, zu letzterem MEIER 1976, p.20, MEIER 1977, p.262s.), von denen nur KONRAD VON HIRSAU in seinem *Dialogus super auctores* (ed. HUYGENS 1955) auch auf den anagogischen Sinn eingeht, wenn er in einer allgemeinen, generell für die Werke der Scholastiker (‘auctores scholastici’ 20.25ss., p.14) geltenden Erklärung des Begriffs ‘explanatio’ zunächst eine ‘explanatio quadrifaria’ vorstellt (mit einer ersten Stufe grammatisch-lexikalischer Erklärung der ‘nuda litera’) und dann auch noch Erklärungen der Namen des dritten und vierten (biblischen) Schriftsinns anfügt: „*explanatio* in libris quadrifaria accipitur, ad *literam*, ad *sensum*, ad *allegoriam*, ad *moralitatem*. [...] *Explanatio* est ad *literam*, ubi dicitur quomodo nuda litera intelligenda sit, ad *sensum* <ubi dicitur> ad quid referatur quod dicitur, ad *allegoriam*, ubi aliud intelligitur et aliud significatur, ad *moralitatem*, ubi quod dicitur ad mores bonos excitandos colendosque reflectitur. *tropologia* est sensus spiritalis, uel moralis intelligentia, *anagoge* superior intellectus“ (27.1ss. p.18s.). Beide Systeme, von denen KONRAD nur das erste auch für die *Ecloga Theoduli* ansetzt (46.12ss. p.34), werden von ihm lediglich unverbunden – mit Doppelung oder zumindest inhaltlicher Überschneidung von ‘moralitas’ im ersten Schema und tropologischer ‘moralis intelligentia’, aber mit einer gemeinsamen rhetorischen Erklärung für ‘allegoria’, da der Schüler zu Beginn des *Dialogus* u.a. nach den Unterschieden „inter allegoriam, tropologiam et anagogem“ gefragt hatte (20.35 p.14) – nebeneinandergestellt, während Dante im *Convivio* einen profanwissenschaftlich-philosophischen ‘senso allegorico’ anstelle des allegorisch-typologischen in das Schriftsinnschema integriert. Eine explizite Beanspruchung speziell des vierfachen Modells, modifiziert oder unmodifiziert, für nicht-biblische Schriften scheint in der Zeit bis zu Dantes *Convivio* nicht belegt zu sein (vgl. aber die handschriftlichen Belege des 12./13. Jh. bei SANDKÜHLER 1967, p.45s. und ALESSIO 1987, p.38, die hierfür zu prüfen wären). Im Fall des Briefes an Cangrande ist zumindest fraglich, ob er in diesem Punkt über das *Convivio* hinausgeht oder aber dahinter zurückbleibt, da im Widmungsbrief unklar ist, ob die vierfache Auslegung des Psalmenbeispiels (§ VII), oder nur die allgemeine Unterscheidung zwischen literalem und allegorischem Sinn gemäß der inhaltlichen Differenzierung des ‘subiectum duplex’ (§ VIII) für das Verständnis der *Commedia* angesetzt werden soll (s.o. Anm. 3 und 4).



Um die Aussagen des Widmungsbriefes und des *Convivio* für die Deutung der *Commedia* angemessen gewichten zu können, scheint es allerdings ratsam, sie nicht unabhängig von der sehr spezifischen, aber im *Convivio* und in der *Commedia* nicht jeweils deckungsgleichen Publikumserwartung Dantes zu beurteilen<sup>24</sup>. Bereits im *Convivio*<sup>25</sup> zieht Dante zu Beginn des ersten Buches eine scharfe Trennlinie zwischen jenen wenigen, von ihm als „beati pochi“ apostrophierten Zeitgenossen einerseits, die dem Menschen aufgrund seiner Vernunftanlage eingeborenen Drang nach Wissen („scienza“) nachgegeben und durch gelehrte Studien sich einen Platz an jenem erhabenen Tisch verschafft hatten, an dem man das ‘Brot der Engel’<sup>26</sup> speist<sup>27</sup>, sowie andererseits

<sup>24</sup> Zu Dantes Publikumserwartung siehe GMELIN 1951, AUERBACH 1954, SPITZER 1955, AUERBACH 1958, p.225-231, PETRONIO 1965, SIMONELLI 1980, SIMONELLI 1984, AHERN 1992, LANSING 1992, DURLING 1992, KAY 1992b.

<sup>25</sup> Das folgende skizziert und kontrastiert die Publikumserwartung im *Convivio* und in der *Commedia*, übergeht jedoch die Vorgeschichte seit der *Vita Nuova*, wo Dante ebenfalls schon zwischen befähigten und minder befähigten Rezipienten (vgl. *Vn* 19,22, *Vn* 38,5) und in Verbindung damit auch zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten des Textverständnisses (vgl. *Vn* 14,14, *Vn* 41,9) hierarchisch unterscheidet. Während aber das *Convivio* erstmals eine Elite beschreibt (wenn auch selber noch nicht als Leser des Werkes adressiert), bei der Schulung in den lateinischen Wissenschaften notwendige Voraussetzung ihrer spezifischen Kompetenz ist, benennt die *Vita Nuova* als bevorzugte Minderzahl die vielerörterten „fedeli d’Amore“ (*Vn* 3,9; vgl. *Vn* 7,7, *Vn* 8,7, *Vn* 14,14, *Vn* 32,4), womit einerseits die herausragenden und selbstverständlich bis zu einem gewissen Grad auch im lateinischen Schrifttum versierten Vertreter der volkssprachlichen Amordichtung („famosi trovatori“ *Vn* 3,9) mit GUIDO CAVALCANTI an der Spitze („mio primo amico a cui io ciò scrivo“ *Vn* 30,3) gemeint sind, andererseits anscheinend aber auch die mit einem „intelletto d’amore“ (*Vn* 19,4 v.1) begabten „donne“ („ma solamente [...] coloro che sono gentili e che non sono pure femmine“ *Vn* 19,1), bei denen die Voraussetzung lateinischer Schulung gerade nicht gemacht werden kann, und die trotzdem nicht – oder zumindest nicht explizit – als minder qualifizierte Gruppe abgegrenzt werden (vgl. AHERN 1992, p.12s.). Ohne ausdrückliche Benennung der qualifizierenden Merkmale der ‘happy few’ unterscheidet Dante dann noch einmal in der später für den zweiten Traktat des *Convivio* ausgewählten Kanzzone «*Voi che ’ntendendo*» (entstanden wohl nicht nach 1294) bzw. in deren Tornada zwischen einer Minderzahl verständiger Rezipienten einerseits und einer nicht primär adressierten, aber zumindest am Rande ironisch noch berücksichtigten Gruppe geistig überforderter Rezipienten andererseits, deren Rezeption sich auf den ästhetischen ‘diletto’ beschränken muß: „Canzone io credo che saranno radi / color che tua ragione intendan bene, / tanto la parli faticosa e forte. / Onde, se per ventura elli adivene / che tu dinanzi da persone vadi / che non ti paian d’essa bene accorte, / allor ti priego che ti riconforte, / dicendo lor, diletta mia novella: «*Ponete mente almen com’io son bella*»“ (Cv II, Canz. v.53-61, vgl. Cv II, xi). Indem Dante diese Gruppe zumindest einer ästhetischen Würdigung für fähig hält, markiert er bereits einen Unterschied gegenüber der Haltung der mit elitärer Ausschließlichkeit nur an ein verständiges Publikum gerichteten Kanzzone CAVALCANTIS «*Donna me prega*», die hier einmal mehr als Vorbild und Gegenbild gedient hat („Tu puoi sicuramente gir, canzone, / là ’ve ti piace, ch’io t’ho sì adornata / ch’assai laudata sarà tua ragione / da le persone c’hanno intendimento: / di star con l’altre tu non hai talento“, vv.70-75, ed. CONTINI 1960, t.II, p.522-529, p.529). Und indem er «*Voi che ’ntendendo*» dann im *Convivio* zur Kommentierung auswählt, vollzieht er einen weiteren Schritt und erschließt dem breiteren Publikum schließlich auch die „ragione“ seiner Dichtung.

<sup>26</sup> Vgl. NARDI 1940, 1965; A. MELLONE, Art. «*pane — P. degli angeli*», in: ED IV (1973), p.266s.; zur allgemeinen Geschichte des Brotmotivs im Bereich der Bibelexegese K. LANGE 1966, SPITZ 1972, p.79ss., p.158ss.

jener Mehrzahl der von ihm als „miseri“ beklagten Zeitgenossen, die dies aus den verschiedensten Gründen – genannt werden die Übernahme von Pflichten im familiären oder öffentlichen Leben („la cura familiare e civile“), ungünstige Lage des Wohnortes sowie Faulheit, Geisteskrankheit und Börsartigkeit – nicht vermocht hatten und deshalb zumeist schon aus Mangel an Lateinkenntnissen in Hinsicht auf ihre geistige Nahrung genötigt waren, wie Dante schreibt, sich wie das Vieh auf der Weide an ‘Gras und Eicheln’ zu laben<sup>27</sup>. Im *Convivio* stilisiert sich Dante noch als einen Mittler zwischen beiden Gruppen, der einige Brosamen unter jenem Tisch, an dem man das ‘Brot der Engel’ speist, aufgelesen habe und diese nun seinerseits in Form eines volks-sprachlichen Kommentars zu seinen Kanzonen<sup>29</sup> der breiten Menge auf-tischen wolle<sup>30</sup>, wobei zu diesem Gastmahl Dantes außer den Geisteskranken und den

<sup>27</sup> Cv I, i, 1 und 7, vgl. 10; diese „beati pochi“ sind nicht etwa gleichzusetzen mit den lateinkundigen „litterati“, sondern bilden auch unter ihnen nur eine extreme Minderheit, der laut Dante unter den lateinkundigen Zeitgenossen in Italien nur einer von tausend angehört, weil seiner Auffassung nach die übrigen ihre gelehrten Fähigkeiten aus Habgier dem Erwerb weltlicher Güter dienstbar gemacht und dadurch jene „nobilitate d’animo“ eingebüßt hatten, der die Begierde nach dem ‘Brot der Engel’ entspringt (Cv I, ix, 2).

<sup>28</sup> Cv I, i, 2-6 und 8, vgl. die von DE BONFILS TEMPLER 1987b, p.87 angeführte Parallele aus WILHELM VON CONCHES, *Glosae super Timaeum Platonis*, CXXXII (ed. É. JEAUNEAU, Paris 1965, p.232): „Et nota quod hanc penam predicat negligenti doctrinam et non carenti doctrina: multi enim sunt qui carent, vel quia non sunt vel in loco vel in regione convenienti ad hoc, vel quia conditio sua non patitur ut servi vel captivi, vel fortuna ut sunt pauperes“. Als Quelle für Dante näherliegend und auch durch genaue sprachliche Parallelen indiziert ist jedoch der von ■AGENO 1995, p.2 zu l.12-13 angeführte Passus aus der *Summa contra gentiles* (I, iv, 23) von THOMAS VON AQUIN, der als Hinderungsgründe die ‚complexionis indispositio‘, die ‚necessitas rei familiaris‘ und die ‚pigritia‘ anführt. Lediglich die Ungelegenheit des Ortes („lo difetto del luogo dove la persona è nata e nutrita“ Cv I, i, 4) wird von THOMAS an dieser Stelle nicht genannt.

<sup>29</sup> Dante bezeichnet im *Convivio* auch seine Kanzonen schon als Speise („vivanda“), die er zu den Füßen der „beati pochi“ aufgelesen, und durch deren Weitergabe er bei den „miseri“ das Verlangen nach solcher Speise erst geweckt habe (Cv I, i, 10); zu dieser ‘Speise’ reicht das *Convivio* das ‘Brot’ eines wörtlichen und allegorischen Kommentars, weil die Kanzonen wegen ihrer Dunkelheit („aveano d’alcuna oscuritate ombra“) von einigen nur in ihrer äußeren „bellezza“ und nicht auch in ihrer „bontade“ genossen werden konnten (Cv I, i, 14-15, s.o. Anm. 27). Zu dieser Auffassung von ‘vivanda’ und ‘pane’ siehe Deutungen von ‘(Wachtel-)Fleisch’ und ‘Manna’ als Figur für Litteralsinn und allegorischen Sinn in der Exegese des Exodus (Ex 16,8), wie z.B. bei PETRUS RIGA, *Aurora, Liber Exodus*, vv.279ss.: „Dantur eis carnes in uespere mannaque mane, / Scripturamque sacram signat uterque cibus: / Est caro carnalis te pascens littera; panis, / Cum pascunt animam mystica uerba tuum [lies: tuam]. / Carnes precedunt, sequitur man: littera primo / Sola patet, sensus mysticus inde nitet. / [...] Manna dabat uarium gustantis in ore saporem: / Sic sensu uario scripta beata fluunt“ (ed. BEICHNER 1965, t. I, p.102).

<sup>30</sup> Zur Rahmenfiktion des Gastmahls seit der Antike siehe CURTIUS 1948, p.144-146 (‘Speisemeta-phern’), daran anknüpfend BEC 1984, die jedoch beide die Tradition des Gastmahlmotivs im Bereich der Biblexegese und Predigt zu wenig berücksichtigen. Aus dem Bereich der Predigt läßt sich z.B. eine von J. CHÂTILLON edierte Sammlung viktorinischer Predigten (CCCM 30) anführen, von denen mehrere Texte WALTER VON ST. VIKTOR (Nachfolger RICHARDS im Priorat 1173-1180) zugeschrieben werden können, während die übrigen jedenfalls in seinem näheren Umkreis entstanden sind. Zu Beginn einer Marienpredigt WALTERS heißt es: „Quotiens sermo fit de uirgine uirginum, domina angelorum, regina coeli, genitrice Dei, quicquid excellentius, quicquid sublimius, quicquid delectabilius et iocundius pot-

Bösartigen jeder Bedürftige und zugleich Begierige geladen ist, auch die Faulen, die sich allerdings mit einem Platz *u n t e r* seinem Tisch begnügen sollen<sup>31</sup>. Im *Convivio* spricht Dante also noch nicht die „beati pochi“ selber als erwartete Leser an, sondern nur die minder qualifizierte Mehrzahl der Zeitgenossen, die auf die vermittelnde Instanz eines volkssprachlichen Textkommentars angewiesen waren. In der *Commedia* dagegen rechnet er dann ausdrücklich mit beiden Gruppen von Lesern zugleich, wie die Publikumsanrede

---

est excogitari uel lingua exprimi debet dici ad ipsius laudem et honorem et ad fidelium excitandam deuotionem. Ego quidem, ut uerum fatear, nec dignus sum gloriosum ispius nomen ore polluto nominare. Insuper, «pauper ego sum et mendicus» [vgl. *Ps* 39,18], «indigens pane» [vgl. *II Rg* 3,29; *Prv* 12,9]. Non est enim panis in domo mea, non habeo panem integrum, panem candidum et sapidum, dulcem et suauem, quem uobis apponam, quo uos satiem. Tamen, quia michi iniunctum est ut uobis loquar, de fragmentis reliquiarum quae collegi de mensis diuitium [vgl. *Mt* 15,27; *Lc* 16,19ss.] uobis apponam“ (*CCCM* 30, p.122). Durch die Selbststilisierung als Bettler, der den Gästen in seinem ärmlichen Haus nur Brosamen aufstischen kann, die er selbst anderweitig unter den Tischen der Reichen aufgelesen hat, vollzieht der Prediger hier eine Geste der Bescheidenheit nicht nur vor dem Gegenstand seiner Predigt, der Gottesmutter, sondern auch vor den Gästen bzw. Hörern selbst, wie es nachdrücklicher noch der anonyme Verfasser einer anderen Predigt derselben Sammlung tut: „Fratres, iam saepe experti estis quoniam hoc genus loquendi nondum attigi. Hinc conturbatur cor meum quotiens hoc michi iniungitur officium. Sum etenim imperitus sermone et impeditoris linguae; laboro in discendo. Insuper uos iam saturati estis, iam pleni estis, iam diuites facti estis in omni uerbo. Vobis magna copia uerborum, michi magna penuria. Ideo uobis loqui pertimesco, quia «anima saturata calcabit fauam» [vgl. *Prv* 27,7]. Si quid autem collegi de micis cadentibus de mensis diuitum [vgl. *Mt* 15,27; *Lc* 16,21], illud apponere famelicis pauperibus, esurientibus et sitientibus ratio docet, quia «anima esuriens» amara «pro dulci sumet» [vgl. *Prv* 27,7]. Vos autem, fratres, quibus donauit Deus sermonem sapientiae et scientiae, memores estote quoniam «regnum Dei» non est in sermone, sed «in uirtute» [vgl. *I Cor* 12,8], ideoque magis opus est exemplo sanctitatis quam uerbo praedicationis“ (ibid. p.283). Von einer solchen Geste der Bescheidenheit findet sich im *Convivio* bei Dante, dessen Grundhaltung vielmehr die der barmherzigen Kondeszenzenz ist, allenfalls noch eine Spur: „Li quali [sc. conuitati] priego tutti che se lo conuivio non fosse tanto splendido quanto conviene alla sua grida, che non al mio volere ma alla mia facultade imputino ogni difetto: però che la mia voglia di compita e cara liberalitate è qui seguace“ (*Cv* I, i, 19, vgl. I, x, 1).

<sup>31</sup> *Cv* I, i, 9-13; das Zielpublikum des *Convivio* wird im neunten Kapitel des ersten Buches auch näher noch spezifiziert als „principi, baroni, cavalieri e molt'altra nobile gente, non solamente maschi ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari, e non litterati“ (*Cv* I, ix, 5), unter denen sich jedoch als uncharakteristische Ausnahme der eine oder andere 'litterato' mit Lateinkenntnissen befinden könne (*Cv* I, ix, 8-9). SIMONELLI 1980, p.48ss. und 1984, p.44s., die für Dantes soziologische Sicht der gesellschaftlichen Hierarchie im *Convivio* die Trias von Nähr-, Wehr- und Lehrstand ('laboratores, bellatores, oratores') als Bezugssystem ansetzt (ohne Berücksichtigung der platonischen Trias „mercari, militare ac regere“ *Dve* II, i, 7), meint, daß außer dem Lehrstand auch der Nährstand aus dem Zielpublikum des *Convivio* ausgegrenzt gewesen sei, da Dante den „popolari persone... occupate dal principio della loro vita ad alcuno mestiere“ den „lume della discrezione“ abspricht (*Cv* I, xi, 3ss.) und an anderer Stelle erklärt: „... solo in quelle parti [sc. mondare intendo] dove le spighe della ragione non sono del tutto sorprese: cioè coloro dirizzare intendo ne' quali alcuno lumetto di ragione per buona loro natura vive ancora; ché delli altri tanto è da curare quanto di bruti animali: però che non minore maraviglia mi sembra ridurre a ragione <quelli in cui è ragione> del tutto spenta, che ridurre in vita colui che quattro di è stato nel sepolcro“ (*Cv* IV, vii, 4). Auch wenn das *Convivio* zweifellos eine gesellschaftlich sowie vor allem in ihren geistigen Interessen und potentiellen Fähigkeiten höher stehende Schicht als Publikum visiert, bleibt aber zu beachten, daß Dante auch diese 'nobili' aufgrund ihrer gewohnten „bestiale pastura“, „pastura del vulgo“, als „miseri“ apostrophiert und auch ihnen den Vergleich mit der Tierwelt nicht erspart (*Cv* I, i, 8-10).

im zweiten Gesang des *Paradiso* zeigt. Denn dort rät er der Mehrzahl seiner Leser oder richtiger Zuhörer („O voi che siete [...] / desiderosi d'ascoltar“ *Pd* 2,1s.) von der weiteren Lektüre des *Paradiso* ab, weil sie dem Erzähler wegen ihrer unzureichenden geistigen Ausstattung – nämlich als Reisende „in picciolletta barca“ (*Pd* 2,1) – möglicherweise nicht mehr folgen, sondern auf Abwege geraten könnten, während er eine Minderzahl von „altri pochi“ (*Pd* 2,10), die ihren Hals bereits frühzeitig („a tempo“ *Pd* 2,11) nach dem ‘Brot der Engel’ gereckt hatten („al pan de li angeli, del quale / vivesi qui ma non sen vien satollo“ *Pd* 2,11s.), ausdrücklich einlädt, weiterhin im Kielwasser des Erzählers zu bleiben<sup>32</sup>. Was Dante mit der biblischen Metapher vom ‘Brot der Engel’ jeweils gemeint hat, läßt sich anhand der im zweiten Buch des *Convivio* gegebenen Auslegung des zehnstufigen Himmelssystems auf das System der Wissenschaften sehr allgemein umschreiben als das Lehrwissen der sieben Artes, der Physik/Metaphysik, der Ethik und der diese als neun gezählten Wissenschaften wie Mägde in ihren Dienst nehmenden Theologie (*Cv* II, xiii-xiv). Wissen dieser Art ist es, das Dante bereits im *Convivio*, wenn auch dort – soweit das Werk ausgeführt wurde – noch vorwiegend aus dem Bereich der profanen Wissenschaften, dem unterweisungsbedürftigen Publikum zu vermitteln versucht hatte, während er es in der *Commedia* dann nicht mehr nur weiterhin zu vermitteln trachtet, sondern bei einer Minderzahl bereits unterwiesener Leser in besonderem Maße auch schon als gegeben voraussetzt. Zu-

---

<sup>32</sup> Wenn Dante sich in der *Commedia* an die Spitze der „altri pochi“ setzt, während er im *Convivio* noch beschrieben hatte, daß er zu den Füßen der „beati pochi“ die Brosamen ihrer Lehre aufgelesen habe, dann macht dies deutlich, daß er sich mittlerweile selbst als einen der „beati pochi“, und zwar nicht als einen der geringsten von ihnen, verstand. Nicht nur in der Brotmetapher und der Differenzierung der ‘Vielen’ und der ‘happy few’ knüpft Dante in der Publikumsanrede des *Paradiso* motivisch an das *Convivio* an, sondern auch die Schifffahrtsmetapher ist im *Convivio* bereits, wie SAROLLI 1966, p.108 hervorhebt, vorgegeben und wird dort – in nicht sehr kohärenter Verknüpfung mit dem Brot- und Gastmahlmotiv –, am Anfang des zweiten Buches der Darlegung der allegorischen Kommentarmethode vorangestellt: „Poi che proemialmente ragionando, me ministro, è lo mio pane <nel>lo precedente trattato con sufficienza preparato, lo tempo chiama e domanda la mia nave uscir di porto; per che, dirizzato l’artimone della ragione all’ora del mio desiderio, entro in pelago con isperanza di dolce cammino e di salutevole porto e laudabile nella fine della mia cena. Ma però che più profitabile sia questo mio cibo, prima che vegna la prima vivanda voglio mostrare come mangiare si dee“ (*Cv* II, i, 1). Daß in der *Commedia* mit den „altri pochi“, sofern man sie aufgrund dieser motivischen und inhaltlichen Parallelen also tatsächlich mit den im *Convivio* beschriebenen „beati pochi“ gleichzusetzen hat, nur eine Elite unter den lateinkundigen Zeitgenossen, und nicht etwa deren Gesamtheit, und schon gar nicht eine Elite unter den nur der Volkssprache kundigen Zeitgenossen gemeint sein kann, ist eigentlich evident, wird aber in der Forschung immer wieder übersehen und auch von PETRONIO 1965 in dessen Kritik an AUERBACH nicht klargestellt, wenn er einerseits zwar die „altri pochi“ deutet als „coloro che siano ben esperti di teologia, in quanto a questa scienza, cibo degli angeli, si sono rivolti fin dagli anni giovanili“ (p.99), dann andererseits aber aus der im *Convivio* vorgetragenen Kritik an der Mehrzahl der „litterati“ abzuleiten scheint, daß Dante sich von den „litterati“ überhaupt abgewandt und einer kultivierten Gruppe nicht notwendig lateinkundiger Leser zugewandt habe (vgl. PETRONIO p.103).

mindest für das *Inferno* und *Purgatorio* geht die gleichzeitige Erwartung beider Gruppen oder Typen von Lesern aus der Publikumsansprache im zweiten Gesang des *Paradiso* hervor. Aber auch im *Paradiso* selbst dürfte diese Erwartung noch weiterhin fortbestanden haben, da Dante wohl kaum ernstlich davon ausging, daß die Mehrzahl seiner Leser geneigt sein könnte, sich als Leser „in piccioletta barca“ angesprochen zu erkennen und deshalb im eigenen Interesse tatsächlich auf die Lektüre des *Paradiso* zu verzichten.

Aus dieser Publikumserwartung Dantes lassen sich für die Interpretation der *Commedia* mehrere Konsequenzen ableiten, nicht zwar als schon zwingende Schlußfolgerungen, wohl aber als aus Gründen hermeneutischer Vorsicht geboten erscheinende Annahmen:

- 1) Dantes explizite Erwartung unterschiedlich befähigter Gruppen oder Typen von Lesern läßt es nicht sinnvoll erscheinen, das Problem der Allegorie in der in der Forschung üblichen Weise zu stellen als die Frage, ob Dante von ‘dem’ Leser oder von ‘den’ Lesern der *Commedia* eine mehrfältige allegorische Auslegung erwartet habe; sondern es ist davon auszugehen, daß er eine derartige Deutung eigentlich nur, wenn überhaupt, von den entsprechend vorgebildeten „altri pochi“ erwartet haben kann.
- 2) Da die Aussagen zum mehrfachen Schriftsinn sich im *Convivio* ganz ausdrücklich und im Widmungsbrief zumindest allem Anschein nach jeweils an Adressaten ohne besondere Vorkenntnisse auf dem Gebiet allegorischer Textauslegung wenden, darf man sich von diesen Aussagen noch keine Anleitung zur praktischen Bewältigung einer solchen Auslegung versprechen. Die erforderlichen Wissens- und Verständnisvoraussetzungen sind vielmehr in denjenigen Quellen der „altri pochi“ zu suchen, die Dante als das ‘Brot der Engel’ umschreibt.
- 3) Dantes hierarchisierende und kritisch wertende Unterscheidung zweier ungleich befähigter Typen erwarteter Leser legt es nahe, in der *Commedia* mit gezielten Strategien der Führung des Lesers zu rechnen, die es dem Autor gestatten könnten, das Urteilsvermögen und Vorwissen des Lesers auf die Probe zu stellen, um diesem das seinen Fähigkeiten je gemäße – d.h. vorwiegend litterale oder aber auch mehrfältige allegorische – Niveau des Textverständnisses zuzuweisen.

**Ad 1) Das Zielpublikum der Allegorie:** Die Publikumsansprache des *Paradiso* ist nicht notwendigerweise auf das Problem der Allegorie zu beziehen. Man kann sie ohne weiteres auch in der üblichen Weise so verstehen, daß die gesteigerte Schwierigkeit der Lehrgespräche im *Paradiso* ein doktrinäres Vorwissen des Lesers erforderte, ohne das es zu Fehlinterpretationen der expliziten Lehraussagen und damit zu doktrinären Irrtümern kommen konnte, denen Dante durch seine Warnung an die Adresse der Leser „in piccioletta barca“ vorbeugen wollte. Aber die Publikumsansprache zeigt doch jedenfalls, daß seine hierarchisierende Sicht des erwarteten Publikums in der *Commedia* fortbesteht, und dann scheint es empfehlenswert, sich auch und gerade dann auf diese Publikumserwartung einzustellen, wenn man der Frage der allegorischen Deutbarkeit des Textes nachgehen will. Denn wenn Dante angeblich

glaubte, der Mehrzahl seiner Leser/Zuhörer noch nicht einmal die Lektüre – und das heißt auch: noch nicht einmal den Litteralsinn, das dichterische und erzählerische ‘cantare’ (*Pd* 2,3) – des *Paradiso* zumuten zu dürfen, dann ist nicht anzunehmen, daß er solchen Lesern „in piccioletta barca“ im *Paradiso* oder sonst in der *Commedia* sogar eine mehrfältige allegorische Exegese zutraut haben würde<sup>33</sup>. Insoweit seine Publikumserwartung eine Hierarchie unterschiedlich befähigter Rezipienten vorsieht, scheint sie vor dem Hintergrund jener gängigen christlichen Vorstellungstradition zu sehen zu sein, die gerade im Bereich der Bibelexegese ihren Ort hatte und dort herkömmlich im Rückgriff auf die paulinische Metapher von den beiden Speisen – Milch des Litteralsinns für die Anfänger (‘parvuli’), feste Nahrung des allegorischen Sinns für die Fortgeschrittenen (‘perfecti’) – formuliert wurde<sup>34</sup>. Dante selbst hat in *De monarchia* (III, iv, 6) unter Berufung auf Augustinus erklärt, daß man in bezug auf den ‘sensus mysticus’ der Bibel zwei Fehler begehen („dupliciter errare“) könne, wenn man ihn nämlich da suche, ‘wo es keinen gibt’ („quaerendo ipsum ubi non est“), oder wenn man ihn anders auslege, ‘als man soll’ („accipiendo aliter quam accipi debeat“). Er hat es jedoch nicht als Fehler bezeichnet, einen ‘sensus mysticus’ da, wo es ihn gibt, n i c h t zu suchen und nicht auszulegen, sondern das eigene Verständnis auf den Litteralsinn zu beschränken. Eben dies galt in der christlichen Tradition auch nicht als Fehler, sondern nur die Verabsolutierung des Litteralsinns und das Leugnen eines ‘sensus mysticus’ der Bibel wurde als exegetische und moralische Fehlhaltung verurteilt<sup>35</sup> und dann seit Origenes besonders den Juden vorgeworfen<sup>36</sup>, wäh-

<sup>33</sup> Das ist insofern einzuschränken, als die beiden Apostrophen „O voi ch’avete li ’ntelletti sani, / mirate la dottrina che s’asconde / sotto ’l velame de li versi strani“ (*If* 9,61-63) und „Aguzza qui, lettore, ben li occhi al vero, / ché ’l velo è ora ben tanto sottile, / certo che ’l trapassar dentro è leggero“ (*Pg* 8,19-21) jeweils explizite Aufforderungen zur allegorischen Deutung enthalten. Die erste, plziert zwischen der Schilderung der drei Furien und der Beschreibung der Ankunft des „messo celeste“, könnte allenfalls rückblickend von der Publikumsanrede des *Paradiso* her speziell auf jene bevorzugte kleinere Leserguppe bezogen werden, die ihren ‘intelletto sano’ durch frühzeitige Hinwendung zum Brot der Engel bereits unter Beweis gestellt hatte (zum Begriff des ‘intelletto sano’ siehe *Cv* IV, xv, 10ss.). Die zweite Apostrophe, die der Schilderung der Ankunft der beiden Wächterengel im Fürstental des *Purgatorio* vorangestellt ist, scheint dagegen tatsächlich denjenigen Leser aus dem breiteren Publikum anzusprechen, der auf einen besonders leicht erfaßbaren allegorischen Sinn angewiesen ist und selbst auf einen solchen noch eigens hingewiesen werden muß. Bezeichnenderweise hat sich weder an der einen noch an der anderen Stelle in der Forschung ein Konsens über die je zu entdeckende „veritate“ herstellen lassen.

<sup>34</sup> Vgl. *Hbr* 5,12ss. und *I Cor* 3,1ss., zur ‘Metaphorik der Gradation’ allgemein K. LANGE 1966, p.83ss. und SPITZ 1972, p.158ss.; zur Transposition dieser bibelexegetischen Vorstellungsweise in den Bereich der Dichtung und Dichtungslegung bei ALANUS siehe MEIER 1977, p.264ss. Zur Ausprägung ähnlicher, aber weniger von moralischen Werturteilen getragenen Vorstellungsweisen in der arabischen Philosophie und Theologie siehe LUCCHETTA 1971.

<sup>35</sup> Vgl. CREMASCOLI 1988, p.161, der zitiert aus HUGO VON ST. VIKTOR, *In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX*, praef.: „Mihi vero simili culpae subiacere videntur vel qui in sacra Scriptura mysti-

rend der aus Einsicht in die Begrenztheit der eigenen Fähigkeiten vollzogene (oder zumindest vorläufig vollzogene) Verzicht auf eine über den 'einfachen' Litteralsinn hinausgehende allegorische Deutung als die den 'parvuli' durchaus gemäße Haltung angesehen wurde<sup>37</sup>. Wenn dies für die *Commedia* ebenfalls gelten kann, so ist dort folglich zu unterscheiden zwischen der Mehrzahl jener 'parvuli' „in piccioletta barca“, die sich dem Litteralsinn anvertrauen sollen – zumindest bis zum Beginn des *Paradiso* –, und der Minderzahl jener „altri pochi“, die sich die Suche nach dem 'sensus mysticus' und dessen richtige Auslegung zutrauen dürfen.

**Ad 2) Hermeneutische Aussage und exegetische Praxis:** Bereits in der patristisch-mittelalterlichen Tradition vor Dante wurde in hermeneutischen Traktaten über allegorische Auslegung nur bedingt, noch viel weniger aber in definitionsartigen Distinktionen der Schriftsinne das für die exegetische Praxis grundlegende Sach- und Methodenwissen beschrieben, das im wesentlichen auch nicht durch ein Studium solcher meta-exegetischer Aussagen, sondern nur auf dem Weg praktischer Nachahmung autoritativer exegetischer Vorbilder zu erwerben war<sup>38</sup>. Den wenigen Ausführungen zu diesem Thema, die das *Convivio* und der Widmungsbrief bieten, darf man schon darum nicht abverlangen, was auch elaboriertere hermeneutische Traktate oder Prologtexte nicht vermitteln konnten, sondern erst den allegorischen Textkommentaren selbst als Zeugnissen der tatsächlich geübten Auslegungspraxis zu entnehmen ist, nämlich eine zureichende Anschauung von den spezifischen Verständnisvoraussetzungen, die im Bereich allegorischer Textauslegung traditionell in Anwendung kamen und insofern auch für eine Dichtung, wenn sie im Hinblick auf eine solche Auslegung gestaltet wurde, konstitutiv werden konnten. Im Fall des *Convivio* gebietet es überdies dessen explizite Hinwendung zu einem wissenschaftlich unvorgebildeten Publikum, die diesem Publikum zugedachten lehrhaften Aussagen zum Thema allegorischer Auslegung nicht (oder nicht ohne sehr genaue Rücksicht auf ihre Funktion) im Sinne einer Stellung-

---

cam intelligentiam et allegoriam profunditatem vel inquirendum pertinaciter negant, ubi est, vel opponendam superstitione contendunt, ubi non est“ (*PL* 175,115, vgl. SMALLEY 1952, p.100s.)

<sup>36</sup> Vgl. K. LANGE 1966, p.89s.; SPITZ 1972, p.160s.

<sup>37</sup> Die Tornada zur zweiten Kanzone des *Convivio* geht womöglich noch einen Schritt weiter, wenn sie den geistig überforderten Rezipienten nicht den Verzicht speziell auf eine allegorische Deutung, sondern unbestimmter und insofern vielleicht umfassender noch den Verzicht auf einen inhaltlichen Nachvollzug der „ragione“ dieser Kanzone – womit offenbar auch schon das Verständnis des Litteralsinns gemeint ist (vgl. Cv I, i, 18 die Formulierung „l'una ragione e l'altra“ für die beiden Bereiche der „litterale istoria“ und der „allegorica esposizione“) – anheimstellt und statt dessen bittet, dann wenigstens die 'bellezza' – die sprachlich-rhetorische und musikalische Fügung – der Kanzone mit Wohlgefallen zu betrachten, s.o. Anm. 25.

<sup>38</sup> Zur allgemeinen Problematik siehe MEIER 1976, p.3, sowie die Kritik von MEIER 1977 an OCHSENBEINS Versuch einer praktischen Umsetzung der hermeneutischen Aussagen im Prolog des *Anticlaudianus*.

nahme zu Grundfragen der Allegorese zu deuten und sie schon gar nicht im Sinne einer Anleitung zur selbständigen Handhabung der vorgeführten Methode zu interpretieren. Zwar spricht Dante an der fraglichen Stelle des *Convivio* beiläufig auch von den Aufgaben der „lettori“, womit er jedoch die allgemeinen Obliegenheiten des Lektors (d.h. dessen, der einen Text vorträgt und erklärt) und damit sein eigenes Vorgehen im *Convivio* deutlich machen, und nicht auch die „discenti“ des *Convivio* im Handumdrehen zu „lettori“ qualifizieren will. Der von Dante selbst zurückgelegte Bildungsweg von der Weide der „miseri“ hin zum erhabenen Tisch – oder, wie es im *Convivio* noch heißt: zu den Füßen (Cv I, i, 10) – der „beati pochi“ ist in jedem Fall so weit und mit einem so großen Maß an Eigeninitiative verbunden, daß heutige Forschung sich die Mühe, ihn ihrerseits zu gehen, schwerlich von den wenigen Sätzen, die das *Convivio* in seinen allgemeinen Aussagen über mehrfachen Schriftsinn bereitstellt, abnehmen lassen kann. Ähnlich verhält es sich dann auch mit dem Widmungsbrief<sup>39</sup>, sofern dieser überhaupt als ein Text Dantes anzusehen ist. Zwar ist der Brief im Unterschied zum *Convivio* in lateinischer Sprache verfaßt, die der Adressat vielleicht auch ohne die Hilfe der Notare an seinem Hof verstehen konnte. Und er widmet ihm außerdem das *Paradiso*, das – nach Ausweis der Publikumsansprache – eigentlich nur für die „altri pochi“ bestimmt war. Aber er leitet ihn nicht dazu an und fordert ihn nicht dazu auf, das *Paradiso* selbständig auszulegen, sondern bietet ihm ‘sub lectoris officio’ eine Einführung in das Werk sowie eine litterale Erklärung der Anfangsverse und bricht diese Erklärung dann ab mit dem Ausdruck der Hoffnung, die ‘expositio’ bei anderer Gelegenheit fortführen zu können. Aufgrund seiner Stellung im politischen Leben reiht sich Cangrande eben jenen – gesellschaftlich durchaus hochgestellten – „miseri“ ein, die aufgrund ihrer Übernahme von öffentlichen Ämtern die wissenschaftlichen Segnungen der ‘vita contemplativa’ entbehren mußten, und denen Dante deshalb schon im *Convivio* einiges von diesen Segnungen mitzuteilen versucht hatte, nur daß Cangrande – von dem im übrigen nicht überliefert ist, daß er literarische, philosophische oder gar theologische Neigungen gehabt hätte<sup>40</sup> – eine Art Privatvorlesung und diese

<sup>39</sup> Die Rezeptionsbedingungen des Briefes am Veroneser Hof und die Erwartungen, die Dante mit einem solchen Schreiben verbunden haben könnte, versucht ■RICKLIN 1993, p.XXVIIss. einsichtig zu machen.

<sup>40</sup> DI SALVO 1988, der die Porträtierung Cangrandes in den Werken des FERRETUS VON VICENZA (*De Scaligerorum origine poema* über die Zeit bis 1311, *Historia rerum in Italia gestarum* über die Zeit bis 1318) untersucht, faßt den Befund zusammen wie folgt: „Le sue caratteristiche e le sue qualità si individuano tutte nell’ambito militare. Condottiero tipicamente ritratto mentre arringa i suoi uomini di lanciarsi all’attacco alla loro testa, Ferreto mostra lo Scaligero pressoché soltanto sul campo di battaglia o intento nell’organizzare e dirigere operazioni belliche“ (p.129). Zu Dante und Cangrande siehe die Beiträge des Sammelbandes \*DANTE E LA CULTURA VENETA... (1966, hier bes. R. MANSELLI, *Cangrande ed il mondo ghibellino nell’Italia settentrionale alla venuta di Arrigo VII*, p.39-49; Pier G. RICCI,



außerdem in lateinischer Sprache erhält. Die im Einführungsteil des Briefes gemachten Aussagen zum mehrfachen Schriftsinn gehen auch, so weit sie sich auf die Bibel selber beziehen, nicht über elementare Feststellungen hinaus, wie sie Dante schon den Lesern des *Convivio* zugemutet hatte, während sie in der Beziehung auf den Text der *Commedia* nicht einmal deutlich erkennen lassen, ob diese vier- oder zweifältig ausgelegt werden sollte. Die fraglichen Aussagen des *Convivio* und – unter Annahme der Echtheit – des Widmungsbriefes können infolgedessen zwar vielleicht ein Indiz dafür bieten, daß Dante grundsätzlich eine mehrfältige allegorische Exegese als ein seinen Dichtungen angemessenes Deutungsverfahren ansah und aus dieser Einschätzung auch keinen Hehl machte, doch ist das im Zweifel auch schon alles, was sie wirklich bieten können. Wer dagegen versucht, ihnen darüber hinaus auch schon alle wesentlichen Voraussetzungen für eine allegorische Exegese der *Commedia* zu entnehmen, der muß sich zumindest bewußt sein, daß er sich etwaigen „sensus allegorici“ der *Commedia* ausgerechnet aus der Perspektive desjenigen Lesers zu nähern sucht, dem Dante sogar noch erklären mußte – aber weitergehende Erklärungen auch nicht aufbürden wollte –, was ein mehrfacher Schriftsinn ist<sup>41</sup>. Hält man diese Perspektive hingegen nicht für ideal, so

---

*L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande Vicario imperiale*, p.367-371) sowie G. ARNALDI, Art. «*Della Scala, Cangrande*», in: *ED* II (1970), p.356-359.

<sup>41</sup> Meine Bedenken richten sich gegen Stegreiflösungen des Allegorieproblems, wie sie nicht als einziger, aber doch vielleicht am dezidiertesten HOLLANDER vorgetragen hat, vgl. HOLLANDER 1969, p.50s.: „It is my contention then, that the seventh and eighth paragraphs of the Letter to Can Grande, whoever wrote it, contain in germ all that the critic needs to know of the plan of the poem in order to elucidate its essential techniques. The poem has a literal sense which operates whenever the actual events and persons of the afterworld are described immediately, "historically", as it were. It has a figural or allegorical sense as what we see there tells us what we should do here. It has an anagogical sense as what we see there informs us of God's purpose for the future, or at least shows us that there is such a purpose by letting us see that nothing is either unknown to God or beyond His power, that all is in accord with His plan. Let me at once confess that this is simplemindedness itself. Let me add, however, that this simple formulation has not been made before, except in the Letter to Can Grande. No one else seems to observe how simply stated Dante's subject is. [...] Let me continue by repeating the above formulation, this time making use of a concrete example from the poem. Take Ciacco the glutton (*Inf.* VI), for instance (Any other character will serve as well.) The literal sense shows us, as Dante says, the state of this man's soul after his death. The allegorical sense makes evident the connection between his present life in the Circle of Gluttony and its past causes in Florence. The moral sense asserts God's divine plan, which includes punishment for sinners. It is, I'm afraid, as simple as that. And insofar, as Dante's simple theory is concerned, I could end this book here, for it would be a great bore to move through the poem making similar observations, the only point of which is to assert that there is a valid constructive approach to the poem which accords with the practice and theory of medieval exegesis. As the mathematicians say, this is a true but not an interesting result“ (im selben Sinn wieder HOLLANDER 1976a, p.61ss., vgl. auch schon SIMONELLI 1967, p.220s., differenzierter, aber im methodischen Ansatz gleichartig CHARITY 1966, p.247ss.). Es ist eben keineswegs sicher, daß ausgerechnet 'simplemindedness' – der obendrein vorzuziehen wäre, daß es vielleicht doch nicht ganz gleichgültig ist, ob es sich nun um drei oder vier Schriftsinne handelt und was genau der Widmungsbrief am Psalmenbeispiel als inhaltliche

bleibt nichts anderes übrig, als sich eben jenem Voraussetzungswissen zuzuwenden, das Dante als das ‘Brot der Engel’ umschreibt und teilweise, wenn auch vornehmlich noch aus dem Bereich der profanen Wissenschaften, schon im *Convivio* bei der Auslegung seiner Kanzonen in Anwendung bringt, während man es im vollen Umfang erst in jenen lateinischen Quellen studieren kann, die Dante selbst und den „beati pochi“ zur Verfügung standen.

**Ad 3) Allegorie und Mystifikation:** Der Hebräerbrief kennzeichnet bei der graduellen Zuordnung der beiden ‘Speisen’ die zur Aufnahme des ‘cibus solidus’ befähigten ‘perfecti’ als „qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali“ (*Hbr* 5,14). Dante selbst, der im *Convivio* als „discrezione“ in einem allgemeineren erkenntnistheoretischen Sinn die Fähigkeit des „occhio razionale“ zur Unterscheidung der „cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate“ (*Cv* I, xi, 3) oder zur Erkenntnis des „ordine d’una cosa ad altra“ (*Cv* IV, viii, 1) bestimmt und sie als „lo più bello ramo della radice razionale“ (*Cv* IV, viii, 1) bewertet<sup>42</sup>, weist ebenfalls mit Nachdruck darauf hin, daß diese „vertude“ wie jede andere sich nicht aus dem Stand („subitamente“), sondern nur durch „usanza“ erwerben lasse, weshalb er sie nicht zwar den in ihrem Urteilsvermögen noch als entwicklungsfähig eingestuften Adressaten des *Convivio*<sup>43</sup>, wohl aber den „popolari persone“, die ihr Leben lang ihr Streben nur nach der „forza della necessitate“ auszurichten gewohnt seien, vollständig abspricht (*Cv* I, xi, 3ss.). Ein entwickeltes Urteilsvermögen und durch Studien in der ‘vita contemplativa’ erworbenes Wissen (‘scienza’) sind für Dante deshalb zwar noch nicht ein und dasselbe, stehen jedoch für ihn

---

Auffassung dieser Schriftsinne exemplifiziert – wirklich dasjenige geistige Kapital ist, das Dante schon mit Einsichten in den „plan of the poem“ und in dessen „essential techniques“ belohnen wollte.

<sup>42</sup> THOMAS VON AQUIN unterscheidet einen ‘duplex ordo in rebus’, nämlich einen niederen ‘ordo’ in der Beziehung der Teile zum Ganzen oder der Teile eines Ganzen untereinander, und einen höheren ‘ordo’ in der Beziehung der Dinge auf ihren Zweck (‘in finem’), deren beider Erkenntnis er zwar nicht speziell der ‘discretio’, aber allgemein der ‘ratio’ zuweist, welche im Unterschied zur Sinneswahrnehmung die Dinge nicht als einzelne, sondern in Relationen erkennt (*Expositio in libros Ethicorum ad Nicomachum*, lib. I, lect. 1, n° 1, zit. ■BUSNELLI/VANDELLI 1937, p.81 n.2). Im ersten Buch des *Convivio* bestimmt Dante seinerseits die „discrezione“ als Fähigkeit des „occhio razionale“ zur Unterscheidung der „cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate“ – also als Fähigkeit zur Erkenntnis des nach THOMAS höheren ‘ordo’ –, und er vergleicht sie mit der Fähigkeit des leiblichen Auges zur Unterscheidung der „cose in quanto elle sono di fuori colorate“ (*Cv* I, xi, 3ss.). Im vierten Buch des *Convivio* bei einer erneuten Bestimmung der „discrezione“, und dort unter ausdrücklicher Berufung auf THOMAS, weist er ihr dagegen die Erkenntnis des „ordine d’una cosa ad altra“ also offenbar des niederen ‘ordo’ oder auch beider ‘ordines’, zu (*Cv* IV, viii, 1; vgl. *Dve* I, i, 1; *Dve* I, iii, 1; *Ep* 13,7; dazu P. V. MENGALDO, Art. «discrezione», in: *ED* II (1970), p.490s.). Beide Erkenntnisvorgänge sind, auch unter Absehung von allen philosophischen und theologischen Prämissen, für den Vorgang allegorischer Interpretation von essentieller Bedeutung, weil der Interpret die auf der Ebene des Litteralsinns präsentierte ‘cosa’ in ihrer Relationierbarkeit ‘ad altra cosa’ untersuchen und den Zweck oder Endzweck ihrer Präsentation eben in der Repräsentation solcher ‘altra cosa’ erkennen muß.

<sup>43</sup> Siehe oben Anm. 31.

in einem Bedingungsverhältnis zueinander, da nach seiner Auffassung das erstere ohne das letztere nicht, oder nur in vergleichsweise begrenztem Maße, erworben werden kann (vgl. *Dve* II, iv, 9ss.). Will man der Tatsache Rechnung tragen, daß Dante in der *Commedia* dann nicht mehr nur eine Mehrzahl von geistig führungsbedürftigen Lesern erwartet, für deren Führung er mindestens bis zum Beginn des *Paradiso* die Verantwortung übernimmt, sondern daß er nunmehr zugleich auch eine Minderzahl von ‘perfecti’ erwartet, die in der ‘vita contemplativa die Fähigkeit zur Bildung eines eigenen Urteils bereits in besonderem Maße eingeübt hatten, dann hat man als Interpret also allen Grund, den Text der *Commedia* daraufhin zu überprüfen, ob und wie er das Urteilsvermögen und Vorwissen seines Lesers auf die Probe stellt, um möglicherweise denjenigen Leser, der die Probe nicht besteht, mit einem seinen geringeren Fähigkeiten angemessenen Verständnis abzuspeisen, komplexere Einsichten in den Sinn des Texts hingegen demjenigen Leser vorzubehalten, der ihnen nach Dantes eigenen Wertmaßstäben geistig gewachsen ist<sup>44</sup>. Das bedeutet unter anderem, daß man den mehrfach beteuerten Anspruch auf buchstäbliche Wahrheit von Dantes Augenzeugen- und Erinnerungsbericht nicht einfach achselzuckend ignoriert oder auch augenzwinkernd<sup>45</sup> oder gut-

---

<sup>44</sup> Vgl. die Einschätzung AUERBACHS (1954) von Dantes sowohl autoritativer als auch zugleich ‘brüderlicher’ Haltung zu seinem Leser: „his appeal is that of a brother urging his fellow brother, the reader, to use his own spontaneous effort in order to share the poets experience and to *prender tutto* of the poet’s teaching“ (p.150) „authoritative, urgent, and, at the same time, inspired by Christian charity; trying, at every moment, to keep his hold on the reader, and to let him share, as concretely and intensely as possible, in the whole experience reported in the poem“ (p.151). Für AUERBACH ist eine ‘esoterische’ Hinwendung an einen bevorzugten Leserkreis nur in der *Vita nuova* gegeben, während Dante in der *Commedia* sich seines Erachtens ‘allen Christen’ ohne Unterschied zuwendet: „In the meantime, his horizon had widened; he had long since ceased to address his verses to an esoteric minority. The range of his ideas now comprehended the whole world, physical, and moral, and political; and he addressed himself to all Christians. The *lettore* in the *Commedia* is every Christian who happens to read this poem“ (p.149). Nur sieht AUERBACH konsequent daran vorbei, daß Dante nunmehr zwar tatsächlich die Gesamtheit der möglichen (italienischkundigen) Leser anspricht, trotzdem innerhalb dieses Gesamtpublikums aber immer noch eine hierarchische Unterscheidung zwischen (mindestens) zwei Untergruppen trifft und keineswegs beide als gleichermaßen befähigt ansieht. Die Mehrzahl der Leser vom schwierigeren Sinn seiner Dichtung unmerklich auszuschließen und sie dafür mit einem einfacheren Verständnis abzuspeisen ist eben keineswegs notwendigerweise ein Akt intellektueller Arroganz (obwohl der Gedanke bei Dante vielleicht nicht vollkommen ferne liegt), sondern kann eben auch ein Gebot der Caritas sein, die den geistig schwächeren ‘Bruder’ vor der geistigen Überforderung und den Gefahren einer minder gelenkten Textdeutung bewahrt.

<sup>45</sup> So die von SINGLETON und HOLLANDER proklamierte Deutungshaltung. Beide stufen die Erzählung Dantes von seiner Jenseitsreise zwar als bewußte Fiktion ein („the fiction of the *Commedia* is, that it is not fiction“ SINGLETON 1957, p.129, „he [sc. Dante] is aware that his poem is a fiction but wants it to be treated as literally true“ HOLLANDER 1976a p.82 n.89, vgl. p.64), glauben aber, daß auch und gerade der allegorische Sinn sich nur erschließen lasse, wenn der Interpret von der Fiktionalität der Erzählung absehe und sich auf deren ‘make-believe’ einlasse. Das macht die ständige Unterwerfung unter die vorgeblichen Intentionen und damit im Zweifel die ständige Verkennung der tatsächlichen Intentionen zu einem Programm, das der Wahrheitsfindung im Zweifel eben gerade nicht dienen kann. Damit soll zwar nicht für eine entgegengesetzte Deutungshaltung plädiert werden, die den Text ständig ‘e contra-

gläubig hinnimmt<sup>46</sup>, sondern vielmehr prüft, inwieweit der Autor damit seine eigene Verantwortung und seine Gründe für die Gestaltung der „cose in quanto sono ad uno fine ordinate“ verschleiert, um diese Verantwortung einer in ihren Ratschlüssen unerforschlich wirkenden göttlichen Vorsehung zuzuweisen<sup>47</sup>. Es bedeutet zugleich, daß man nicht ungeprüft die eigene Interpretation an der Wahrnehmungs- und Urteilsperspektive des Protagonisten ausrichtet, denn der Protagonist, auch wenn er der Person nach mit dem späteren Erzähler identisch sein soll, steht ohne Übersicht mitten im Geschehen, läßt seine Aufmerksamkeit von einer Sache zur nächsten ziehen und kann schon darum die „cose in quanto sono ad uno fine ordinate“ nur in begrenztem Maße erkennen<sup>48</sup>. Wenn hier ein Vergleich in Anwendung gebracht werden darf, den Dantes Ahn Cacciaguida zur Verdeutlichung der Kontingenz irdisch-geschichtlicher Dinge gebraucht (*Pd* 17,37ss.), so entspricht die Perspektive des Protagonisten der eines Schiffes, das einen Strom hinunterfährt, nicht aber der Perspektive des (vorgeblich) nachträglichen Erzählers, der bereits den Gesamtverlauf der Reise aus seiner Erinnerung überschaut, und noch weniger

---

rio' interpretiert, wohl aber für eine möglichst unvoreingenommene Deutungshaltung, die sich beide Optionen offenhält, um sich dann erst im Ergebnis zu vergewissern, ob der allegorische Sinn den litteralen wirklich nur vertieft und ergänzt, oder ob er ihn vielmehr hinterrücks dementiert.

<sup>46</sup> So in der Konsequenz die Position NARDIS (bes. 1942, 1960b) und auch PADOANS (1965), die zumindest bei Dante selber den festen Glauben an die buchstäbliche Wahrheit seines 'Visions'-Berichts voraussetzen und diese Voraussetzung als unerläßliche Vorbedingung für ein angemessenes Verständnis des Textes ansehen, ähnlich dann auch wieder DRONKE 1986a.

<sup>47</sup> Solche Zuweisung erfolgt in der *Commedia* auch ausdrücklich, so wenn Beatrice dem Jenseitsbesucher erklärt, daß ihm auf seiner Reise durch die drei Jenseitsreiche jeweils nur „anime che son di fama note“ von der Vorsehung vorgeführt werden, um dem späteren Hörer der Erzählung das Verständnis zu erleichtern (*Pd* 17,136ss.), oder wenn Beatrice ihm erklärt, daß die Seligen ihre Seligkeit zwar eigentlich im Empyreum genießen, zur Versinnfälligung der unterschiedlichen Grade ihrer Seligkeit dem Jenseitsbesucher jedoch in den verschiedenen Sphären des Himmels vor Augen geführt werden, weil der Mensch der sinnlichen Anschauung bedürfe, um sich das Übersinnliche vorzustellen (*Pd* 4,28ss.). Daß die Vorsehung sich der Mittel des Theaters bedient, um den dem Gaukelspiel sinnlicher Eindrücke verfallenen Menschen auf den Weg des Heils zu führen, ist auch bereits ein Gedanke von AUGUSTINUS, der als eine solche göttliche Komödie die Wunder der biblischen Geschichte interpretiert: „Cui [sc. aeternae vitae] si nondum possumus inhaerere, obiurgemus saltem nostra phantasmata et tam nugatorios et deceptorios ludos de spectaculo mentis eiciamus. Vtatur gradibus quos nobis diuina prouidentia fabricare dignata est. Cum enim figmentis ludicris nimium delectati euanesceremus in cogitationibus nostris et totam vitam in quaedam uana somnia uerteremus rationali creatura seruiente legibus suis per sonos ac literas, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam uerba uisibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodam modo ludere et interiores oculos nostros luto huiusce modi curare non aspernata est ineffabilis misericordia dei“ (*De vera religione*, L, 98, CCSL 32, p.250).

<sup>48</sup> Für eine schärfere Trennung zwischen der Wertungsperspektive des Autors Dante einerseits und des Protagonisten oder sonstiger Personen in der *Commedia* andererseits hat sich seit den fünfziger Jahren besonders MONTANO eingesetzt, der sich damit vor allem gegen die 'romantische' Neigung wendet, für einzelne Verdammte des *Inferno* wie Francesca, Brunetto Latini oder Odysseus ungeachtet ihrer Verdammnis eine positive Bewertung auf seiten des Autors Dante anzunehmen, weil sie in besonderem Maße das Mitleid oder die faszinierte Anteilnahme des Protagonisten erregen, vgl. CONSOLI 1967, p.76s., THOMPSON 1967, p.34s., THOMPSON 1974, p.38ss., CASERTA 1987.

entspricht sie der des realen Autors – der Fiktion nach: der Vorsehung Gottes –, der das Ganze zu bestimmten Zwecken arrangiert. Der Jenseitsbesucher ist zudem für sein Verständnis des Geschehens auf Erklärungen angewiesen, die ihm von anderen Personen – im *Inferno* auch von seiten der Verdammten und dann aus besonders merkwürdiger Quelle – zuteil werden, während der Leser sich auf diese Erklärungen vielleicht nur in dem Maße angewiesen machen soll, wie er nicht über eigene Erkenntnismittel verfügt, sich die geschilderten „cose in quanto sono ad uno fine ordinate“ selbständig zu erklären. Dantes oft gerühmte Fähigkeit, seine Leser gewissermaßen mit den Augen und Ohren des Protagonisten durch das Jenseits zu führen und sie auf diese Weise an dessen Erkenntnis- und Läuterungsprozeß teilhaben zu lassen, ist insofern vielleicht erst richtig zu würdigen als eine Strategie, Blinde durch einen Blinden zwar nicht in die Grube<sup>49</sup>, sondern im Gegenteil so weit als möglich auf den Weg des Heils zu führen, sie aber doch auch gerade darum vor unzuträglichen Einsichten in den schwierigeren Sinn seiner Dichtung zu bewahren.

---

<sup>49</sup> Dante selbst vergleicht im *Convivio* nicht zwar sein Publikum, aber den in seinem Urteilsvermögen erblindeten Menschen, der sich stets dem Urteil der Menge anschließt, dem Blinden, der sich der Führung durch einen Blinden anvertraut: „E sì come colui che è cieco delli occhi sensibili va sempre secondo che li altri <..... così colui che è cieco dell’occhio della discrezione va sempre secondo che li altri> giudicando lo male e lo bene; <e sì come quelli che è cieco del lume sensibile .....>, così quelli che è cieco del lume della discrezione sempre va nel suo giudicio secondo il grido, o diritto o falso; onde qualunque ora lo guidatore è cieco, conviene che esso e quello, anche cieco, ch’a lui s’appoggia, vegnano a mal fine. Però è scritto che «l cieco al cieco farà guida, e così cadranno ambindue ne la fossa»“ (Cv I, xi, 4, vgl. Mt 15,14). Die „populari persone“, denen der „lume della discrezione“ mangels „usanza“ vollständig abgehe, bezeichnet er nachdrücklicher noch als „pecore, e non uomini; ché se una pecora si gittasse da una ripa di mille passi, tutte l’altre l’anderebbero dietro; e se una pecora per alcuna cagione al passare d’una strada salta, tutte l’altre saltano, eziandio nulla veggendo da saltare. E io ne vidi già molte in uno pozzo saltare per una che dentro vi saltò, forse credendo saltare uno muro, non ostante che ‘l pastore, piangendo e gridando, colle braccia e col petto dinanzi <a esse> si parava“ (Cv I, xi, 9s.). Zwar hat Dante im vierten Buch des *Convivio* auch erklärt, nur diejenigen, in denen das Licht der Vernunft noch nicht vollständig erloschen sei, lenken („dirizzare“) und zur Vernunft zurückzuführen („reducere alla ragione“) zu wollen oder zu können, „ché delli altri tanto è da curare quanto di bruti animali“ (Cv IV, vii, 4). Aber wenigstens der Widmungsbrief greift doch das Motiv der Schafherde noch einmal auf, wenn der Verfasser sich selbst und Cangrande die Aufgabe zuweist, die ‘grex vulgi’ von ihren Irrtümern wegzulenken („suis erroribus obviare“ Ep 13,7). Und auch im *Convivio* schon kann der Hinweis auf das Verhalten der Schafe im werkimernen Kontext der Auslegung der Orpheusfabel (Cv II, i, 4) den Verdacht zumindest sehr nahelegen, daß es Dantes grundsätzliches dichterisches Programm ist, sich seinen ‘Schafen’ nicht als ‘schreiender und weinender’ Hirte (also nicht als Bußprediger) oder – wie es Cangrande ziemt – mit den Zwangsmitteln politischer und militärischer Gewalt entgegenzustellen, sondern sie mit den Mitteln eines Orpheus auf den rechten Weg zu locken.



## 2. Deutungsansätze der Danteforschung

Bereits die frühen Kommentatoren Dantes im 14. und 15. Jahrhundert<sup>50</sup> haben die Aussagen des Widmungsbriefes, falls diese nicht vielmehr erst im frühen Dantekommentar entstanden sind, zwar rezipiert und gelegentlich in Form von Behauptungen eines vierfachen oder auch siebenfachen Schriftsinns der *Commedia* in die Prologe zu ihren Kommentaren übernommen, in den Kommentaren selber dann aber in der Regel keine wirklich mehrfältige, d.h. mehr als einen einzigen allegorischen Sinn auslegende Exegese praktiziert. Soweit sie ihre Texterklärung nicht überhaupt auf den Litteralsinn der *Commedia* beschränken, sondern auch allegorische Deutungen bieten, greifen diese auch nicht in wesentlichem Maße auf das Sach- und Methodenwissen der bibelexegetischen Tradition zurück, sondern beruhen eher auf spontanen – dabei oft prüfenswerten – Assoziationen oder auch auf der Applikation neuerer, für Dante schon nicht mehr voraussetzbarer Bezugssysteme wie (im Fall Landinos<sup>51</sup>) der neuplatonischen Philosophie des Quattrocento. Seit dem 16. Jahrhundert wurden allegorische Deutungsversuche zumindest in den fortlaufenden Stellenkommentaren – außer bei Vellutello (1544) – praktisch ganz auf-

---

<sup>50</sup> Zu den frühen Dantekommentaren siehe als nach wie vor beste Arbeit zum Thema, SANDKÜHLER 1967, mit ergänzenden Informationen SANDKÜHLER 1987, zu den übrigen frühen Rezeptionsdokumenten FELTEN 1987. Wichtige neue Aufschlüsse über die Arbeitsweise einzelner Kommentatoren bieten die quellenkritischen Untersuchungen von CAGLIO 1981, DE MEDICI 1983, CARICATO 1983. Zu den allgemeinen Möglichkeiten und auch methodischen Schwierigkeiten, Dokumente zeitgenössischer Rezeption für die Klärung der vom Autor selber vorausgesetzten Verständnisbedingungen des zeitgenössischen Publikums auszuwerten, siehe die exemplarisch am Beispiel ARIOSTS durchgeführten Untersuchungen von HEMPFER 1987 (zum Allegorieproblem p.258-283), dessen methodische Überlegungen (bes. p.13-34) jedoch ein vergleichbares Vorgehen für Dantes *Commedia* gerade nicht naheliegend erscheinen lassen. Sowohl Dante wie auch ARIOST wenden sich jeweils ausdrücklich nicht an ein homogenes Publikum, sondern an zwei hierarchisch unterschiedene Gruppen oder Typen von Lesern, wobei Dante in der Publikumsansprache zu Beginn des *Paradiso* einerseits ein breites und unterweisungsbedürftiges Publikum, andererseits eine durch eigene wissenschaftliche und theologische Studien (metaphorisiert als frühzeitige Hinwendung zum 'Brot der Engel') distinguierte Minderzahl von „altri pochi“ adressiert (*Pd* 2, 1ss., s.o. p.17ss.), während ARIOST im Schlußgesang des *Orlando Furioso* (XLVI, 1ss.) — seinerseits nicht explizit hierarchisierend, aber motivisch deutlich anknüpfend an Dante — zuerst die adligen Mitglieder des Este- und Gonzaga-Hofes und dann, gewissermassen als Nachfolger der „altri pochi“ Dantes, eine Reihe von Repräsentanten der humanistischen und literarischen Geisteselite Italiens namentlich adressiert. Während man jedoch im Fall des *Orlando Furioso* laut HEMPFER (p.32-34) davon ausgehen kann, daß die frühen Rezeptionsdokumente ein qualitativ hinreichendes Material bieten, um die für die Klärung der Intentionen ARIOSTS vordringlich interessierenden Verständnisvoraussetzungen der humanistisch-literarischen Elite erschließen zu können, steht im Fall von Dantes *Commedia* zu befürchten, daß die Dantekommentare und sonstigen Rezeptionszeugnisse der frühen Zeit gerade nicht oder doch nur sehr beding das Textverständnis der von Dante erwarteten „altri pochi“ dokumentieren, da sie überwiegend von zwar geschichtlich, grammatisch und profanliterarisch, aber nicht unbedingt auch theologisch und exegetisch sehr versierten oder interessierten Autoren für die Bedürfnisse bildungswilliger Laien verfaßt wurden.

<sup>51</sup> Vgl. LENTZEN 1971, 1975

gegeben, und auch die Stellenkommentare der neueren Zeit, die sich seit dem 19. Jahrhundert ein hohes Maß an methodischer und inhaltlicher Kontinuität bewahrt haben<sup>52</sup>, setzen lediglich die litterale Kommentartradition bis in die Gegenwart fort, indem sie allegorische Intentionen in aller Regel nur da als gegeben voraussetzen – aber selbst da nicht immer auch des Versuches einer inhaltlichen Explikation würdigen –, wo der Text deren Vorhandensein durch betont rätselhafte Motive des erzählten Geschehens – wie in der Eingangsepisode des *Inferno* oder den Schlußgesängen des *Purgatorio* – oder durch ausdrückliche Hinweise auf eine „dottrina che s’asconde / sotto ’l velame de li versi strani“ (*If* 9,62s.) unabweisbar signalisiert<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Eine Sonderstellung nehmen im 19. Jahrhundert die ‘esoterischen’ Kommentare von ROSSETTI und dessen Plagiator AROUX ein, von denen mir nur der *Purgatorio*-Kommentar ‘ROSSETTIS zur Verfügung stand; zur Entstehungsgeschichte und Methodik dieser Kommentare siehe die Einleitung von GIANNANTONIO 1967, p.VII-XCVI (hier p.LIss. zu AROUX) sowie LOZANO MIRALLES 1989, LACALLE ZALDUENDO 1989. Auch PASCOLI trug sich über längere Zeit mit Plänen zu einem ‘commento analitico’ der *Commedia*, der die Resultate seiner verschiedenen Beiträge zur allegorischen Deutung aufnehmen sollte, jedoch Projekt geblieben bzw. über den bereits 1898 veröffentlichten ‘Saggio di Commento’ zum *Inferno* nicht hinausgelangt ist, vgl. G. PASCOLI (1898a), *Saggio di Commento alla Divina Commedia*, ed. VICINELLI t. II/2 (<sup>2</sup>1957), p.1676-1718.

<sup>53</sup> Vgl. NARDI 1966a, der die Haltung der litteralen Forschungstradition auf den Punkt bringt: „bisogna affidarci unicamente al senso letterale, tranne in quei non molti particolari ove l’allegoria è evidente ed è giustificata“ (p.164). Für NARDI ist die ‘Evidenz’ der Allegorie das Kriterium ihrer Existenz und zugleich das Kriterium ihrer von einer präsupponierten expressiven und sozialen Aufgabe der Dichtung abhängig gemachten Legitimität, was es ihm dann ermöglicht, in der *Commedia* aus der überwiegenden Nichtevidenz allegorischer Textsinne deren überwiegende Nichtexistenz abzuleiten. Daß ein allegorischer Sinn im Verständnis mittelalterlicher Exegese sich als ‘sensus mysticus’, als verborgener Sinn, gerade nicht durch Selbstevidenz auszeichnen kann, wird von dieser Deutungshaltung ignoriert bzw. gerade als Beweis dafür genommen, daß ein mit ernstem Anliegen auf breite Wirkung bedachter Autor wie Dante für einen solchen ‘sensus mysticus’ in der *Commedia* keine besondere Verwendung gehabt haben könne. Noch weiter geht PAGLIARO 1966, der als zusätzlich einschränkendes Kriterium neben der Selbstevidenz eine auf Innovation beruhende Abweichung gegenüber traditionellen Darbietungen des jeweiligen allegorieverdächtigen Motives ansetzen will, so daß ihm etwa an der siebentorigen Burg der ungetauften Weisen im Limbus des *Inferno* die Siebentorigkeit als ein konventionelles, aus Beschreibungen anderer imaginärer Burgen oder Städte geläufiges und darum seines Erachtens bei Dante nicht mehr in einem bestimmten Sinn allegorisch gemeintes Motiv erscheint, sondern als ‘symbolisches’, das lediglich unbestimmt anspielungsreich sein wolle, wohingegen er den Zutritt zu dieser Burg verwehrenden „bel fiumicello“ (*If* 4,108), der vom Jenseitsbesucher und seinen Begleitern „come terra dura“ (*If* 4,109) überschritten wird, als „sviamento allegorico“ gelten läßt, weil ihm dieses Motiv als ein unkonventionelles erscheint, bei dem sich Dante folglich etwas Bestimmtes gedacht haben könne (p.496-501). Mit gleicher Logik könnte man dann auch dafür plädieren, in der *Commedia* nur Neologismen noch als sprachliche Zeichen mit denotierbarer Bedeutung gelten zu lassen. Am weitesten gehen schließlich Autoren aus dem Umkreis der Ausdrucksästhetik CROCES (s.u. Anm. 59) wie insbesondere CAMILLI 1949, dem sogar die Evidenz der Allegorie schon als Kriterium ihrer Nichtexistenz genügt, weil nämlich die allegorische Aussage als eine im Text durch die wörtliche Aussage gewissermaßen substituierte ihrerseits keine Realität besitze, sondern „solo nell’intenzione di Dante“ existiert habe: „è quindi pessimo procedimento andar a ricercar la dottrina che si vorrebbe appaiata sotto la lettera, perché in realtà non c’è nulla“ (p.215). Wer zwischen Substitution und Repräsentation nicht unterscheiden kann oder will, der darf dann allerdings auch den Wortlaut des Textes nur noch als das, was er hörbar



Es gibt allerdings eine durchgängige Ebene nicht-wörtlicher Aussage, die auch von dieser litteralen Kommentartadition ständig berücksichtigt wird und bis zu einem gewissen Grad sogar im Mittelpunkt ihrer sachlichen Erläuterungen steht. Dabei handelt es sich um jenes Verweisungsverhältnis zwischen der von Dante geschilderten jenseitigen und der darin kritisch reflektierten diesseitig-geschichtlichen Welt, das sich insbesondere darin entfaltet, daß in Dantes Jenseits nicht namenlose Sünder, Büßer und Selige auftreten, sondern die Seelen geschichtlich mehr oder minder namhafter Personen, deren Präsentation im Jenseits jeweils auf bestimmte Momente ihres früheren Verhaltens im irdischen Diesseits zurückweist. Nach dem für die christliche Jenseitsvorstellung im allgemeinen und für Dantes Jenseitsdarstellung im besonderen grundlegenden Prinzip der Wiedervergeltung („contrapasso“ *If* 28,142) erfolgt die Strafe bzw. Belohnung im Jenseits nicht nur in abstrakt gedachter gradueller Angemessenheit, sondern auch in sachlicher Gleichheit oder Analogie zum gestraften bzw. belohnten Verhalten des Menschen im Leben<sup>54</sup>. Bei jeder geschichtlichen Person, deren Seele dem Jenseitsbesucher in der *Commedia* begegnet, sind deshalb jeweils der Bezirk der jenseitigen Welt, in dem sie auftritt, sowie die damit verbundene sachliche Art ihrer Strafe, Buße oder Seligkeit und die hiermit wiederum verbundenen Merkmale ihrer äußeren Erschei-

---

ist, und nicht mehr als das, was er verstehbar bedeutet, interpretieren, wenn er sich nicht überhaupt mit der visuellen Betrachtung der Buchstaben auf dem Papier zu begnügen hat.

<sup>54</sup> Wiedervergeltung, in der Tradition des römischen Strafrechts als ‘talio’, in der Tradition der lateinischen Aristotelesübersetzung als ‘contrapassum’ bezeichnet, meint in der engeren Bedeutung die Vergeltung von ‘Gleichem mit Gleichem’, bei der – unter dem Gesichtspunkt der Strafe – der Täter speziell den *S c h a d e n*, den er einem anderen zugefügt hat, seinerseits erleiden muß. In der weiteren Bedeutung (‘talio analogica’) gehören dazu auch solche Strafen, bei denen die Strafe statt dessen auf andere Umstände der Tat sachlich zurückweist, wie z.B. die Strafe an einem an der Tatausführung besonders beteiligten *K ö r p e r t e i l* (Abschlagen der Diebeshand), die Bestrafung mit einem zur Tatausführung benutzten *W e r k z e u g* (Sieden des Falschmünzers im Schmelzkessel), der Vollzug der Strafe am *S c h a u p l a t z* der Tat etc. Für die christliche Vorstellungstradition in besonderem Maße bedeutsam geworden sind solche Vergeltungsstrafen, bei denen die Strafe nicht auf äußere Umstände der Tat, sondern auf die innere Haltung oder *G e s i n n u n g* des Sünders sachlich zurückweist und diese durch Veräußerlichung metaphorisch interpretiert, so z.B. wenn der Hochmütige, der sich ‘überhob’, in einen Abgrund gestürzt wird, wenn der Wollüstige, der sich von einer sündigen Leidenschaft ‘entflammen’ ließ, im Feuer brennen muß, oder wenn dem Habgierigen, der ‘unersättlich Reichtümer verschlang’, glühendes Metall in die Kehle gegossen wird. Biblisch wird die jenseitige Wiedervergeltung besonders durch die Erzählung vom armen Lazarus (*Lc* 16,19ss.) illustriert (dazu als für das Mittelalter wichtigster Vätertext GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in evangelia*, II, Hom. XL, *PL* 76,1301-1312). In der christlichen Visionsliteratur wird das Prinzip seit der Petrusapokalypse (2. Jh.) und Paulusvision (3. Jh.) für die Darstellung der Höllenstrafen, und seit der Einführung eines eigenen Bußbereiches dann auch für die Darstellung der Bußstrafen zugrundegelegt, während es in den Paradiesdarstellungen – als ein die Belohnung regulierendes Prinzip – generell eine weniger augenfällige Rolle spielt. Zur allgemeinen Geschichte der Wiedervergeltung siehe GÜNTHER 1889, HERDLITZKA 1932, GNILKA 1963; speziell zu Dante D’OVIDIO 1923, FALKENHAUSEN 1932, VAZZANA 1959 (m.n.v.); S. PASQUAZI, Art. «*contrapasso*», in: *ED* II (1970), p.181-183; ARTOM 1988, COGAN 1993, MAZZOTTA 1993a, LUCCHESI 1997.

nung und inneren Haltung in einer signifikanten Analogie zum irdischen Verhalten dieser Person zu sehen<sup>55</sup>. Im irdischen Leben der Person ist gewissermaßen ihr jenseitiges Schicksal ‘präfiguriert’, oder richtiger, ihre von Dante geschilderte gegenwärtige und ewige Verfassung im Jenseits ‘refiguriert’ in bestimmten sachlichen Momenten die von ihm als signifikant erachteten Momente ihrer früheren irdischen Existenz. Die Beibringung der für die Deutung dieses Verweisungsbezuges erforderlichen geschichtlich-biographischen Daten – beziehungsweise dessen, was Dante über die Biographie der einzelnen Personen wissen konnte – ist infolgedessen eine der Hauptaufgaben des herkömmlichen Dantekommentars, der sich damit zugleich auf die Deutung einer Dimension nicht-wörtlicher, im weitesten Sinn allegorischer Aussage einläßt. Diese wird zwar von den Kommentatoren dann in der Regel nicht als ‘allegorisch’ deklariert. Doch hat Auerbach gezeigt, daß sie als sachlicher Verwei-

---

<sup>55</sup> Ein durch das Prinzip der Wiedervergeltung bedingter Verweisungsbezug zwischen Diesseits und Jenseits ist selbstverständlich auch in solchen Jenseitsvisionen im Ansatz bereits gegeben, die die dargestellten Seelen lediglich moralisch klassifizieren, nicht aber auch durch historische Namen und/oder Biographien individualisieren. Gleichwohl verleiht Dante durch die Historisierung und Individualisierung seines Personals diesem Prinzip eine in der vorausgegangenen Tradition noch nicht dagewesene Komplexität, da die spezifische Qualität der jeweiligen Strafe, Buße oder Seligkeit eben nicht nur auf einen abstrakt bestimmbar Typus irdisch-diesseitigen Handelns zurückweist, sondern diesen Typus in der Handlungsweise historischer Individuen konkretisiert. Die gängige, besonders von CURTIUS und AUERBACH vertretene Einschätzung vom innovativen Charakter von Dantes Personenwahl in der *Commedia* wird teilweise relativiert von MORGAN 1990, p.51-83, die das von ihr in vier Gruppen (‘classical characters’, ‘biblical characters’, ‘historical characters’, ‘contemporary characters’) eingeteilte Personal der *Commedia* mit dem Personal eines größeren Corpus älterer, von ihr als ‘popular’ eingestufte Jenseitsvisionen vergleicht und zu dem Ergebnis gelangt, daß abgesehen von dem hohen Grad an Individualisierung in der literarischen Präsentation lediglich die große Gesamtzahl der bei Dante ca. 300 Personen sowie die Einführung von Personen der paganen Antike (‘classical characters’) als ein Novum zu betrachten sei, während die übrigen Personengruppen auch bereits in 31 der älteren Visionen, die Gruppe der ‘contemporary characters’ sogar mit einem proportional höheren Anteil als bei Dante, repräsentiert seien. Was MORGAN vergleicht ist allerdings nur bedingt vergleichbar, da die ‘contemporary characters’ in den älteren Visionen überwiegend einzelne Verwandte und persönliche Bekannte des Visionärs sind, bei Dante hingegen überwiegend Personen der Zeitgeschichte, die insofern richtiger der Gruppe der ‘historical characters’ zuzuzählen wären; während diese ‘historical characters’ in den älteren Visionen wiederum überwiegend einzelne lokale Heilige, bei Dante hingegen mehr oder minder namhafte Personen aus dem Bereich der Kirche, der Wissenschaften und der politischen Geschichte sind. Auch nach MORGANS eigener Gruppierung zeigt sich bei Durchsicht ihrer tabellarischen Aufstellungen, daß in immerhin 19 von diesen 31 Visionen nur ein einziger Personentyp, in 10 nur zwei Typen, und in lediglich zwei Visionen (*Visio Gunthelmi*, *Visio Godeschalci*) alle drei Typen repräsentiert sind. Was MORGAN im übrigen in den Gruppen der ‘historical’ und ‘contemporary characters’ als einziges innovatives Moment bei Dante erkennt, daß nämlich Dante erstmals die Jenseitsstrafen von Päpsten dargestellt habe, ist wiederum ein so absolutes Novum nicht, vgl. die Visionsberichte bei PETRUS DAMIANUS, *De abdicatione episcopatus*, cap. III, PL 145, 42s. (über Benedikt II. und Benedikt III., vgl. auch HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, III, 30, ed. LEFÈVRE 1954, p.452) und bei MATTHÄUS PARIS (s.a. 1254 über Innozenz IV., zit. DINZELBACHER 1981, p.61), sowie die dritte afr. Version des Dialogs *Des trois mors et des trois vis* (2. Hälfte 13. Jh.), in der ein Papst, ein Kardinal und ein päpstlicher Notar postum die Gründe für ihre Verdammnis bekennen (C. Segre, GRLMA t.VI/1 (1968), p.77, t.VI/2 (1970), p.310ss. n° 7360).

sungsbezug zwischen irdischer Präfiguration und jenseitiger Erfüllung zumindest in einer gewissen Analogie zu dem in der allegorisch-typologischen Bibelexegese ausgelegten Verhältnis von alttestamentlicher Präfiguration und neutestamentlicher Erfüllung gesehen werden kann, und daß ihre literarische Ausgestaltung bei Dante – speziell sein realistischer Erzähl- und Beschreibungsstil in Verbindung mit einer gleichzeitigen Funktionalisierung des Geschilderten zum Zweck sachlicher Verweisung auf Anderes – in gerade dieser bibelexegetischen Denkweise und ihrer Einstellung zum Darstellungsstil der Bibel wesentliche geistige Voraussetzungen besitzt<sup>56</sup>. Wenn es also gerechtfertigt ist, diesen quasi-typologischen Verweisungsbezug als einen allegorischen zu bezeichnen insofern, als er nicht vermittels wörtlicher Aussage, sondern durch Analogiebezüge auf der Ebene der „significata per litteram“ (der Personen und ihrer im Jenseits gegebenen Situation) konstituiert wird<sup>57</sup>, so ist

---

<sup>56</sup> AUERBACH 1938, p.478ss. AUERBACH selbst spricht allgemein nicht von allegorisch-typologischer, sondern unter Vermeidung des Ausdrucks ‘allegorisch’ von ‘figuraler’ und später auch von ‘typologischer’ Exegese, die er darum, weil sie sowohl die ‘figura’ (im Fall der Wortprophetie vermittels des geschichtlichen Augenblicks ihrer Velaufbarung) als auch das ‘figuratum’ in der Geschichte lokalisiert, als eine den Litteralsinn angeblich in seiner ‘Geschichtlichkeit’ respektierende von anderen Formen allegorischer Exegese begrifflich wie auch genetisch (gemäß jüdisch-christlicher vs. griechisch-paganer Herkunft) unterschieden wissen will, vgl. AUERBACH 1952, p.111, und zur Kritik an dieser Auffassung JAUSS 1968, p.146-148 und p.216-217, sowie MEIER 1976, p.6, p.34-41. Das von AUERBACH 1938 an den Darstellungen Catos, Vergils und Beatrices in der *Commedia* – und wegen der besonderen Funktion dieser Personen nicht unter dem engeren Gesichtspunkt der Wiedervergeltung, sondern unter dem umfassenderen der Gerechtigkeit – exemplifizierte Verhältnis von diesseitiger Präfiguration und jenseitiger Erfüllung bietet wohlgemerkt nur eine *Analogie* zu dem in der allegorisch-typologischen Exegese zugrundegelegten Verweisungsbezug, da diese ein entsprechendes Verhältnis nur innerhalb der diesseitigen Geschichte, nicht aber zwischen Diesseits und Jenseits, ansetzt, und da sie außerdem zwar nicht notwendigerweise das zeitlich Vorausdeutende (die ‘figura’, der bei Dante die irdisch-diesseitige Existenz entspräche), aber doch deren nachzeitiges Signifikat (das ‘figuratum’, bei Dante die von ihm dargestellte Verfassung im Jenseits) als ein reales und dann in der Regel als ein Ereignis der neutestamentlichen Geschichte voraussetzt (vgl. PÉPIN 1970a, p.40ss.). Eine gewisse Analogie besteht zugleich auch zur anagogischen Exegese, und dort insofern, als diese tatsächlich einen Verweisungsbezug zwischen Diesseits und Jenseits zugrundelegt, ihn in der Regel jedoch in umgekehrter Richtung auslegt, indem sie von einer diesseitigen oder sinnlich vorstellbaren ‘figura’ ausgeht und ihr ein ‘figuratum’ im Bereich der jenseitigen und intelligiblen Welt zuordnet. Zu Versuchen, das quasi-typologische Verweisungsverhältnis in der *Commedia* mit den Aussagen des Widmungsbriefes zum ‘subiectum duplex’ in Verbindung zu bringen, vgl. PÉPIN 1970a, p.31ss.

<sup>57</sup> BOUCHER 1981 vertritt im Rekurs auf strukturalistische Theorie die Auffassung, daß in der *Commedia* die Relation zwischen irdischer und jenseitiger Existenz nicht oder nicht in erheblichem Maße als auf Ähnlichkeit oder Analogie beruhende metaphorische, sondern als auf Kontiguität beruhende metonymische zu verstehen sei, weil zwischen beiden Polen ein Verhältnis sachlicher Kontiguität (zeitlicher Aufeinanderfolge, ursächlicher Beziehung zwischen Vergehen und Strafe) gegeben sei, worin BOUCHER dann nicht nur für Dante, sondern für die christliche Allegorese allgemein ein Spezifikum erkennen will, weil diese die ‘figura’ und das ‘figuratum’ in deren gemeinsamer Teilhabe am göttlichen Schöpfungsordo interpretiere und deshalb Allegorie nicht als ‘metaphora continuata’, sondern als fortgesetzte Metonymie begreife oder zumindest praktiziere. Da nach christlicher Weltanschauung in gewisser Weise alles mit allem und letztlich mit der ‘prima causa’ zusammenhängt, eröffnet sich in dieser

dies doch dahingehend einzuschränken, daß es sich hierbei noch nicht um einen ‘sensus mysticus’, einen *v e r b o r g e n e n* Sinn, und auch nicht um einen *m e h r f a c h e n* nicht-litteralen Sinn handelt. Das eine darum nicht, weil den Personen in der *Commedia* in der Regel durch ihren historischen Namen bereits der Gegenstandsbereich – ihre irdische Biographie – explizit zugeordnet ist, auf den hin die wörtliche Aussage – ihre Präsentation im Jenseits – interpretierend übertragen werden soll, während den Personen der biblischen Geschichte oder biblischer Parabeln in der Regel kein solcher Schlüssel zum allegorischen Verständnis – jedenfalls nicht zu dem Verständnis, das die bibelexegetische Tradition auslegte – auf die Stirn geschrieben ist. Und ein mehrfacher nicht-litteraler Sinn wiederum entsteht aus dem quasi-typologischen Verweisungsbezug in der *Commedia* darum nicht, weil die irdische Biographie der dargestellten Personen eben nur *e i n* solcher Gegenstandsbereich ist, während eine mehrfältige Exegese ihrer Darstellung im Jenseits auch noch weitere Gegenstandsbereiche als Bezugsebenen allegorischer Referenz zuzuordnen hätte<sup>58</sup>.

Teils aus grundsätzlicher Abneigung gegen die Allegorie, die als Darstellungsform für ästhetisch minderwertig erklärt<sup>59</sup> oder als Denkform für intel-

---

Weltanschauung für BOUCHER ein für die Entdeckung von in diesem weiten Sinn ‘metonymischen’ Relationen zweifellos ergiebiges Betätigungsfeld; nur sollte man sich und anderen davon noch nicht „the long-sought secret to Dante’s allegory“ (p.132) versprechen, da der Verweisungsbezug zwischen ‘figura’ und ‘figuratum’ bei jeder Art von Allegorie eben *a u c h* in einem Verhältnis partieller sachlicher Ähnlichkeit besteht und es gerade auf dieses Verhältnis für die interpretierende Findung des ‘figuratum’ sehr wesentlich ankommt.

<sup>58</sup> Vgl. dagegen AUERBACH 1938: „Man darf sicher sein, dass jede in dem Gedicht erscheinende geschichtliche und mythologische Gestalt nur etwas bedeuten kann, was mit dem, was Dante von ihrer geschichtlichen Existenz wusste, in engstem Zusammenhang steht, und zwar in dem Zusammenhang von Erfüllung und Figur; man wird sich immer davor hüten müssen, ihr die irdisch-geschichtliche Existenz ganz abzusprechen und ihr eine nur begrifflich-allegorische Deutung zu geben“ (p.486).

<sup>59</sup> Die aus der Ästhetik des deutschen Idealismus stammende, dort besonders gegen den Stereotyp der Personifikation gerichtete Kritik, daß die Allegorie keine echten ‘Subjekte’ darstelle und deshalb „frostig und kahl und bei der Verstandesabstraktion ihrer Bedeutungen auch in Rücksicht auf Erfindung mehr eine Sache des Verstandes als der konkreten Anschauung und Gemühtiefe der Phantasie“ sei (so HEGEL, vgl. MEIER 1975, p.2), wurde in der Danterezeption des 20. Jh. bekanntlich vor allem durch die Ausdrucksästhetik CROCES 1921 zur Geltung gebracht, der die Allegorie wegen ihrer Unterwerfung der Dichtung unter das gelehrte und didaktische Kalkül zum schlechthin Unpoetischen und für den modernen Leser Uninteressanten an Dantes *Commedia* zählen wollte, wobei jedoch auch CROCE hierbei eine Art von historischem Verständnis insofern noch bewahrt, als er seine eigenen Wertmaßstäbe nicht mit denjenigen Dantes und seiner Zeit gleichsetzt, sondern sie ihnen entgegensetzt als ein dem Anspruch nach überlegenes Konzept, das aus dem geschichtlichen Fortschritt ästhetischer Theorie erwachsen, für den gegenwärtigen Leser deshalb verbindlich und insofern, wenn nicht überzeitlich gültig, so doch rückwirkend auf Dantes Werk anwendbar sei; zu CROCE und zum ‘Crocianesimo’ VALLONE 1976, p.11ss., VERDICCHIO 1990, als panegyrischen Wiederbelebungsversuch CASERTA 1988.

lektuell unter dem Niveau Dantes empfunden wurde<sup>60</sup>, vor allem aber aus mangelnder Bereitschaft, das jahrhundertlang erarbeitete und gepflegte Verständnis des Textes einer nur rudimentär bekannten Interpretationsweise zur Disposition zu stellen<sup>61</sup>, hat sich die Danteforschung um die Entwicklung praktikabler allegorischer Deutungsansätze zunächst nur wenig bemüht. Die Widerstände wurden noch zusätzlich bestärkt, wenn nicht bei vielen überhaupt erst ausgelöst, durch die im 19. Jahrhundert von Rossetti (1826) eingeleiteten Ansätze 'esoterischer' Dantedeutung, deren Vertreter die *Commedia* als ein Dokument 'ghibellinischer', 'templerischer', 'freimaurerischer', 'rosenkreuzerischer' oder sonstiger Geheimlehren entziffern zu können vorgeben, hierbei allerdings eher wenig auf allegorische Deutungsmethoden – und noch viel weniger auf die der patristisch-mittelalterlichen Allegorese – zurückgreifen, sondern in Dantes Werk die Präsenz von Erkennungssymbolen und Initiationsritualen des jeweils unterstellten Geheimbundes nachzuweisen oder auch Wort-für-Wort-Übersetzungen eines von Dante angeblich benutzten 'Jargons' zu erstellen versuchen und deshalb von der Danteforschung mit ei-

---

<sup>60</sup> Dies gilt besonders für NARDI, demzufolge sich in Dantes persönlicher Entwicklung eine Hinwendung zum Sozialen und zugleich ein Fortschritt von einem hergebrachten Analogiedenken patristisch-mittelalterlicher Prägung hin zu einem neuen Kausaldenken der scholastischen Philosophie und der aus arabischer Wissenschaft erneuerten Artes vollzog (NARDI 1966a, bes. p.113ss.). Während CROCE sich im Prinzip noch bewußt gezeigt hatte, daß seine Gleichsetzung von 'allegoria' mit 'allotria' im Widerspruch zu Dantes eigenen Auffassungen stand (s.o. Anm. 59), gibt sich NARDI seinerseits überzeugt, daß er aufgrund seiner dem Anspruch nach historisch differenzierteren Sicht der mittelalterlichen Geistesgeschichte seine eigene Geringschätzung der Allegorese als 'nuova aruspicina' auch schon bei Dante selbst – zumindest seit dessen Arbeit an der *Commedia* – und bei der intellektuellen Elite von Dantes Zeitgenossen voraussetzen dürfe, so daß in Dantes Zeit allenfalls „alcuni monaci“, die sich am Fortschritt der Wissenschaften nicht beteiligen mochten, „preferivano dedicarsi nella pace dei chiostri all'escogitazione di riposti sensi allegorici delle Sacre Scritture“ (p.114).

<sup>61</sup> Vgl. die Stellungnahmen BARBIS (1932/38, 1955a), der als Nestor der 'critica storica e filologica' allegorischen Deutungsversuchen keineswegs grundsätzlich ablehnend gegenüberstand, sondern sie als legitime Komponente eines umfassenden Danteverständnisses bewertete, dann aber, als er damit in Gestalt der Deutungen PASCOLIS, VALLIS, FLAMINIS und MANDONNETS und ihrer scheinbar unwägbaren Quellenbehauptungen konfrontiert wurde, nicht deren Deutungsmethoden historisch kritisierte (wenn er auch sein Thomaszitat 1955a, p.118 und seine Berufung auf den Widmungsbrief p.132 womöglich schon als eine historische Richtigestellung verstand), sondern seine eigenen Vorstellungen vom 'ideale politico-religioso di Dante' dagegen stemmte und überdies Zuflucht zu ausdrucksästhetischen Abmahnungen nahm (p.132), wie er sie in seiner eigenen kritischen Auseinandersetzung mit CROCE noch entschieden zurückgewiesen hatte. Vgl. auch NARDI 1960b, der sein Eintreten für eine auf den Litteralsinn sich beschränkende Deutung der *Commedia* „spogliata delle cianfrusaglie allegoriche e delle tropo sapienti malizie ermeneutiche, e intesa così come suonano le parole, secondo il significato comune“ (p.126) auch unter Hinweis auf seines Erachtens unlösbare Probleme begründet, denen der Interpret sich andernfalls zu stellen hätte: „Chi considera la *Divina Commedia* come un'allegoria da un capo all'altro, cioè appunto bella menzogna che cela non so quali riposti sensi o sovrassensi, pone a sé di continuo problemi insolubili, a cominciare da quello del «piè fermo» ch'era sempre il più basso, e fa della visione dantesca un'opera di enigmistica, uccidendo l'umanità del pellegrino [...] e la poesia stessa del suo racconto“ (p.124).

gentlich nur sehr bedingtem Recht als ‘allegoristi’ bezeichnet und als Bestätigung der eigenen Vorbehalte gegen allegorische Textdeutung bewertet werden<sup>62</sup>. Nachhaltiger noch hat diese esoterische Deutungsrichtung die Vorstellung kompromittiert, daß aus Dantes kritisch hierarchisierender Einstellung zu seinem Publikum Konsequenzen für die wissenschaftliche Bearbeitung des Textes zu ziehen sein könnten<sup>63</sup>. Denn zwar besteht in der Vorstellungswelt der Esoteriker das qualifizierende Merkmal der „altri pochi“ nicht in deren besonderer Vertrautheit mit dem lateinischen Lehrwissen des Mittelalters, sondern in der Teilhabe an quellenmäßig nicht bezeugten und meist auch als

<sup>62</sup> Terminologische Unklarheit und mangelnde Unterscheidung der Deutungsmethoden kennzeichnet auch in jüngerer Zeit wieder den um eine unvoreingenommene Betrachtung bemühten Beitrag von PSAKI 1989, wenn diese die in dem Sammelband \*L’IDEA DEFORME... (1989) untersuchten Autoren (ROSSETTI, AROUX, PASCOLI, VALLI, BENINI, GUÉNON) pauschal sowohl als „interpreti esoterici“ (p.263 u.ö.), wie auch als ‘allegoristi’ (im Titel und passim) bezeichnet.

<sup>63</sup> Der im Prinzip sehr begrüßenswerte Sammelband \*L’IDEA DEFORME... (1989), der trotz seines mißverständlichen Untertitels „Interpretazioni esoteriche di Dante“ derartige Interpretationen nicht etwa enthält, sondern sie vielmehr anhand ausgewählter Beispiele (ROSSETTI, AROUX, PASCOLI, VALLI, BENINI, GUÉNON) unter epistemologischen und semiotischen Fragestellungen kritisch analysiert, wäre aufgrund des theoretischen Rüstzeugs der Autorinnen und aufgrund ihres besonderen Interesses an den pragmatischen Aspekten der Interpretation eigentlich prädestiniert gewesen, die von den dort untersuchten Interpretationen unterstellte Publikumserwartung Dantes nicht nur herauszuarbeiten – wie es in den meisten Beiträgen des Bandes auch tatsächlich geschieht –, sondern sie auch den akzeptierten Leitvorstellungen der Danteforschung und denen der mittelalterlichen Allegorese vergleichend gegenüberzustellen. Die Weichen scheinen jedoch von Anfang an falsch gestellt, wenn U. ECO bereits in der Einleitung statuiert, daß in der patristisch-mittelalterlichen Tradition die Schriftsinne der Bibel nach „regole ben precise“ unterschieden worden und „ancorché nascosti sotto la superficie letterale, non [...] affatto segreti“ gewesen seien: „anzi – per coloro che sapevano leggere rettamente il testo – dovevano essere palesi. E se palesi non fossero apparsi a prima vista, era compito della tradizione esegetica (per la Bibbia) o del poeta (per la sua opera) provvedere le chiavi. Che è quello che Dante fa nel *Convivio* e in altri scritti come l’*Epistola XIII*“ (ECO 1989, p.28). Interpreten Dantes, die demgegenüber aufgrund ihrer eigenen Kenntnis der christlichen Allegorese (wie PASCOLI) oder aus schlechteren Gründen (wie ROSSETTI und Nachfolger) die Überzeugung von einer solchen ‘Pflicht’ des Dichters zur Offenlegung der ‘sensi nascosti’ seines Werkes nicht teilen, sondern vielmehr jene ausdrücklichen Aussagen Dantes ernstnehmen, die das ‘sapere leggere rettamente il testo’ nur einer qualifizierten Minderzahl von Lesern zuweisen, werden durch ECOS unkritische Aneignung einer etablierten Forschungsmeinung von vornherein zu Vertretern eines in der Anwendung auf Dantes Werk historisch deplazierten Interpretationsparadigmas erklärt, das dann scheinbar zwangsläufig zu jenen parawissenschaftlichen Begründungsstrategien geführt hat, die die einzelnen Beiträge des Sammelbandes an den Arbeiten der dort untersuchten Autoren diagnostizieren (und dabei in der Beschreibung der Symptome meist sehr erhellend diagnostizieren). Das Anliegen des Bandes, die untersuchten Interpretationen nicht primär unter dem Gesichtspunkt ihrer Gegenstandsadäquatheit – d.h. unter dem Gesichtspunkt ihrer historischen und sachlichen Berechtigung im Hinblick auf die Intentionen Dantes – zu behandeln, sondern herauszufinden „che cosa c’era nel loro approccio che sfidava il consenso degli altri e poneva loro stessi in situazione disperatamente solipsistica“ (p.35s.), kann jedoch in diesem Punkt zur Aufklärung über die tatsächlichen Ursachen der Bildung von Konsens und Dissens nichts beitragen, wenn die Analyse eben doch eine historische Prämisse über den Gegenstand, und dann auch noch eine fragwürdige oder sogar falsche, ungeprüft zum Beurteilungsmaßstab erhebt und deshalb in den Interpretationen der untersuchten Autoren stets eine „ossessione per il segreto“ zu entdecken glaubt (p.34), wo sie statt dessen mindestens ebenso bei den „altri“ und bei sich selber die Möglichkeit einer ‘ossessione per il palese’ in Betracht zu ziehen gehabt hätte.

mehr oder minder heterodox vorgestellten Geheimlehren, bei denen das Fehlen einer expliziten schriftlichen Überlieferung entweder – so von Rossetti und dessen engeren Nachfolgern – als notwendige Konsequenz aus kirchlichen und staatlichen Verfolgungsmaßnahmen gedeutet, oder aber – so von Guénon – zu einer notwendigen Bedingung jeglicher, auch von den offiziellen Institutionen getragener und insoweit orthodoxer Esoterik erklärt wird<sup>64</sup>. Aber die um Seriosität bemühte Danteforschung hat auch in diesem Punkt das Problem nicht zu ihrer Sache machen wollen, sondern sich gegen die Behauptung des Elitären auf die Betonung des Didaktischen und Sozialen, gegen die Behauptung des Verborgenen auf die Betonung des Offenbaren versteift. Zwischen die Fronten geraten ist hierbei Pascoli, dessen seit den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts entstandene Dantedeutungen zwar ein ‘segreto di Dante’ postulieren und bei dessen Verkündung ein zuweilen irrationales Pathos unhinterfragbarer Selbstgewißheit an den Tag legen, im übrigen aber weder die Vorstellung von einer Teilhabe Dantes an irgendwelchen Geheimbünden, noch die Jargon-Vorstellungen der Esoteriker aufgreifen, sondern den verborgenen Sinn der *Commedia* anhand latenter struktureller Konkordanzen zwischen den drei Jenseitsreichen und anhand von Parallelen zur Bibel und zur *Aeneis* Vergils zu entziffern versuchen und hierbei dann die für Dante als maßgebend unterstellte ‘dottrina’ den Quellen der orthodoxen Theologie und Philosophie (Thomas von Aquin, Bernhard von Clairvaux, Augustinus, Cicero, Aristoteles) entnehmen<sup>65</sup>. Die Arbeiten Pascolis haben zwar positive Re-

<sup>64</sup> Zu GUÉNON und seiner in Frankreich immer noch vielgelesene Schrift *L'ésotérisme de Dante* (Paris 1925), siehe MIRANDA 1989, und dort speziell zur Frage der Mündlichkeit oder Schriftlichkeit esoterischer Überlieferung die von MIRANDA p.233s. in eigener italienischer Übersetzung angeführte Definition der Begriffe ‘esoterisch’ und ‘exoterisch’ aus R. GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines Hindoues*, Paris 1921, p.145s.: „[Si tratta di] due aspetti di una stessa dottrina, l'uno più interiore e l'altro più esteriore: ecco tutta la significazione letterale di questi due termini. L'essoterismo, comprendendo ciò che era più elementare, più facilmente comprensibile, e di conseguenza suscettibile di essere messo più largamente alla portata di tutti, si esprime solo attraverso l'insegnamento scritto, tale da esserci pervenuto più o meno completamente; l'esoterismo, più approfondito e di un ordine più elevato, rivolgendosi soltanto ai discepoli regolari della scuola, preparati specialmente a comprenderlo, non era oggetto che di un'insegnamento puramente orale, sulla cui natura non si sono potuti conservare dei dati molto precisi. D'altra parte, si deve intendere bene che poiché non si tratta che della stessa dottrina sotto due aspetti differenti, e poiché essa ha due gradi di insegnamento, questi aspetti non possono in alcun modo essere opposti o contraddittori, ma devono piuttosto essere complementari: l'esoterismo sviluppa e completa, dandogli un senso più profondo che non vi era contenuto che virtualmente, quello che l'essoterismo espone in forma troppo vaga, troppo semplificata.“

<sup>65</sup> Eine detaillierte Darstellung der Entstehungsgeschichte von PASCOLI'S Dantestudien und der Entwicklung seiner methodischen Ansätze bietet die Einleitung von VICINELLI 1957, p.XVIIss.; eine kritische Analyse versucht CAVICCHIOLI 1989, die einige Unterschiede zwischen den Ansätzen PASCOLI'S und der „interpretazione esoterica, settaria, oppure politico-complotarda“ positiv herausstellt, aber ihrerseits bei PASCOLI das Fehlen einer „economia interpretativa“ kritisiert, von der man wohl bezweifeln darf, ob sie bei der Interpretation einer Dichtung, wenn diese tatsächlich in der Tradition der mittelal-

sonanz bei einigen Adepten wie Valli – der auch die Linie Rossettis aufgreift – und in Pietrobono auch einen respektablen Befürworter gefunden, sind im übrigen aber in der offiziellen Danteforschung auf so nachhaltige Ablehnung gestoßen, daß sie erst einmal für Jahrzehnte in Vergessenheit geraten mußten, bis ihre zentralen Deutungsansätze unter neuen Etiketten eine Art Wiedergeburt in der neueren Danteliteratur erleben durften.

Wenn sich seit den fünfziger Jahren weithin ein Wandel der Einstellungen vollzogen hat, so ist dies insbesondere dem Einfluß der Studien Auerbachs – der diese Entwicklung seinerseits nur begrenzt mitvollzog – und Singletons zu verdanken, die für einzelne Denkformen und Deutungsmethoden der allegorischen Bibelexegese eine positive Neubewertung eingeleitet haben. Obwohl das Problem von Dantes Lesererwartung auch diesmal nicht wirklich in den Blick gerückt ist<sup>66</sup>, und obwohl auch die Debatte über das Verhältnis von ‘poetischer’ und ‘theologischer’ Allegorie allzu eng an die Fragestellungen und den Wissensstand jener Forschung angeknüpft hat, die der patristisch-mittelalterlichen Allegorese gerade kein wissenschaftliches Interesse entgegenzu-

---

terlichen Allegorese steht, Überinterpretationen wirklich vermeiden kann und nicht vielmehr die Unterinterpretation dieser Dichtung garantiert.

<sup>66</sup> Nach Auffassung SINGLETONS (1958, p.v-vi, 1965, p.280ss.) sind es „the dominant modes of thought and feeling, the master patterns of the Christian mind and imagination“ – und hierbei nicht zuletzt das Konzept theologischer ‘allegoria in factis’ –, die in der Anfangsphase der Rezeption der *Commedia* aufgrund der geistigen Umwälzungen im Übergang zum Humanismus untergegangen seien und deshalb sowohl emotional als auch wissenschaftlich wiedergewonnen werden mußten, um den ‘dem’ Leser zugedachten allegorischen Sinn des Werkes wieder verstehen zu können. Diese Annahme, daß der zu überwindende Widerstand in erster Linie nur ein historisch bedingter sei – der heutige Leser als ein geistig weitgehend säkularisierter sich also nicht in eigentlich sehr enger Zeitgenossenschaft den von Dante als missionierungsbedürftig erwarteten ‘parvuli’ verbunden zu fühlen hätte – hat notwendig Folgen für den Aufwand an wissenschaftlicher und methodischer Präparation, den man neben der Wiedergewinnung eines christlich bewegten „unquiet heart“ im Hinblick auf die Erschließung des allegorischen Sinns für erforderlich hält. Und SINGLETON ist hierbei nicht unbedingt konsequent verfahren, da er einerseits zwar tatsächlich auf ‘patterns of thought’ recht allgemeiner Art, andererseits aber auch auf diffizilere Konzepte der thomistischen Theologie zurückgegriffen hat, von denen fraglich ist, ob sie für ‘den’ Leser der Dantezeit tatsächlich so verfügbar – und dann auch noch für so filigrane Textdeutungen wie die von SINGLETON erstellten verfügbar – gewesen sein können, wie SINGLETON dies anzunehmen scheint. Bei CASSELL 1984, der vorwiegend bibelexegetische Quellenmaterialien und ikonographische Zeugnisse heranzieht, um die Strafen des *Inferno* aus der Perspektive eines „educated man of Dante’s own time“ (p.5) mehrfältig zu deuten, scheinen die Ansprüche an das Vorwissen des Lesers zwar gesteigert, aber ein „educated man“, der mit dem Tempo und den Assoziationsmethoden CASSELLS allenthalben ‘figurations’, ‘inversions’ und ‘parodies’ biblischer Dinge erkennt, läßt sich für das frühe 14. Jh. doch nur schwer, und als Wunschprojektion Dantes noch viel schwerer vorstellen. Immerhin haben aber SINGLETON und CASSELL den immanenten Leser ihrer Lektüre überhaupt noch zur Diskussion gestellt und historisch im Erwartungshorizont Dantes unterzubringen versucht, während etwa in den Beiträgen des Sammelbandes \*DANTE AND OVID... (1991) die dort betriebene Art intertextueller Verstrickung des Textes in klassische und biblische Zusammenhänge überhaupt keine Reflexion auf die für den Autor erwartbar gewesenene Rezeptionsbedingungen seines Werkes mehr erkennen läßt.



bringen vermocht hatte<sup>67</sup>, wurden doch seither, insbesondere in der amerikanischen Danteforschung, eine Vielzahl von konkreten Deutungen der *Commedia* zur Diskussion gestellt, die ausdrücklich oder zumindest in der Terminologie den Anspruch erheben, den Text der *Commedia* im Verständnis patristisch-mittelalterlicher Exegese allegorisch (‘figural’, ‘typologisch’, ‘vierfältig’, ‘mehrfältig’) zu interpretieren.

Versucht man, sich einen ungefähren Überblick zu verschaffen über die in den letzten rund hundert Jahren, d.h. seit Pascoli, erprobten Ansätze allegorischer Deutung, dann bietet sich als ein mögliches Unterscheidungskriterium an, sie danach zu unterscheiden, in welchem Wirklichkeits- oder Vorstellungsbereich – abgesehen von der irdischen Biographie der im Jenseits begegnenden Personen – sie die Bezugsebene allegorischer Referenz für das in der *Commedia* erzählte Geschehen ansetzen<sup>68</sup>. Auch die Theorie des vierfachen Schriftsinns unterschied die biblischen Schriftsinne danach, ob die auf der Ebene des biblischen Litteralsinns behandelten Dinge in der Beziehung auf Vor- oder Nachzeitiges in der biblischen Geschichte selber (allegorisch-typologischer Sinn), in der Beziehung auf die aktuelle Handlungs- und Entscheidungssituation des Menschen (moralisch-tropologischer Sinn) oder in der Beziehung auf die Dinge der jenseitigen Welt (anagogischer Sinn) auszulegen waren, so daß man entsprechend auch die allegorischen Deutungsansätze der Danteforschung danach befragen kann, woher sie die Signifikate nehmen, die sie Dantes Text deutend zuordnen.

a) Das Motiv der Jenseitsreise in seiner allgemeinen Deutbarkeit als Allegorie eines inneren Weges der Seele zur Gott, eines ‘Itinerarium mentis ad Deum’, stand im Zentrum älterer Deutungsversuche<sup>69</sup>, die

---

<sup>67</sup> In dieser Hinsicht besteht Kontinuität zwischen den Arbeiten NARDIS einerseits und SINGLETONS und seiner Nachfolger andererseits, die die letzteren bei der Würdigung stattgehabter Erkenntnisfortschritte nur allzuoft übersehen.

<sup>68</sup> Mit diesem Einteilungskriterium knüpfe ich an DEMARAY 1974, p.93ss. (‘Three Typological Modes of Dante’s «Commedia»: Biblical Imitation, Internal Recurrence, and Wordly Imitation’) an, der mit ‘biblical imitation’ Analogien zur biblischen Geschichte, mit ‘internal recurrence’ Analogien zwischen einzelnen Motiven innerhalb der *Commedia* selber und mit ‘worldly imitation’ Analogien wie die von ihm selber untersuchten zur zeitgenössischen Praxis der Pilgerreisen meint. Meine eigene Darstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit sondern skizziert nur einige wenige Ansätze – und auch diese nur sehr vereinfachend –, die eine besonders herausgehobene Rolle gespielt haben.

<sup>69</sup> Einige Belege aus der Frühzeit des Dantekommentars bei BASILE 1970, p.101-103. Im 20. Jh. haben u.a. FLAMINI (1903-1904, <sup>2</sup>1916) und MANDONNET (1935) thomistisch inspirierte Deutungen dieses Typs vorgelegt, die bei BARBI nachdrückliche Ablehnung fanden (BARBI 1932/38, p.22s., BARBI 1937, p.156s., BARBI 1955a, p.116 n.2). Eine detaillierte Deutung dieser Art hat auch FILOMUSI GUELFI 1909 vorgelegt, der sie zugleich als eine vierfältige versteht und sie in freier Anknüpfung an das Einteilungsschema des *Convivio* zusammenfaßt wie folgt: „Nel senso allegorico («una verità ascosa sotto bella menzogna»), Dante simboleggia lo studioso di Teologia, che, diversamente da quanto si praticava e tuttora si pratica nelle «scuole dei religiosi», incomincia dalla Teologia morale, e poi passa alla dommatica:

hierbei seit der Frühzeit des Dantekommentars unter anderem an Dantes Metapher der zwei Wege anknüpfen, wie er sie im dritten Buch von *De monarchia* und ähnlich, aber ohne eine politische Nutzenanwendung, auch schon im *Convivio* vorgeführt hat<sup>70</sup>. In *De monarchia* leitet Dante aus der leiblich-seelischen Doppelnatur des Menschen die Bestimmung der Menschheit zu zwei verschiedenen Arten der Glückseligkeit ab, der ‘beatitudo huius vite’ und der ‘beatitudo vite eterne’, metaphorisiert zugleich als ‘irdisches’ und als ‘himmlisches’ Paradies, die jeweils auf einem eigenen ‘Weg’ anzustreben seien: einerseits in der ‘vita activa’ auf einem Weg, der durch die ‘philosophica documenta’ erschlossen sei, in der Ausübung der dem Menschen auf natürliche Weise zu erwerbenden ‘virtutes morales et intellectuales’ zurückzulegen sei und als leitender weltlicher Autorität des Kaisers bedürfe; andererseits in der ‘vita contemplativa’ auf einem Weg, der dank göttlicher Gnade durch die „documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt“ erschlossen sei, in der Ausübung der von göttlicher Gnade verliehenen ‘virtutes theologicae’ zurückzulegen sei und als leitender geistlicher Autorität des Papstes bedürfe. Der Weg des Jenseitsbesuchers unter Führung Vergils – dem Dichter des Kaisertums und nach herkömmlicher Deutung Repräsentanten der natürlichen Vernunft – durch die Hölle und das Purgatorium bis zum Eingang des irdischen Paradieses und sein weiterer Weg unter der Führung Beatrices – herkömmlich gedeutet als Figur der Theologie – durch die Sphären des Himmels bis zum Empyreum des himmlischen Paradieses bieten sich für eine Auslegung auf diesen Gedanken zweifellos an, wobei dann jedoch fraglich ist, ob und in welchem konkreten Sinn außer der Zielrichtung der Reise und außer dem diese Reise ausführenden, aber in vielen einzelnen Episoden nur randständigen bzw. passiv gegenwärtigen Personal (dem Jenseitsbesucher und seinen Führern) auch noch weitere Einzelheiten und Personen in die allegorische Deutung einbezogen werden können. Diejenige inhaltliche Ebene, auf die hin die Erzählung von Dantes Jenseitsreise auszulegen wäre, wäre aber jedenfalls, wenn man sich eng an den Aussagen von *De monarchia* orientiert, das Vorschreiten des Menschen oder der Menschheit auf den beiden Wegen der ‘vita activa’ und ‘vita contemplativa’, und das heißt, ein in abstrakten Begriffen der

---

nel senso morale [...], Dante simboleggia l'uomo che, non avendo trovata «nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtù», quella felicità e beatitudine che ognuno cerca, e che consiste nel «vedere Iddio, ch'è sommo intelligibile», la cerca e la trova «quasi perfetta» nella vita contemplativa, cioè nell'operazione delle intellettuali virtù, simboleggiate nelle tre principali guide di Dante (Virgilio, Matelda e Beatrice): quasi perfetta, perché «la somma beatitudine qui non si puote avere»; infine, nel senso analogico o sovrasenso [...] Dante simboleggia l'uomo che, uscito dalla *servitù* della *carne* e della *corruzione*, acquista quella *libertà* che è «dov' è lo spirito del Signore», [...] la libertà della contemplazione, ascendendo per i quattro gradi della Scala del Paradiso, *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* [...]“ (p.267). Zu PASCOLI s.u. Anm. 72, zu SINGLETONS Wiederbelebung des Ansatzes s.u. Anm. 77.

<sup>70</sup> *Mn* III, xv, 8-9, vgl. *Cv* IV, xvii, 9ss., zum Verhältnis beider Stellen vgl. TROVATO 1988.

Ethik und Theologie zu (re-) konstruierender, unbeschadet seiner auch menschengeschichtlichen Dimension primär innerseelischer Vorgang, wie er ähnlich auch in der moralisch-tropologischen Bibelexegese ausgelegt werden konnte. In der Deutung der *Commedia* hat sich jedoch bei der praktischen Umsetzung dieses Ansatzes teilweise schon in der Frühzeit des Dantekommentars und infolge einer neuzeitlich biographisierenden und einführenden Deutungshaltung verstärkt dann seit dem 19. Jahrhundert an die Stelle 'des' Menschen in seiner konzeptuellen Abstraktheit die konkrete biographische Person Dantes und dessen persönlicher Entwicklungsgang geschoben, der damit nicht nur auf der Ebene des Litteralsinns als 'Dante-personaggio', sondern auch auf der Ebene des allegorischen Sinns als 'Dante uomo' in den Mittelpunkt des Interesses trat<sup>71</sup>. Diese Deutungsmöglichkeit ist nicht von vornherein auszuschließen, da auch im *Convivio* bei der allegorischen Auslegung der Kanzonen die Leidenschaft des lyrischen Ichs für die von ihm besungene 'donna' biographisierend auf die Person Dantes und auf das Erwachen seiner Leidenschaft für die Philosophie ausgelegt wird. Aber in der Deutung der *Commedia* hat diese Fixierung des Interesses dann darum, weil man außer oder anstelle der an sich schon hinlänglich schwierigen Begrifflichkeit scholastischer Ethik und Theologie auch noch Einsichten in die Persönlichkeit und spirituelle Biographie Dantes zum Tragen bringen wollte, zusätzliche Unwägbarkeiten beschert.

**b)** Bei Pascoli, der an dieser Verschiebung des Interesses nachhaltig mitgewirkt hat, und bei einigen Nachfolgern geht die Herstellung von Parallelen zum spirituellen Entwicklungsgang Dantes zugleich einher mit der Deutung werkinterner Parallelen innerhalb der *Commedia*. Bei Pascoli handelt es sich dabei in erster Linie um strukturelle Parallelen zwischen den Hierarchien der Jenseitsbezirke in den drei Jenseitsreichen, die seiner Deutung zufolge nicht nur im *Purgatorio* manifest, sondern auch im *Inferno* und *Paradiso* jeweils latent als siebenstufige angelegt sind und es ermöglichen sollen, für den Sinn jeder Episode oder Station der Reise jeweils auf deren Parallel-episode in den beiden anderen Cantiche zurückzugreifen und auf diese Weise zu einer sowohl kohärenten, als auch jede einzelne Episode erfassenden Gesamtinterpretation von Dantes 'Itinerarium' zu gelangen<sup>72</sup>. Valli greift diese

<sup>71</sup> Den frühen Ansätzen zu einer solchen personalisierenden Deutungshaltung, die sich bereits bei □GRAZIOLO (1324) finden, ist besonders MAZZONI, und zwar mit dezidiertem Parteinahme für diese Deutungshaltung, in seinen verschiedenen Einzeluntersuchungen zum Dantekommentar des 14. Jh. nachgegangen, vgl. MAZZONI 1951, 1958, 1963, 1967a.

<sup>72</sup> Während im *Inferno* die im Text selber vorgenommene Zählung der Höllenkreise eine neunstufige Anlage ergibt – bei der (unter Auslassung des dem Höllentor nach- und dem Acheron vorgelagerten Bereichs der „ignavi“) der „primo cerchio“ (*If* 4,24 des Limbus der Ungetauften, der „secondo [cerchio]“ (*If* 5,1s) der Luxuria, der „terzio cerchio“ (*If* 6,7) der Gula, der vierte Kreis („la quarta lacca“ *If* 7,16) der Avaritia/Prodigalitas, der fünfte Kreis der Acedia und Ira, der sechste Kreis der Häresie und die „tre

Deutung des 'ordinamento morale' auf und erweitert sie seinerseits um die These, daß das Kreuz („lo strumento della Divina Sapienza“) und der Adler („lo strumento della Divina Giustizia“) nicht nur in den Konfigurationen der Lichtseelen im Mars- und Jupiterhimmel, sondern im Gesamtgeschehen von Dantes Jenseitsreise und in den ihr zugrundeliegenden topo- und kosmogra-

---

cerchiotti“ (*If* 11,17) der Violentia („settimo cerchio“ *If* 17,44), des einfachen Betrugers und des verräterischen Betrugers als insgesamt neun Kreise gezählt sind –, vertrat PASCOLI die These, daß im *Inferno* analog zum *Purgatorio*, aber in umgekehrter Reihenfolge (absteigend von den leichteren Sünden zu den schwereren, statt wie im *Purgatorio* aufsteigend von den schwereren Sünden zu den leichteren), das Schema der sieben Hauptsünden zugrundeliege und eine in Wahrheit siebenstufige Anlage der eigentlichen Sündenkreise (unter Auslassung des Limbus und Zusammenfassung des 5. und 6. Kreises) gegeben sei (laut PASCOLI nach dem Prinzip: I. Luxuria = 2. Kreis, II. Gula = 3. Kreis, III. Avaritia = 4. Kreis, IV. Acedia = 5. und 6. statt nur 5. Kreis, V. Ira = 7. statt 5. Kreis, VI. Invidia = 8. Kreis, VII. Superbia = 9. Kreis). Diese These stand von Anfang an, seit den ersten in *La Minerva Oscura* (1898b) eingearbeiteten Veröffentlichungen von 1895/96 (vgl. ed. VICINELLI 1957, p.1-215, dazu p.XXI), im Zentrum der Deutungen PASCOLIS, und diese These, in Verbindung mit den für PASCOLI sich daraus ergebenden Parallelen zu den sieben Bußbezirken des *Purgatorio* und den (gezählt ab dem dritten Himmel) sieben Bezirken der Seligkeit des *Paradiso* – die ihrerseits nicht den Hauptsünden, aber den ihnen im *Purgatorio* kontrastiv zugeordneten Tugendbegriffen der Seligpreisungen korrespondieren sollen – bildete auch das Grundgerüst für seine übrigen Deutungen der *Commedia*, wobei die gesamte Strukturdeutung jedoch stets dem Anliegen dienen wollte, den Weg des Jenseitsbesuchers als einen spirituellen und biographisch rekonstruierbaren Entwicklungsgang zu verstehen, bei dem Dante sich zunächst von der als Selbstzweck verfolgten 'vita activa' abwendet (in der Eingangsepisode des *Inferno*), dann den Weg der 'vita activa' als Vorbereitung für die eigentlich angestrebte 'vita contemplativa' durchmißt (im *Inferno* und *Purgatorio*), um im *Paradiso* schließlich den Weg der 'vita contemplativa' bis zu seiner Vollendung in der Schlußvision zurückzulegen. PASCOLIS Deutung des 'ordinamento morale' wurde aufgegriffen u.a. von PIETROBONO 1923 (m.n.v., vgl. MARUFFI 1924) und von VALLI (s.u. Anm. 73); allenfalls entfernt beeinflusst von PASCOLI scheint RABUSE 1958, der die Planetensphären des *Paradiso* in umgekehrter Folge im Weg des Jenseitsbesuchers im *Inferno* und *Purgatorio* wiederzufinden versucht. Wieder näher bei PASCOLI steht dann in der amerikanischen Danteliteratur SEUNG 1962 (m.n.v.), ausführlich referiert (mit der Selbseinschätzung „I have not seen anything better during the ensuing twenty-one years“ p.182) von SEUNG 1988, der, ohne dies zugleich auch mit einer allegorischen Deutung des Motivs der Reise zu verbinden, in jeder Cantica die Hierarchie der Jenseitsbezirke jeweils auf die platonische Trias der Seelenteile (von ihm gleichgesetzt mit der aristotelischen Trias der Seelenpotenzen!) und auf die Personen der Trinität (von denen er den Hl. Geist als zweite einordnet!) zurückführen und derart eine latente Konkordanz der drei Jenseitsreiche nachweisen will (nach dem Prinzip 2.bis 4. Höllenkreis  $\approx$  7.bis 5. Bußbezirk  $\approx$  7. bis 5. Himmel  $\approx$  vegetative Potenz oder konkupiszierbarer Seelenteil  $\approx$  Gottvater; 5. bis 7. Höllenkreis  $\approx$  4. und 3. Bußbezirk  $\approx$  4. und 3. Himmel  $\approx$  sensitive Potenz oder iraszibler Seelenteil  $\approx$  Hl. Geist; 8. und 9. Höllenkreis  $\approx$  1. und 2. Bußbezirk  $\approx$  1. und 2. Himmel  $\approx$  rationale Potenz  $\approx$  'Sohn', also im Widerspruch zu den expliziten Gruppierungen im *Inferno* und *Purgatorio*, wo *If* 11,70ss. der 5. Höllenkreis mit den Kreisen 2-4 dem Bereich der 'incontinentia' zugezählt wird und *Pg* 17,85ss. die Bußbezirke des *Purgatorio* als 3+1+3 statt 2+2+3 gruppiert werden). Zu den jeweiligen Deutungen PASCOLIS und SEUNGS siehe auch HOLLANDER 1969, Appendix IV, p.308ss. Als beachtenswerteren Versuch, nicht zwar eine werkinterne Konkordanz der drei Cantiche, wohl aber eine latente Strukturierung der *Inferno*-Bezirke auf der Grundlage der platonischen Trias der Seelen- und Körperteile zu deuten, siehe die Arbeiten von DURLING (1975, 1981a-b, auch "DURLING/MARTINEZ 1997, p.552ss.), während LANSING 1981 speziell die interne Dreiteilung des 7. Höllenkreises auf die aristotelische Trias bezieht, LANSING 1987 im *Paradiso* die ersten sieben Himmel den drei theologischen und vier kardinalen Tugenden analogisiert und LANSING 1994 eine werkinterne Konkordanz zwischen der dreistufigen Anlage des *Purgatorio* und dem Geschehen im irdischen Paradies deutet.

phischen Gegebenheiten allenthalben – laut Valli insgesamt mindestens 31 oder 32 mal – durch komplementär einander zugeordnete Motiv- oder Personenpaare repräsentiert seien<sup>73</sup>. Als eine Bezugsebene allegorischer Referenz wären bei diesen Deutungen Pascolis und Vallis folglich die jeweiligen Parallelepisoden oder Parallelmotive innerhalb der *Commedia* selber zu verstehen, wären diese für beide Interpreten nicht eher nur ein Mittel zu dem Zweck, zu den eigentlichen, und dann werkexternen, Signifikaten vorzudringen. Auch bei Singleton und seinen Nachfolgern spielt die Herstellung werkinterner Parallelen wieder eine wichtige Rolle, erscheint dort aber in der Regel ohne den Anspruch, eine in Zahlen berechenbare und in sich kohärente Gesamtstruktur aufzudecken, sondern vielmehr als Suche nach Entsprechungen zwischen Einzelmotiven, die es dem Interpreten ermöglichen sollen, ähnlich wie in der allegorisch-typologischen Biblexegese Vor- und Nachzeitiges innerhalb der erzählten Handlung, etwa den versuchten Aufstieg auf den „dilettoso monte“ in der Eingangsepisode des *Inferno* und den vollzogenen Aufstieg auf den Läuterungsberg des *Purgatorio*, miteinander zu verknüpfen und im Verhältnis von ‘Präfiguration’ und ‘Erfüllung’ oder in einem Verhältnis antitypischer Entgegensetzung zu interpretieren<sup>74</sup>. Hier kann man dann tatsächlich sagen, daß die (bzw. eine) Bezugsebene allegorischer Referenz von der Interpretation innerhalb der *Commedia* selber angesetzt wird, sofern das Parallelmotiv im Text nicht einfach zu dem Zweck aufgesucht wird, seinen Sinn auf das Ausgangsmotiv zu übertragen oder in dessen Deutung einzubeziehen, sondern das Parallelmotiv selber schon dem Ausgangsmotiv als eine Art allegorisch-typologisches Signifikat zugeordnet wird<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Einige der zahlreichen Aufsätze und Vorträge VALLIS, die sich um diese von ihm seit 1922 verfolgte These ranken, sind postum wiederabgedruckt in VALLI 1935, Parte seconda, p.151ss. (von mir zitiert p.152), und Appendice, p.517ss.; VALLI 1928, p.382ss. bietet eine Auflistung der 31 ‘simmetrie della Croce e dell’Aquila’, denen VALLI 1935, p.517ss. auch noch eine ‘trentaduesima simmetria’ hinzufügen will. Da die als ‘simmetrie’ einander zugeordneten und in der angenommenen Bedeutung mehr oder minder austauschbaren Motive teils gemeinsam, teils an verschiedenen Stellen voneinander getrennt, teils auch gar nicht im Text auftreten (so ein von VALLI auf dem Wipfel des Paradiesbaumes sitzend gedachter Adler), handelt es sich genaugenommen nicht um die Konstruktion einer Ordnungsstruktur des Textaufbaus, falls der Begriff Ordnung sich mit den Deutungen VALLIS überhaupt verträgt. Unter ausdrücklicher Absehung von diesen und den direkter auf PASCOLI zurückgehenden Deutungstheseen VALLIS untersucht POZZATO 1987 dessen auf ROSSETTI zurückgehende Thesen über den ‘settario’ und ‘gergo’ Dantes.

<sup>74</sup> HOLLANDER geht hierbei sogar so weit, auch Einzelwortrekurrenzen als ‘verbal figuralism’ zu deuten („the technique of repeating a word used earlier in the poem in such a way as to ‘fulfill’ its meaning“, HOLLANDER 1969, p.105).

<sup>75</sup> PÉPIN 1970a, p.38ss. (vgl. PÉPIN 1970b, p.152) diskutiert anhand der Arbeiten von CHYDENIUS 1958 und HOLLANDER 1969 die Frage, ob solche Annahme intratextueller Typologie – die bei CHYDENIUS aber weniger zwischen den Episoden des Jenseitsgeschehens selber, als vielmehr werkextern zwischen den von diesen Episoden seines Erachtens signifizierten Vorgängen in Dantes spiritueller Biographie angesetzt wird – nicht notwendigerweise auch die Annahme eines geschichtlich wahren Literal-

c) Ein weiterer Deutungsansatz, der bei Pascoli seit *Sotto il Velame* (1900) zur Stützung seiner Strukturthesen und seiner inhaltlichen Deutung von Dantes spirituellem 'Itinerarium' dienen sollte, setzt bei werkexternen Parallelen zur biblischen Geschichte an. So ist laut Pascoli der nach seiner Deutung jeweils siebenstufige Weg, den der Jenseitsbesucher zunächst beim Abstieg durch die Sündenbezirke des *Inferno* und dann erneut beim Aufstieg durch die Bußbezirke des *Purgatorio* vollzieht, orientiert an den zweimal sieben Dienstjahren Jakobs (*Gn* 29,1ss.), für deren Verständnis Pascoli als direkte oder indirekte „fonte prima di Dante“ eine Auslegung von Augustinus postuliert: danach sind die ersten sieben Dienstjahre, für die Jakob durch die Verheiratung mit Lea belohnt wird, als Befolgung derjenigen sieben Gebote des alttestamentlichen Dekalogs zu verstehen, die nicht den 'amor dei' (1.-3. Gebot), sondern den 'amor proximi' betreffen (4.-10. Gebot), die zweiten sieben Jahre hingegen, mit denen Jakob sich die von ihm eigentlich ersehnte Rachel verdient, als Befolgung der neutestamentlichen 'praecepta virtutis' in den Seligpreisungen der Bergpredigt<sup>76</sup>. Da Dante die 'praecepta virtutis' der Bergpredigt und die ihnen entgegengesetzten Hauptsünden den sieben Stufen des Läuterungsberges ausdrücklich zugeord-

---

sinns verlange. Die Frage stellt sich bei dem Anspruch nach 'typologischer' Interpretation auch in bezug auf werkexterne Referenzen, nämlich immer dann, wenn der Verweisungsbezug zwischen der irdischen Biographie der dargestellten Personen und ihrer von Dante dargestellten Verfassung im Jenseits (s.o. Anm. 56) oder sonstige Parallelen zu zeitlich Vergangenen – sei es in der Bibel, in der antiken Dichtung und Mythologie oder auch in der jüngstvergangenen Reichs- und Kirchengeschichte – als ein Verhältnis von Präfiguration und Erfüllung interpretiert werden. Da in der allegorisch-typologischen Bibelsexege zumindest die Erfüllung als eine geschichtlich reale vorausgesetzt wurde, während die präfigurative Vorausdeutung sowohl durch ein geschichtliches Ereignis ('allegoria in factis'), wie auch durch Wortphphetien und Parabeln ('allegoria in verbis') für möglich gehalten wurde, wäre es tatsächlich unumgänglich, der *Commedia* bei derartigen Interpretationen einen historisch 'wahren' Litteralsinn zu konzедieren, in der Weise, daß sich im Verlauf der dort erzählten Handlung real erfüllte, was in vorausgegangener Zeit – sei es in vorausgegangenen Phasen dieser Handlung selber, sei es in vorausgegangenen Ereignissen oder Prophetien der biblischen, antiken oder sonstigen Geschichte – präfigurativ vorausgedeutet gewesen wäre. Nur ist eben keineswegs einzusehen, mit welchem Recht Interpretationen dieses Typs überhaupt Anspruch auf das Grundprinzip typologischer Exegese erheben, da ja keineswegs ein zwingender Grund besteht – und auch für die bibelexegetische Praxis kein solcher Systemzwang bestand –, das Verhältnis zwischen 'figura' und 'figuratum' (oder sonstige Similaritäten) lediglich darum, weil es sich als eines der Vor- oder Nachzeitigkeit (und in einigen Fällen vielleicht auch als eines der Gradation) beschreiben läßt, unbedingt auch schon als ein Verhältnis von Präfiguration und Erfüllung zu interpretieren.

<sup>76</sup> Vgl. PASCOLI 1900 (*Sotto il Velame*), ed. VICINELLI 1957, p.293-765, hier p.688ss.; PASCOLI 1901 (*La Mirabile Visione*), ed. VICINELLI 1957, p.767-1417, hier bes. p.1271ss.; dazu p.XXVIII.s.; Die von PASCOLI bei AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 47-58 (CSEL 25, p.639-654, bes. 52-54, p.646-648) vorgefundene Auslegung, für die er weitere Verbreitung und mögliche Vermittlung auf Dante durch RICHARD VON ST. VIKTOR vermutet, war tatsächlich weiter verbreitet, aber in dieser Form m.W. nicht durch RICHARD, sondern durch ISIDOR, *Quaestiones in vetus testamentum*, In *Genesis*, cap. XXV, PL 83,259-264, vgl. auch MEYER/SUNTRUP 1987, Art. «Sieben», col. 479-565, hier § C.I, col. 503s.

net hat, und da dem Jenseitsbesucher auf der siebten Stufe, an der Schwelle zum irdischen Paradies, im Traum Lea erscheint und sich und ihre Schwester Rachel als Figuren der 'vita activa' und der 'vita contemplativa' zu erkennen gibt, während Rachel selber ihm am Schluß der Reise in der Rose der Seligen des Empyreums erscheint, kann die betreffende biblische Geschichte und ihre Exegese vielleicht tatsächlich ein gewisses Interesse für die Deutung von Dantes 'Itinerarium' beanspruchen. Nur hat Pascoli selber schon einräumen müssen, daß die nach seiner Deutung siebenstufige und angeblich wie im *Purgatorio* an den sieben Hauptsünden orientierte Anlage des *Inferno* nicht mit den von Augustinus genannten Geboten des alttestamentlichen Dekalogs korrespondiert, und er hat außerdem nicht plausibel machen können, weshalb Dante die beiden Dienstzeiten Jakobs nicht auf das *Inferno* und *Purgatorio* einerseits (Erlangen Leas und des irdischen Paradieses in der 'vita activa') und auf das *Paradiso* andererseits (Erlangen Rachels und des himmlischen Paradieses in der 'vita contemplativa'), sondern nur auf das *Inferno* einerseits und auf das *Purgatorio* andererseits verteilt haben sollte.

Der generelle Ansatz, das Geschehen in der *Commedia* mittels sachlicher Analogien auf ein biblisches Subthema zu beziehen und im Rückgriff auf dessen Exegese zu deuten, steht dann bei Singleton neben Anknüpfungen an die Vorstellung vom 'Itinerarium mentis ad Deum'<sup>77</sup> und neben der Herstellung intratextueller Verweisungen ganz im Zentrum seiner Deutung der *Commedia*, wobei der biblischen Geschichte von ihm dann zwar keine strukturbildende Funktion mehr für die ewige und unveränderliche Hierarchie der Jenseitsbezirke (abgesehen von den manifesten Gegebenheiten dieser Art im *Purgatorio*) zuerkannt wird, ihr aber doch immer noch eine Art Vorbildcharakter für den prozessualen Verlauf der Reise, insbesondere für die innere Entwicklung des Protagonisten, und für den mehrfachen Sinn dieses Prozesses zukommen soll. Den biblischen Schlüssel zum Verständnis bietet für Singleton dann auch nicht mehr die Geschichte Jakobs und deren augustinische Exegese, sondern der Exodus Israels aus Ägypten und dessen mehrfältige Deutung, wie sie der Widmungsbrief an Cangrande zur Verdeutlichung des Prinzips allegorischer Polysemie anhand der Anfangsworte des 113. Psalms exempla-

---

<sup>77</sup> Siehe hierzu SINGLETON 1958, besonders Kap. I-VIII und XIV, der die seit der Frühzeit des Dantekommentars bereits reichlich vorhandenen Deutungen dieses Typs unbeachtet läßt und deshalb in den kritischen Bemerkungen zur voraufgegangenen Forschung und Kommentartradition den innovativen Charakter seiner eigenen Bemühungen um ein Verständnis von Dantes *Commedia* als 'Itinerarium mentis ad Deum' möglicherweise überschätzt. SINGLETON knüpft in dieser Arbeit nicht an Dantes Metapher der zwei Wege aus *De monarchia* an (vgl. SINGLETON 1958, Kap. XIV, p.265s.), sondern an verschiedene, von ihm bei THOMAS VON AQUIN vorgefundene Triaden (die Unterscheidungen zwischen 'lumen naturalis intellectus', 'lumen fidei' und 'lumen gloriae', zwischen 'gratia gratuita', 'gratia habitualis' und 'gratia consumata'), die er dem Weg des Jenseitsbesuchers 1. durch *Inferno* und *Purgatorio* unter Führung Vergils, 2. durch die Himmel des *Paradiso* unter der Führung Beatrices und 3. schließlich der Schlußvision im Empyreum unter der Ägide BERNHARDS zuordnen will.

risch vorführt, indem er den in diesen Psalmenworten zwar nicht narrativ erzählten, aber preisend angesprochenen Exodus allegorisch-typologisch auf die Erlösung der Menschheit ( $\approx$  Israels) durch Christus ( $\approx$  Moses), moralisch-tropologisch auf die Bekehrung der Seele ( $\approx$  Israels) von der Sünde ( $\approx$  Ägypten) und anagogisch auf die Befreiung der Seele ( $\approx$  Israels) aus der Gefangenschaft des irdischen Lebens ( $\approx$  Ägypten) bezieht<sup>78</sup>, wie sie aber auch in der *Commedia* gelegentlich anklingt, wenn die Seelen der Verstorbenen bei der Ankunft am Fuß des Läuterungsberges ihre Befreiung aus dem irdischen Leben mit eben diesen Worten des 113. Psalms besingen („In exitu Israel de Aegypto» / cantavan tutti insieme ad una voce / con quanto di quel salmo è poscia scripto“ *Pg* 2,46), und wenn im *Paradiso* auch die Reise des Protagonisten selber als von göttlicher Gnade gewährte Reise aus ‘Ägypten’ nach ‘Jerusalem’ metaphorisiert wird („però li è conceduto che d’Egitto / vegna in Gerusalemme“ *Pd* 25,55s.). Aus diesen beiden expliziten Bezugnahmen und einigen wenigen, allerdings sehr entfernten motivischen Parallelen – bei denen etwa in der Eingangsepisode des *Inferno* der introspektive Selbstvergleich mit einem Schwimmer „che con lena affannata / uscito fuor del pelago a la riva / si volge a l’acqua perigliosa e guata“ (*If* 1,21-24), der die morgendliche Erinnerung an die in der „selva oscura“ überstandene Nacht beschreibt, eine Parallele zur Situation Israels nach dem Durchschreiten des Roten Meeres ergeben soll – leitet sich für Singleton dann die Deutung ab, daß der Weg des Jenseitsbesuchers in der *Commedia* in seinem Gesamtverlauf einerseits moralisch-tropologisch dem je aktuellen Leser bzw. der gegenwärtigen und künftigen Menschheit die auf dem „cammin di nostra vita“ (*If* 1,1) zu vollziehende „conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie“ vorzeichne, zugleich aber auch als gleichsinnige alttestamentliche Allegorie dieses Vorgangs den Exodus Israels und dessen allegorisch-typologisches Signifikat, nämlich die im ‘descensus Christi’ ( $\approx$  *Inferno*) und seiner Auferstehung ( $\approx$  *Purgatorio*) und Himmelfahrt ( $\approx$  *Paradiso*) vollzogene, besonders durch die zeitliche Situierung von Dantes Jenseitsreise in der Karwoche indizierte „redemptio nostra facta per Christum“, nachzeichne<sup>79</sup>. So weit diese Deutung sich nur auf das wenige ‘Brot

<sup>78</sup> Siehe oben Anm. 3.

<sup>79</sup> Vgl. SINGLETON 1960, TUCKER 1960 (m.n.v.), CHARITY 1966, p.247ss., RALPHS 1965 (m.n.v.), BATTAGLIA RICCI 1975, HOLLANDER 1976a, p.61s., p.65s., ARMOUR 1981, ARMOUR 1983, p.119ss., p.129ss. – HOLLANDER 1976a, p.61s. hat darauf hingewiesen, daß die gemeinhin SINGLETON zugeschriebene ‘Entdeckung’ der Exodusthematik eigentlich bereits AMADUCCI zuzuerkennen sei, der in zahlreichen Arbeiten den Nachweis führen wollte, daß die zweiundvierzig Stationen des Exodus (nach der Zählung von *Nm* 33,1ss.) in der Auslegung von PETRUS DAMIANUS (*De Quadragesima et quadraginta duabus hebraeorum mansionibus*) als ‘die’ Quelle Dantes und als Schlüssel zum Verständnis der *Commedia* anzusehen seien (zu angeblichen Verwendungen von *Nm* 33,1ss. bei Dante siehe auch DEMARAY 1974, p.155s., BOLTON HOLLOWAY 1985, p.110ss.). AMADUCCI (*La fonte della Divina Commedia scoperta e descritta*, Rovigo 1911, 2 vol.) verfährt dabei in der Weise, daß er die Stationen Exodus nicht mit den aus der Hierarchie der besichtigten Jenseitsbezirke sich ergebenden Stationen von Dantes Jen-



der Engel' stützt, das der Widmungsbrief an Cangrande durch sein Zitat und seine exemplarische Auslegung der Psalmenworte bereitstellt, läßt sich damit für das komplexe und an Einzelheiten reiche Geschehen von Dantes Jenseitsreise zwar im wesentlichen nur eine sehr allgemeine Gesamtbetrachtung bewerkstelligen, von der überdies wegen der Geringfügigkeit der stützenden oder möglicherweise stützenden Parallelen fraglich ist, ob sie mit dem Exodus tatsächlich ein auch von Dante selber durchgängig zugrundegelegtes Bezugsthema allegorischer Referenz aufdeckt, und nicht lediglich ein von ihm nur punktuell gewähltes Vergleichsthema überstrapaziert. Doch sind Singleton und andere in der praktischen Anwendung des generellen Ansatzes über die knappen Material- und Sinnvorgaben des Widmungsbriefes zum Teil auch schon hinaus gegangen, indem sie für Deutungen einzelner Episoden oder einzelner Motive auch andere biblische Themen und exegetische oder sonstige Quellen ihrer patristisch-mittelalterlichen Tradition herangezogen haben<sup>80</sup>.

---

seitsreise, sondern mit frei gewählten Textabschnitten der *Commedia* in Verbindung bringt, wobei dann die ersten zwölf biblischen Stationen dem Geschehen bis zur Ohnmacht Dantes bei der Überfahrt zum Limbus (*If* 3,130ss.), die dreizehnte Station dem gesamten Geschehen in der Hölle, die vierzehnte Station dem gesamten Geschehen im *Purgatorio* bis zur Schwelle des irdischen Paradieses, die fünfzehnte und sechzehnte Station dem Geschehen bis zum Schluß des *Purgatorio* und die verbleibenden sechs- und zwanzig Stationen dem *Paradiso* zuordenbar sein sollen. Tatsächlich wurde aber das Exodusthema nicht erst von AMADUCCI und SINGLETON, sondern auch im frühen Dantekommentar schon für die allegorische Deutung der *Commedia* herangezogen. Sieht man ab vom Widmungsbrief an Cangrande, der das Exodusthema als Beispiel für mehrfachen Schriftsinn zitiert, es aber nicht ausdrücklich auf die *Commedia* appliziert, so ist besonders eine Glosse von GUIDO DA PISA (um 1328) zu nennen (p.46-51), der bei der Erklärung von *If* 2,94 die drei himmlischen Retterinnen des Protagonisten (Maria?, Lucia, Beatrice) auf die Dreifaltigkeit der himmlischen Gnade ('*gratia preveniens*', '*illuminans*', '*cooperans sive consumans*') auslegt, diese biblisch u.a. in den drei Passagen Israels während des Exodus (d.h. beim Verlassen Ägyptens in der Gegend von Ramses *Ex* 12,37, dann in der Wüste am Fuß des Sinai *Nm* 9,1, zuletzt nach dem Überschreiten des Jordans im Gelobten Land *Ios* 5,10) figuriert findet und in diesem Zusammenhang auch den Bekehrungsweg des Jenseitsbesuchers und die drei Cantiche der *Commedia* auf drei von der jeweiligen Gnade bewirkten Phasen des Exodus bezieht, nämlich nach dem Prinzip 1) „exire de Egypto, id est de vitiis, et in desertum ire, id est virtuosas operationes operari“ (bewirkt von der '*gratia preveniens*', geleitet von „Virgilius qui ponitur pro ratione“), 2) „per desertum ire, id est de virtute in virtutem proficere“ (bewirkt von der '*gratia illuminans*' und geleitet ebenfalls von Vergil, dem jedoch Cato „qui ponitur pro virtute“ als Wegweiser zugesellt werde), und 3) „terram promissionis intrare, id est per bona opera que facimus vitam eternam sperare“ (bewirkt von der '*gratia cooperans*' und geleitet von Beatrice, der Figur dieser Gnade und zugleich Figur der „vita spiritali et scientia sacre theologie“).

<sup>80</sup> Dieser Ansatz findet sich neben anderen in den seit Ende der fünfziger Jahre entstandenen Studien von FRECCERO (gesammelt in FRECCERO 1986), der z.B. die Lichtseelen der zwölf Weisheitslehrer in *Pd* 10 interpretiert vor dem Hintergrund der zwölf Apostel Christi und ihrer traditionellen Beziehung auf die zwölf Sternkreiszeichen (s.u. Kap. 3. ); bei MASTROBUONO 1979, der die Anfangsgesänge des *Inferno* und des *Purgatorio* interpretiert vor dem Hintergrund des durch das fiktive Datum von Dantes Jenseitsreise als Bezugsebene nahegelegten – auch von SINGLETON schon am Rande berücksichtigten – Karfreitags- und Ostergeschehens, dabei aber sein Verständnis der zugrundegelegten biblischen Themen in erster Linie an der Liturgie, kaum dagegen an bibelexegetischen Quellen orientiert; bei CASSELL 1984, der unter Heranziehung exegetischer Quellenzitate sowie ikonographischer Bildzeugnisse einzelne Strafmotive im *Inferno* – z.B. die Häretiker und Epikuräer in ihren glühenden Särgen (u.a. vor dem

d) Außer Parallelen zum spirituellen Entwicklungsgang Dantes, werkiternen Parallelen und Parallelen zur biblischen Geschichte Jakobs hat Pascoli auch eine Vielzahl von Parallelen zur antiken Dichtung, speziell zwischen der Unterweltreise des Aeneas im sechsten Buch der *Aeneis* und der Reise Dantes durch Hölle und Purgatorium ins 'Elysium' des irdischen Paradieses, hergestellt, wobei dann außer den expliziten Bezugnahmen (wie dem Selbstvergleich des Jenseitsbesuchers mit Aeneas *If* 2,32) und den manifesten Adaptionen (wie den Wächtergestalten der Höllenkreise und einzelner topographischer Elemente der Hölle) auch eine Vielzahl von versteckteren Parallelen erkennbar sein sollen, etwa zwischen den Begegnungen mit Palinurus (*Aen.* VI, 337s.) und Filippo Argenti (*If* 8,31ss.)<sup>81</sup>, mit Anchises (*Aen.* VI, 679ss.) und Sordello (*Pg* 6ss.)<sup>82</sup>, mit Deiphobus (*Aen.* VI, 494ss.) und verschiedenen Florentinern (Ciaccio *If* 6,38ss., Farinata *If* 10,22ss., Mosca Lamberti *If* 28,103ss.)<sup>83</sup>, oder auch Parallelen zwischen Musaeus und Anchises einerseits (*Aen.* VI, 668ss.) sowie Matelda und Beatrice andererseits (*Pg* 28ss.)<sup>84</sup>. Dieser Ansatz spielt auch in der neueren Literatur eine zunehmend erheblichere Rolle, dort teils in Ergänzung zu den Ansätzen Singletons, teils aber auch in der Absicht<sup>85</sup>, einer vermeintlichen Überschätzung der biblischen und theologischen Tradition entgegenzuwirken. Außer der Unterweltreise des

---

Hintergrund bildlicher Darstellungen der Auferstehung), den Wald der Selbstmörder (u.a. vor dem Hintergrund des Judasselbstmordes), oder Luzifer im Eisse des Kozytus (u.a. vor dem Hintergrund bildlicher Darstellungen der Taufe Christi im Jordan) – interpretiert; bei SCHNAPP 1986, p.90ss. und SCHNAPP 1988, der das Geschehen im *Paradiso*, und dort besonders die Begegnungen mit Cacciaguida und mit den drei Vorzugsaposteln Christi, vor dem Hintergrund des Visionserlebnisses dieser drei Apostel während der Transfiguration Christi, unter Einbeziehung auch bibelexegetischer Quellen, interpretiert; schließlich bei BOLTON HOLLOWAY 1987 (m.n.v.) und BOLTON HOLLOWAY 1988, die die Begegnung Vergils und Dantes mit Statius interpretiert vor dem Hintergrund der im Text auch durch einen expliziten Vergleich (*Pg* 21,7ss.) signalisierten Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus (*Lc* 24,13-32), dabei aber den Sinn der Parallele nicht in erster Linie anhand exegetischer Quellen zu dieser biblischen Episode, sondern im Kontext der volkstümlichen und liturgischen Tradition der Osterspiele deutet. Nicht die biblische Geschichte im engeren Sinn, aber den 'Descensus Christi ad inferos' deutet IANNUCCI 1984 und 1987 als ein Subthema, das besonders im Abstieg Beatrices zur Rettung Dantes (*If* 2,52ss.) und in der Diablerie am Eingang der Höllenstadt (*If* 8s.) 'postfiguriert' sei. Bei SINGLETON selber sind in erster Linie zu erwähnen dessen Deutungen der Ankunft Beatrices im irdischen Paradies vor dem Hintergrund der durch ausdrückliche Bibelzitate und unzweifelhafte motivische Anlehnungen eindeutig als Bezugsthema indizierten Wiederkunft Christi, von SINGLETON 1958, Kap. V, p.72-85 (vgl. SINGLETON 1951) tropologisch als Darstellung eines innerseelischen 'adventus' gedeutet im Rückgriff auf die von BERNHARD VON CLAIRVAUX entwickelte, u.a. auch von THOMAS VON AQUIN aufgegriffene Vorstellung von den drei 'adventus Christi'.

<sup>81</sup> PASCOLI 1898a (*Saggio di Commento*), p.1693; PASCOLI 1898b (*Minerva Oscura*), p.88s., p.171; PASCOLI 1901 (*Mirabile Visione*), p.1202s.

<sup>82</sup> PASCOLI 1901 (*Mirabile Visione*), p.1637

<sup>83</sup> PASCOLI 1900 (*Sotto il Velame*), p.686; PASCOLI 1901 (*Mirabile Visione*), p.1192-1194

<sup>84</sup> PASCOLI 1901 (*Mirabile Visione*), p.1220ss. u.ö.

<sup>85</sup> So THOMPSON 1974

Aeneas – in der die Begegnung mit Palinurus seither u.a. für die Begegnung mit Manfred (*Pg* 3,103ss.), die Begegnung mit Anchises vor allem für die Begegnung mit Cacciaguida (*Pd* 15-18) herangezogen wurde – wurden dabei dann auch andere antike Reisen oder Unterweltreisen, in deren Nachfolge Dante sein Unternehmen mehr oder minder explizit stellt (Orpheus, Jason, Hippolyt, Odysseus), oder sonstige von Dante z.T. durch ausdrückliche Vergleiche und Umschreibungen eingebrachte Stoffe und Personen der antiken Mythologie als Bezugsebenen allegorischer Referenz oder sogar als ‘Präfigurationen’ für Dantes Jenseitsreise bzw. für einzelne Motive und Episoden derselben interpretiert<sup>86</sup>. Wenn aber schon bei sachlichen Parallelen zur biblischen Geschichte deren Relevanz für die allegorische Deutung zwar von größtem Interesse, aber klärungsbedürftig sind, so muß es doch erst recht bei solchen Parallelen zu antiken Vorgängern fraglich erscheinen, ob sie – soweit sie sich überhaupt einer Intention Dantes und nicht nur der Assoziationsbereitschaft seiner modernen Interpreten verdanken – wirklich schon ‘sensus allegorici’ oder gar speziell eine Art allegorisch-typologischen Sinns konstituieren sollen und nicht vielmehr nur in den Bereich literarischer Nachahmung und Überbietung fallen<sup>87</sup>. Da partielle sachliche Similarität Bedingung sowohl für allegorische Referenz wie auch für literarische ‘imitatio’ ist (sofern die letztere nicht mit punktuellen Parallelen des Wortlauts auskommt), muß zwar auch mit Überschneidungen zwischen beiden Bereichen gerechnet werden, was aber noch nicht heißt, daß jede Art von Ähnlichkeit auf der Ebene des erzählten Geschehens auch schon als Konstituente allegorischen Sinns einzustufen wäre. Die Auswertung von Quellen zur allegorischen Deutung der betreffenden antiken Themen, wenn solche Quellen auch im Unterschied zu Quellen der allegorischen Bibelexegese seltener und ohne vergleichbare kanonische Geltung geblieben sind, könnte bei der Sicherung und Beurteilung solcher Parallelen möglicherweise Klarheit schaffen, gilt jedoch nicht als unerläßliche Vorbedingung für die Erstellung derartiger Interpretationen der *Commedia*, zumal einige Vertreter des Ansatzes (R. Hollander, P. S. Hawkins) sich von

---

<sup>86</sup> Siehe u.a. CHIARENZA 1966, DAMON 1967, THOMPSON 1967, HOLLANDER 1969, p.76ss., p.114ss., p.216ss. u.ö.; CHIARENZA 1975, AQUILECCHIA 1976a, HAWKINS 1980, FRANKEL 1982, CHIARENZA 1983, HOLLANDER 1983, BROWNLEE 1984, 1986, SCHNAPP 1986, 1988, p.273s., p.285ss., STIERLE 1988, HAVELY 1990, CIOFFI 1992, BROWNLEE 1993; außerdem die Beiträge der Sammelbände \*DANTE AND OVID... (1991) und \*THE POETRY OF ALLUSION... (1991, m.n.v.)

<sup>87</sup> Vgl. dagegen HOLLANDER 1976a, p.69ss., der sich mit Nachdruck dafür ausspricht, Bezugnahmen auf antike Vorbilder so zu verstehen, daß nach Dantes eigenem Anspruch jeweils eine antike ‘promise’ ihr christliches ‘fullfillment’ finde. Gegen solche womöglich übereilte Applikationen des bibelalexegesischen Deutungsprinzips, nicht gegen die prinzipielle Möglichkeit seiner Applikation überhaupt, richten sich meine Bedenken. Vgl. allgemein OHLY 1976a (‘Außerbiblisch Typologisches zwischen Cicero, Ambrosius und Aelred von Rievaulx’) und OHLY 1976b (‘Halbbiblische und außerbiblische Typologie’), der Relationierungen des Typs Vergil≈Juvenecus als „außerbiblisch“ und Relationen des Typs Orpheus≈Christus als „halbbiblisch“ unterscheidet.

der Annahme leiten lassen, daß Dante mit dem Abbruch des *Convivio* sich von der hergebrachten Allegorese Vergils und Ovids abgewandt und in der *Commedia* eine im wesentlichen selbständige Reinterpretation ihrer Werke vorgeführt habe.

e) Für einzelne manifest allegorische Aussagen oder Vorgänge – so für die Veltro-Prophetie Vergils, für die im irdischen Paradies geschaute Verwandlung und Entführung des Wagens der Kirche und für die daran anknüpfende Prophezeiung Beatrices über den als „messo di Dio“ zu erwartenden „cinquecento diece e cinque“ (Pg 32,43) – wurden die allegorischen Signifikate seit der Frühzeit des Dantekommentars vermittels Parallelen zum Zeitgeschehen in Politik und Kirche gedeutet, das außerdem bei Deutungen des spirituellen ‘Itinerariums’ einen werkumspannenden Hintergrund für die Deutung der Personen der Jenseitsführer Vergil und Beatrice als Repräsentanten der beiden Universalmächte bot und in ‘esoterischen’ Deutungen seit Rossetti auch noch eine weitergehende Rolle als Materialfundus für die Konstruktion ‘ghibellinisch’, ‘templerisch’ oder sonstiger antikirchlich verschworener Aussageabsichten Dantes gespielt hat, ganz zu schweigen von jenen Fällen, in denen auch die nachmittelalterliche Geschichte – etwa Luther als anagrammatisches Signifikat des „veltro“ = ‘Lvtero’<sup>88</sup> – die Phantasie einiger Interpreten anzuregen vermocht hat. Daß nicht nur nicht-geschichtliche Personen bzw. Figuren wie der von Vergil zum Vergleich gewählte „veltro“ oder der im irdischen Paradies geschaute „gigante“ konkrete Personen der Geschichte umschreiben bzw. repräsentieren können, und daß auch nicht nur geschichtliche Personen wie Vergil in der Zuordnung zum Imperium und Beatrice in der Zuordnung zur Ecclesia geschichtliche Institutionen und insofern abstrakte Begriffe versinnfälligen können, sondern daß geschichtliche Personen auch konkrete andere geschichtliche Personen signifizieren können, wurde seltener, und dann meist in der Form angenommen, daß die Signifikate als Personen speziell der biblischen Geschichte (also z.B. Jakob in Pascolis Deutung des Jenseitsbesuchers, oder Moses und Christus in Deutungen Vergils und Beatrices anhand der Exodus-thematik) oder der antiken Geschichte und Mythologie (z.B. Aeneas≈Dante, Palinurus≈Manfred, Anchises≈Cacciaguida), und nicht als Personen der jüngeren Zeitgeschichte zu erwarten seien. Letzterer Ansatz begegnet auch bei Pascoli nur vereinzelt, und dann im Rahmen seiner Herstellung werkinterner Parallelen, wenn er bei der Konkordierung der Jenseitsreiche zwischen Ciacco, dem geschichtlich nicht weiter bekannten Florentiner und Sünder der Völlerei im Höllenregen des dritten *Inferno*-Kreises (des für Pascoli zweiten Bezirks eigentlicher Sünde), und Thomas von Aquin, dem Weisheitslehrer im vierten

---

<sup>88</sup> ROSSETTI (ed. 1967), p.352s., vgl. ibd. p.LXXIXs.

Himmel des *Paradiso*, d.h. im Sonnenhimmel (der für Pascoli der zweite Bezirk eigentlicher Seligkeit ist), eine Beziehung herstellen will, die ihm bei Thomas speziell durch dessen geschichtlich notorische, wenn auch von Dante selber nicht notifizierte Leibesfülle angezeigt erscheint<sup>89</sup>. Der generelle Ansatz, ohne solche werkinterne Parallelisierung innerhalb der *Commedia*, dafür aber mit dem Anspruch auf Beibringung eines 'typologischen' Signifikats von Dantes Text, begegnet in jüngerer Zeit wieder bei Sarolli (1963), der unter den Weisheitslehrern des Sonnenhimmels König Salomon (*Pd* 10,109ss.) in dessen Eigenschaft als Sohn Davids mit Johannes von Luxemburg, dem Sohn Heinrichs VII., sowie Nathan (*Pd* 12,136) in dessen Eigenschaft als Prophet Davids und Salomons mit Dante selber in eine 'equazione tipologica' gesetzt glaubt, hauptsächlich darum, weil Dante im Brief an Heinrich VII. sich als prophetischer Beistand und Wegbereiter (aber nicht als Nathan, sondern als Samuel) des Kaisers und seines Sohnes geriert hatte und außerdem der Name Nathan etymologisch in der Bedeutung 'dedit, vel dantis' interpretiert wurde<sup>90</sup>. Und der Ansatz begegnet auch bei Maria Corti (1982) in deren These, daß in *Inferno* XXVI ein Vorgang der jüngeren Geschichte, nämlich die Bestrebungen 'radikaler' Aristoteliker an der Pariser Universität und ihr Scheitern infolge der kirchlichen Verurteilungen von 1270/77, als ein von Dante hier im Rückblick auf seinen eigenen philosophischen Werdegang verarbeitetes Subthema der Erzählung des erkenntnisthungrigen Odysseus von seiner letzten Fahrt zu erkennen sei, wobei Corti dann so weit geht – wenn auch mit Vorbehalt –, das Sünderpaar Odysseus und Diomedes auf der Ebene des 'figuralen' Sinns konkret mit zwei Protagonisten der fraglichen Lehrtendenzen, nämlich mit Siger von Brabant (der bei Dante im Sonnenhimmel des *Paradiso* erscheint) und Boetius de Dacia, zu identifizieren<sup>91</sup>. Nicht einen konkreten Einzelvorgang oder eine Person der jüngeren Geschichte, sondern allgemein die Pilgerreisen von Dantes Zeit will J. G. Demaray (1974) als eine durchgängige latente Bezugsebene von Dantes Jenseitsreise erkennen, ohne aber recht deutlich zu machen, inwiefern diese Jenseitsreise nicht nur mehr oder weniger

---

<sup>89</sup> „Al grasso e caduco Ciaccio è opposto il grasso e angelico Tomaso: famelici tutti e due per virtù dello stesso pianeta che presiede alla generazione e all'alimentazione; famelici, sì, ma di qual diverso cibo! E la carne che, magari, in ambedue abbondò, qual destino diverso s'aspetta“, PASCOLI 1902, (*Pro-lusione al Paradiso*), ed. VICINELLI 1957, p.1643, von VICINELLI p.LXIX zu den „accostamenti [...] più fugaci e quasi umoristici“ gezählt.

<sup>90</sup> Siehe unten Anm. 146

<sup>91</sup> CORTI 1982, p.85-97, hier besonders p.94 n.23, vgl. auch CORTI 1993, p.138ss.; anknüpfend an CORTI auch GAGLIARDI 1992, cap. I, p.9ss.

zwangsläufig an das Paradigma der Pilgerreise anknüpft, sondern dadurch auch schon einen allegorischen Textsinn gewinnen könnte<sup>92</sup>.

f) Zuletzt ist schließlich auch ein in neueren Arbeiten zunehmend wieder verbreiteter Deutungsansatz zu erwähnen, nämlich die Annahme einer Art *Autoreferenzialität* des Textes in einzelnen Motiven, Episoden oder auch in der Gesamtanlage des Werks, wobei dann z.B. das Unternehmen („onrata impresa“ *If* 2,47) der Jenseitsreise in Analogie zur „impresa“ (*If* 32,7) seiner dichterischen Wiedergabe selber – und dann als eine Art metapoetische Allegorie, wie sie besonders durch die Wahl Vergils als Jenseitsführer und zugleich literarisches Vorbild indiziert scheint – oder Erkenntnisvorgänge des Jenseitsbesuchers zugleich in Analogie zum Vorgang der Textdeutung auf seiten des Lesers – und dann als eine Art metaexegetische oder hermeneutische Allegorie – interpretiert werden<sup>93</sup>. Während dieser Ansatz in den letzten Jahrzehnten unter dem Einfluß neuerer Literatur- oder ‘Écriture’-Theorie steht, dient er bei Rossetti noch zur Beglaubigung von dessen ‘Jargon’-Vorstellung, wenn dieser etwa die beiden Wächterengel, die im Fürstental des *Purgatorio* die Schlange (für Rossetti: den Papst) vertreiben, als Figur der „due sensi“ von Dantes Werk deutet, „che nascono da una comune dizione; e le sue spade affocate che splendono fra le tenebre, quelle spade che son prive di punte, perché feriscono sol di taglio, simboleggiano l’effetto de’ due sensi, che non mai trafiggono direttamente“<sup>94</sup>. Tatsächlich war auch schon der patristisch-mittelalterlichen Exegese die Vorstellung keineswegs fremd, daß der Text der Bibel sich allegorisch auf die Modalitäten seiner eigenen Aussageweise und in Verbindung damit auch auf die seiner Auslegung bezieht<sup>95</sup>. Nur war dann bei den Exegeten der Bibel bereits ein im Glauben begründetes Vorwissen über die Grundbotschaft der Bibel und über die diese Botschaft verkündenden Aussageweisen gegeben, während in bezug auf Dantes *Commedia* ein solches Vorwissen, auf dessen Grundlage auch der selbstbezügliche Sinn ihrer Allegorie zuverlässig erschlossen werden könnte, einstweilen nicht zur Verfügung steht.

---

<sup>92</sup> DEMARAY 1974, vgl. die kritische Besprechung von CHIARENZA 1975. Ferner BOLTON HOLLOWAY 1987 (m.n.v.) und 1988, deren Applikation des Schemas der Pilgerreise auf die *Commedia* (und in BOLTON HOLLOWAY 1985 auch auf die *Vita Nuova*) die zeitgenössische Praxis der Pilgerreisen allerdings speziell insofern einbezieht, als diese Praxis sich an den von ihr als für Dante eigentlich grundlegend erachteten biblischen Vorbildern (Exodus, Emmaus) orientierte.

<sup>93</sup> Siehe hierzu die (allerdings nicht primär auf die Deutung solcher Autoreferenzialität angelegten und den Kontext mittelalterlicher Theologie, Philosophie und Poetik vielseitig berücksichtigenden) Arbeiten von MAZZOTTA 1979, 1988a, 1993; außerdem u.a. THOMPSON 1967, 1974; RAETHER 1981, SHOAF 1983/96 (vgl. SHOAF 1988), MACMAHON 1986 (m.n.v., vgl. MACMAHON 1988), TAMBLING 1988 (dazu WUNDERLI 1990), KNOESPEL 1990, CARUGATI 1991a, FRANKE 1994, 1996.

<sup>94</sup> Zitiert von GIANNANTONIO 1967, p.LVII, vgl. ibd. p.43ss.

<sup>95</sup> Zur Auslegung biblischer Motive speziell auf das Verhältnis von buchstäblichem und allegorischem Sinn K. LANGE 1966, SPITZ 1972

Obwohl also eine Vielzahl von Deutungsansätzen teils gegeneinander, teils in Verbindung miteinander praktiziert wurden und ihnen heute auch weiterhin jene Legitimität zugestanden oder zumindest nur selten noch ausdrücklich abgesprochen wird, um deren Anerkennung sich Pascoli seinerzeit so vergeblich bemüht hatte<sup>96</sup>, fällt es doch einstweilen schwer, eine klare positive Bilanz zu ziehen. Negativ bleibt jedenfalls festzustellen, daß es bisher kaum gelungen und zumeist wohl auch nicht das vorrangig verfolgte Anliegen gewesen ist, die Skepsis zu widerlegen, mit der die konservative Forschung auch weiterhin den Methoden und Resultaten solcher Deutungen begegnet. Auch Singleton selbst scheint sich diese Haltung teilweise wieder zueigen gemacht zu haben, da er einerseits zwar seit den fünfziger Jahren in einer Reihe von Einzelstudien um den Nachweis bemüht war, daß der herkömmliche Kommentar die *Commedia* um eine wesentliche Dimension ihres Sinns verkürze und lediglich „an amputated version“ des Werkes kultiviere<sup>97</sup>, dann jedoch in den siebziger Jahren auch einen Gesamtkommentar zur *Commedia* vorgelegt hat, der sich von seinen vielen Vorgängern methodisch nicht wesentlich unterscheidet, sondern den Text ein weiteres Mal in seinem vorwiegend litteralen Verständnis präsentiert<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Diesen atmosphärischen Wandel erörtert PSAKI 1989, p.273ss. und begrüßt ihn als eine Zunahme von 'Pluralismus', die zu einem Ausgleich der 'Exzesse' sowohl 'allegorischer' und 'esoterischer' wie auch 'positivistischer' Dantedeutung geführt und damit ein einträglichere Koexistenz einander ergänzender Ansätze ermöglicht habe: „Attualmente si valorizzano livelli multipli di significati nel testo letterario; non cerchiamo una lettura di un testo, ma molte“ (p.275). Tatsächlich ist zumindest die Bereitschaft zur autoritären Abstrafung unbotmäßiger Deutungen gesunken, was aber noch nicht heißt, daß die 'positivistische' Forschung die von den jeweiligen Mainstreams allegorischer Dantedeutung für konsensfähig gehaltenen Methoden und Resultate auch schon für sich selber akzeptiert hätte.

<sup>97</sup> SINGLETON 1958, p.v (Preface), der sich dabei auf die „dozens of commentaries of the Comedy published in the last half century“ bezieht, die „madness“ neuzeitlicher Vernachlässigung der Allegorie jedoch letztlich als Folge eines „very old trend“ sieht: „as old as the Renaissance, in fact, which means about as old as may be, in this case, since that age followed so closely upon Dante's“ (p.vi, SINGLETON 1965a, p.280-283), wie auch HOLLANDER 1969, p.14 von „six centuries of unenlightened criticism“ spricht, die durch „two predispositions – one toward personification allegory and one toward the belief that secular use of Christian exegesis was both impossible and would have been blasphemous“ gekennzeichnet gewesen und erst durch SINGLETONS Wiederbesinnung auf das Prinzip theologischer 'allegoria in factis' im Ansatz überwunden worden seien.

<sup>98</sup> Hierin folge ich der Einschätzung von HOLLANDER 1993c: „Singleton's attempt (...) to create the first major modern English commentary has met with some success, even if it is flawed by its curious detachment from the critical position of the author, as well as by its cavalier treatment of precursors and its surprising failure to deal with a number of pressing problems in the text that simply demand response“ (p.234). Daß allerdings das Projekt der 'Lectura Dantis Americana' eine entscheidende Wende herbeiführen könnte, ist anhand der bisher erschienen Bände (CASSELL 1989, JACOFF/STEPHANY 1989, SIMONELLI 1992) kaum zu erkennen. Zwar ist eine wichtige Voraussetzung gegeben insofern, als dort die Gesamtbearbeitung der *Commedia* aus der Hand des einzelnen Kommentators genommen und statt dessen die einzelnen Gesänge jeweils eigenen Bearbeitern zur monographischen Behandlung übertragen werden, was es im Prinzip ermöglichen könnte, durch konzentrierte und zugleich koordinierte Forschungsanstrengungen über die sonst übliche, nur punktuell kritische Kompilation vorhandener Lite-

Der Ansatz, als Bezugsebene allegorischer Referenz für die in der *Commedia* geschilderten ‘res’<sup>99</sup> die Bibel und biblische Geschichte in ihrem eta-

ratur hinauszugelangen. Doch räumen die bisher erschienen Bände gerade dem Recycling der bereits vorhandenen Danteliteratur einen so großen Stellenwert ein, daß darüber die selbständige eigene Forschung wieder sehr kurz kommt. In ihnen wird zudem das in den Gesamtkommentaren übliche Verfahren des fortlaufenden Stellenkommentars aufgegeben, das trotz aller Schwächen, die besonders in der Atomisierung des Textes und Vernachlässigung des Textaufbaus liegen (s.u. Kap. 5.), doch wenigstens den Vorzug bietet, daß es den Bearbeiter überhaupt zu einer näheren Befassung mit dem Gesamttext des jeweils erläuterten Gesangs zwingt und ihn so von jener selektiven, den Textaufbau nicht minder vernachlässigenden Beschäftigung mit einzelnen als zentral empfundenen Textstellen oder Themen abhält, die außerhalb der Gesamtkommentare das übliche Verfahren ist. Versuche einer monographischen Kommentierung einzelner Gesänge wurden auch in der vorausgegangenen Forschung schon unternommen, und hier besonders in Anknüpfung an Forderungen BARBIS von MAZZONI 1965 (*If* 4) und MAZZONI 1967b (*If* 1-3), der seinerseits das Verfahren des fortlaufenden Stellenkommentars beibehält (und zugleich auf höchstes Niveau hebt), aber für viele wichtige Fragen auf deren geplante Behandlung in späteren Appendices verweist, deren Veröffentlichung ebenso wie die Fortsetzung seines Kommentars uneingelöstes Projekt geblieben ist. Da sich MAZZONI zudem von einem neuzeitlicher Ästhetik und speziell der Auseinandersetzung mit CROCE noch sehr verpflichteten Allegoriekonzept leiten läßt, nämlich in Ablehnung einer ‘allegoria astratta’ nur einen ‘senso metaforico’ gelten lassen will und diesen dann als ‘storia interiore ed esemplare dell’anima di Dante uomo e poeta’ (MAZZONI 1967b, p.167, vgl. ibd. p.3ss. und p.170ss.) deuten zu sollen glaubt (dies allerdings unter Berufung auf moralisch-tropologische Auslegungen biblischer Themen bei AUGUSTINUS, BERNHARD VON CLAIRVAUX und HUGO VON ST. VIKTOR, mit denen sich gleichwohl die Fixierung des Interesses auf ‘Dante uomo e poeta’ und die Ausschließung anderer und zusätzlicher Sinnrichtungen allegorischer Exegese nicht begründen läßt), hat auch sein ‘Saggio di un nuovo commento’ speziell für die Behandlung des Allegorieproblems noch keine methodischen Perspektiven eröffnet (siehe auch unten Anm. 231).

<sup>99</sup> Ich stütze mich in der Verwendung des Terminus ‘res’ auf die augustinische Zeichenlehre und dort speziell auf den Begriff des ‘signum translatum’, wie ihn AUGUSTINUS in Buch II von *De doctrina christiana* (CCSL 32) für die Darstellung der für die Bibelexegese erforderlichen sprach- und sachkundlichen Vorkenntnisse eingesetzt hat. Er definiert dort ‘signum’ zunächst als ‘res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire’ II, i, 1, p.32, vgl. I, ii, 2, p.7s.), unterscheidet dann die ‘signa’ nach dem Kriterium der Voluntarität als ‘signa naturalia’ (‘quae sine uoluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid ex se cognosci facit’, z.B. Rauch als Zeichen des Feuers, unwillkürliche Schmerzlaute) und ‘signa data’ (‘quae sibi quaeque uiuentia inuicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui uel sensa aut intellecta quaelibet’ II, 2-3, p.32s.) und wählt von den letzteren speziell das ‘genus [i.e. signorum datorum] quantum ad homines attinet’ aus, mit der Begründung, daß auch die von Gott gegebenen Zeichen in der Bibel bereits von den menschlichen Autoren vermittelt seien (‘quia et signa diuinitus data, quae scripturis sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt, qui ea conscripserunt’), während die von Tieren einander gegebenen Zeichen und die ‘signa naturalia’ für sein Thema zu vernachlässigen seien (II, ii, 3, p.33). Für das Genus der menschlichen ‘signa data’ unterscheidet er dann schließlich zwischen ‘signa propria’ (‘cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta, sicut dicimus bouem, cum intellegimus pecus, quod omnes nobiscum latinae linguae homines hoc nomine uocant’) und ‘signa translata’ (‘cum et ipsae res, quas propriis uerbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur, sicut dicimus bouem et per has duas syllabas intellegimus pecus, quod isto nomine appellari solet, sed rursus per illud pecus intellegimus euangelistam, quem significauit scriptura interpretante apostolo dicens: «bouem trituranter non infrenabis»’ II, x, 15, p.41, vgl. *Dt* 25,4 und *I Tim* 5,18). Es handelt sich also um ein allgemeines Modell für menschliche Verwendung übertragener Zeichen, bei der ‘wir’ ein Wort (das Wort ‘Ochse’) in seiner sprachlich festgelegten Bedeutung ‘proprie’ für eine Sache (den Ochsen als Tier) gebrauchen, um mittels dieser Sache (d.h. der durch das Sprachzeichen ausgedrückten Vorstellung von einem Ochsen, ‘intellectus’, ‘aliquid in cogitationem ueniens’) eine andere Sache (den Evangelisten Lukas gemäß



blierten mehrfältigen Verständnis zu erschließen, bleibt trotzdem derjenige, von dem man sich am ehesten eine Annäherung an das den „altri pochi“ zuge dachte Textverständnis versprechen kann. Denn welche Wissensbereiche und

der angenommenen paulinischen Auslegung von *Dt* 25,5) zu bezeichnen. Nur daß im konkreten Beispiel ‘unsere’ Zeichenverwendung (‘usurpatio’) einem alttestamentlichen Vorbild folgt, dessen übertragener Sinn durch das Zeugnis des Apostels Paulus beglaubigt ist. Ob dieses Beschreibungsmodell für ‘signa translata’ auch für menschliche Zeichenverwendung nicht-biblischer Sprecher gelten soll, die sich nicht einer bereits biblisch vorgegebenen ‘usurpatio’ anschließen, läßt sich zwar nicht eindeutig sagen, doch spricht bei AUGUSTINUS m.E. nichts dagegen (vgl. dagegen KREWITT 1971, p.123). Ganz sicher aber handelt es sich nicht, wie man in anachronistischer Vorwegnahme der späteren Entwicklung und auch unter Verkennung der grammatisch-rhetorisch hergebrachten Bedeutung von ‘proprie’ und ‘translate’ gemeint hat, um eine Beschreibung speziell nur der biblischen ‘allegoria in factis’ (CHYDENIUS 1962, p.6ss., STRUBEL 1975, p.345s, teilweise richtiggestellt von KABLITZ 1987, unkritisch MEIER 1976, p.44s.). Vielmehr zeigen das angeführte und die weiteren Beispiele, an denen AUGUSTINUS die sach- und sprachkundlichen Erfordernisse der Auslegung von ‘signa translata’ exemplifiziert, daß alle Arten von Aussagen gemeint sind, in denen (nach seiner Auffassung) die ‘proprie’-Aussage einer ‘translate’-Aussage dient, gleichgültig, ob die ‘proprie’-Aussage ein Vergleich (II, xvi, 24, p.49, zur Einreihung des Vergleichs unter die Tropen KREWITT 1971, p.6, p.22-23), eine nicht-figürliche Handlungsanweisung (II, xvi, 23, p.48) oder eine geschichtliche Aussage (II, xvi, 24, p.50 zu *Gn* 8,11; II, xxvi, 25, p.50s.) ist. Und das heißt, er setzt zwar für die ‘res’, die zum Vergleich gewählt oder als ‘res facienda’ ausgesprochen oder als ‘res facta’ erzählt wird, deren Charakter als ‘signum divinitus datum’ sicherlich voraus, aber es kommt ihm doch gerade nicht auf die göttliche, sondern auf die menschliche Zeichenverwendung an. Daß hierbei die sprachliche Wiedergabe einer geschichtlichen ‘res’ überhaupt unter den Begriff des ‘signum translatum’ fallen kann, erklärt sich offenbar damit, daß die ‘res’ vom inspirierten Sprecher um ihrer göttlichen ‘significatio’ willen vorgebracht wird, die ‘voluntas’ des Sprechers also gemäß der göttlichen ‘voluntas’ sowohl die ‘res prima’ wie auch die ‘res alia’ intendiert (vgl. II, v, 6, p.35; III, v-x, p.82-86). Später hat dagegen HUGO VON ST. VIKTOR nicht zwar den Begriff ‘signum translatum’, den er nicht weiter gebraucht, aber das Beschreibungsmodell mit ‘verbum’ (bzw. ‘vox’) / ‘res prima’ / ‘res alia’ für eine allein in der Macht göttlicher Zeichenverwendung stehende ‘significatio rerum’ in der Bibel und Schöpfung reserviert (*Didascalicon*, lib. V, cap. III, PL 176,790; *De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. III, PL 175,11s., ibd. cap. XIV, PL 175,21s.; *De sacramentis*, prol., cap. IV, PL 176,185), diese hierbei aber zumindestens im *Didascalicon* (l.c.) speziell an einem biblischen Vergleich (also nicht an einer ‘allegoria in factis’) exemplifiziert, während die scholastische Theorie dann dieses Modell definitiv auf den Typ der ‘allegoria in factis’ einschränkt und für die Träger der Zweitbedeutung bei allen anderen Arten übertragenen Sprechens nicht mehr den Terminus ‘res’ zuläßt, sondern Termini wie ‘similitudines a rebus sumptae’, ‘similitudines imaginariae’, ‘similitudines fictae’ verwendet (s.o. Anm. 17, 18, 22). Dante selbst verwendet im *Convivio* die Formel „per le cose significate significa“ für die Funktionsweise des anagogischen Sinns in *Ps* 113,1 (s.o. Anm. 7), aber zur Illustrierung dieses Sinns im Hinblick auf die ‘scrittura’ im allgemeinen und seine Kanzonen im besonderen, so daß er die zu seiner Zeit spezifisch thomistische Formel anscheinend im augustinischen Sinn reinterpretiert; und er verwendet außerdem für das allegorische Prinzip seiner Kanzonen einmal die Formel ‘mostrare la mia condizione sotto figura d’altre cose’ (II, xii, 8, hier im Ggs. zu „palesemente poetare“), die möglicherweise auf eine rhetorische Beschreibung der ‘allegoria’ bei ISIDOR („sub res alias aliud figuraliter indicat“, *Etym.* I, xxxvii, 26) zurückgeht, jedenfalls weniger in theologisch-exegetischer, als vielmehr in grammatisch-rhetorischer Tradition zu stehen scheint, in der der Terminus ‘res’ möglich geblieben war, wenn auch mit Komplikationen (vgl. ALESSIO 1987, p.34s.), die aber nicht durch theologischen Einfluß, sondern durch die Mißverständlichkeit der Definition der Metapher bei DONATUS entstanden waren (*Ars maior*, III, GL 4,399.17: „rerum verborumque translatio“, vgl. schon SEDULIUS SCOTTUS, der hierzu richtigstellt, daß nicht die ‘res ipsae hoc est substantiae’ übertragen werden, sondern ‘res’ soviel wie ‘significatio verborum’ bedeutet, CCCM 40b, p.374). Dantes eigener Sprachgebrauch kann es insofern rechtfertigen, den Begriff ‘res’ auch für die ‘res fictae’ seiner Dichtung beizubehalten.

Bücher auch immer Dante sonst noch mit der Metapher vom 'Brot der Engel' gemeint haben könnte: das 'Buch der Bücher' stand für ihn gewiß an erster Stelle, „la verità che quinci piove / per Moisé, per profeti e per salmi, / per l'Evangelio e per voi [i.e. Petrus] che scrivate / poi che l'ardente Spirto vi fé almi“ (*Pd* 24,135ss.). Nur die Bibel, kein anderer, wie immer in der vorausgegangenen Zeit schon hin und wieder allegorisch gedeuteter Text, konnte infolge ihrer einzigartigen exegetischen Tradition ein Bezugssystem bieten, in dem einerseits die 'res' der Schöpfung und biblischen Geschichte in ihrer Relationierbarkeit zu anderen 'res' über ein Jahrtausend lang durchdacht und ausgelegt worden waren, und das andererseits eben nicht für jeden Zeitgenossen Dantes im selben Maße geistig verfügbar war, sondern wirklich verfügbar war nur für eine Minorität, die sich die „verità che quinci piove“ durch ein entsprechendes Studium der Schrift und ihrer Exegese bereits angeeignet hatte. Mit der Entscheidung für die Bibel und die Inhalte ihrer exegetischen Tradition als primär beachtenswertes Bezugssystem soll allerdings nicht gesagt sein, daß die profanen Wissenschaften, die Dante im *Convivio* als Dienstmägde der Theologie bezeichnet, bei der allegorischen Deutung der *Commedia* einfach zu vernachlässigen wären, zumal auch die Kirchenväter und ihre mittelalterlichen Nachfolger das Fachwissen der weltlichen Wissenschaften schon bis zu einem gewissen Grad in den Dienst ihrer allegorischen Schriftauslegung gestellt hatten. Vorrangige Rücksicht auf die 'documenta spiritualia' schließt zusätzliche Rücksicht auf die 'philosophica documenta' nicht aus. Und es soll auch nicht behauptet werden, daß Dantes Auffassung von Theologie sich auf die Auslegung der Bibel in der Tradition der Kirchenväter beschränkt hätte und nicht vielmehr auch die scholastischen Lehrsysteme der Sentenzen-, Summen- und Quaestionenliteratur einzubeziehen wären. Auch in Lehrwerken dieses Typs besaß die Anführung von Schriftstellen und von Väterzitaten zur Auslegung solcher Schriftstellen eine für Dante zu berücksichtigende Tradition. Sondern es soll vielmehr daran erinnert werden, daß in der Bewertung Dantes und seiner Epoche der Bibel als dem Wort Gottes eine Vorzugsstellung als Quelle der Wahrheit eingeräumt wurde, die auch dem Dantekommentar bei der Wahl seiner Quellen und bei der Setzung seiner Prioritäten eine Entscheidungshilfe bieten kann.

### 3. Biblischer Subtext und allegorischer Sinn: *Paradiso* 10/12

Trotz jahrhundertelanger Bemühungen Annotierung von Dantes *Commedia* kann auch beim heutigen Forschungsstand noch keineswegs davon ausgegangen werden, daß die Bibelstellen schon hinreichend identifiziert seien, auf die sich Dante in der *Commedia* absichtsvoll bezieht<sup>100</sup>. Denn die litterale Kommentar- und Forschungstradition hat nicht nur das bibelexegetische Schrifttum unzureichend konsultiert, sondern sie hat auch schon in bezug auf die Bibel selber problematische Defizite aufzuweisen. Dantes Bibelverwendungen in der *Commedia* wurden bisher hauptsächlich da – und auch da keineswegs vollständig – als solche überhaupt erkannt, wo der Wortlaut (die ‘littera’) der *Commedia* einen biblischen Wortlaut zitierend oder übersetzend reproduziert – worunter als Sonderfall auch die Verwendung biblischer Eigennamen gezählt werden kann –, weitaus seltener hingegen in solchen Fällen, in denen die ‘significata per litteram’ der *Commedia* – also in erster Linie die geschilderten Begebenheiten und überwiegend nicht-biblischen Personen im Jenseits – in absichtsvolle sachliche Analogie zu Begebenheiten und Personen der biblischen Geschichte (oder auch zu Parabeln und Wortprophegien der Bibel) gesetzt sind<sup>101</sup>. Die Aufdeckung und Sicherung solcher sachli-

---

<sup>100</sup> Die folgende Kritik am Stand der philologischen Forschung zu den biblischen Quellen der *Commedia* betrifft zunächst die Stellenkommentare zur *Commedia*, die von mir stichprobenartig geprüft wurden; ferner die an die Vorleistungen solcher Kommentare anknüpfenden und zumindest dem Anspruch nach auch die übrige Literatur berücksichtigenden Spezialuntersuchungen und Stelleninventare von MOORE 1896 (s.u. Anm. 104), TOYNBEE 1898/1968 (s.u. Anm. 105), STAEDLER 1942 (s.u. Anm. 106), GROPPi 1962 (s.u. Anm. 107), TRUIJEN 1976 (s.u. Anm. 108), MANETTI 1984 (s.u. Anm. 109) und CHIAMENTI 1995 (s.u. Anm. 101, 110), von denen speziell das zweifellos unentbehrliche Inventar von MOORE, aber auch das sehr unbefriedigende von TRUIJEN weithin als ‘non plus ultra’ des im Rahmen des Möglichen überhaupt Erreichbaren gelten. Zur weiteren Orientierung über die Forschungslage sei verwiesen auf CRISTALDI 1988, außerdem auf die Sammelbände \*DANTE E LA BIBBIA... (1988), \*MEMORIA BIBLICA... (1996), und auf den allgemeinen Forschungsbericht zum Thema ‘Bibbia e letteratura’ von LEVI 1997, dort p.313ss. zu Dante.

<sup>101</sup> Ich bin mir bewußt, daß meine Unterscheidung zwischen Parallelen auf der Ebene des Wortlauts (einschließlich der Verwendung biblischer Eigennamen) und sachlichen Verweisungen auf der Ebene der ‘res significatae per litteram’ eine in vieler Hinsicht noch unzureichende Unterscheidung ist, die mit dem ersten Typus sehr verschiedenartige Phänomene undifferenziert zusammenfaßt und außerdem mit beiden Typen den Gesamtbereich biblischer Allusionen in der *Commedia* noch nicht vollständig abdeckt. Sie soll hier jedoch nur als ein Notbehelf dienen, da es mir nicht um eine differenzierte Typologie der biblischen Textbezüge in der *Commedia* oder gar um eine theoretisch fundierte Beschreibung Konstitutionsweisen, sondern nur um praktische Verfahrensweisen zu ihrer Auffindung, insbesondere zur Auffindung des zweiten Typs, geht. Quellenkundlich orientierte Untersuchungen zu Dantes Bibelverwendung klassifizieren die angenommenen Textbezüge sonst nach dem angenommenen Grad ihrer Wahrscheinlichkeit (MOORE), nach dem Kriterium ihrer angenommenen Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von sekundären nicht-biblischen Quellen (STAEDLER), nach dem Kriterium ihres Auftretens in Vers oder Prosa bzw. in Latein oder Volgare (GROPPi) oder nach dem Kriterium ihrer expliziten Markierung in Dantes Text (TRUIJEN, falls ich seine Unterscheidung zwischen ‘citazione esplicita’ und ‘al-

cher Verweisungsbezüge, die mit punktuellen sprachlichen Parallelen und ausdrücklichen Hinweisen auf Biblisches einhergehen können, aber in ihrer Bedeutung für die Faktur des Textes auch weit darüber hinausgehen, ist mit dem methodischen Instrumentarium der litteralen Kommentartradition allerdings noch nicht zu leisten. Erforderlich ist hierzu vielmehr ein Rückgriff auf jene klassifizierenden Analysemethoden der patristisch-mittelalterlichen Allegorese, mit denen die im Bibeltext wörtlich behandelten 'res' („res primae per voces significatae“: Dinge, Personen, Vorgänge etc.) in ihren sachlichen (materiellen, personalen, zahlhaften, geographisch-lokalen, temporalen, durch Handlung sich ergebenden) Eigenschaften analysiert wurden, um an diesen 'res primae' solche sachliche Eigenschaften zu erkennen, die es ermöglichten,

---

lusione implicita' richtig verstehes, s.u. Anm. 108), soweit sie sich überhaupt auf eine Bestimmung ihres Gegenstandsgebietes einlassen (vgl. z.B. HEINIMANN 1981, p.31, der zwar mit Bestimmtheit und trotz seiner Kenntnis der „sehr gründlichen Vorarbeiten“ MOORES behauptet, daß GROPPi und TRUIJEN „ein vollständiges [sic!] Inventar“ der in Dantes Werken „auf italienisch zitierten Bibelstellen“ mit „82 [sic!] Zitaten“ speziell für die *Commedia* erstellt hätten, sein Verständnis des Ausdrucks 'Zitat' jedoch unerklärt läßt und dazu lediglich anmerkt: „Auf die Frage, wie sich das Zitat gegenüber der freien Paraphrase und der Anspielung abgrenzen läßt, gehen wir hier nicht ein“ p.31, n.9). KLEINHENZ 1986, der seine Arbeit als Beitrag zur Intertextualitätsforschung versteht (vgl. auch KLEINHENZ 1990 u. 1995a-b), entwickelt zwar eine eigene Taxonomie, bleibt aber im Bereich primär sprachlich definierter Interrelationen, wenn er eine Einteilung zur Diskussion stellt, die für lateinische und volkssprachliche Zitationen der Bibel in der *Commedia* jeweils in gleicher Weise drei „basic types“ unterscheidet, nämlich „exact citation“, „slightly modified citation“ und „incomplete citation“, wobei der letztere Typ sowohl Fälle wie die Zitation des Psalmenincipits *Pg* 2,46, wie auch absichtsvolle Einzelwortparallelen wie „perizoma“ *If* 31,61 (nach „perizomata“ *Gn* 3,7) umfassen soll (p.226ss.). KLEINHENZ weist außerdem hin auf „another large and more difficult to define category of biblical reference“, meint damit aber lediglich einen die Bibel imitierenden prophetischen Sprachgestus ohne konkretere intertextuelle Referenz („Dante's imitative prophetic voice which permeates the poem and gives it its special tone and character“ p.229). Die nicht oder nicht primär an der sprachlichen Gestaltung des Textes, sondern erst an den sachlichen Proprietäten der 'res significatae per litteram' ablesbare Verweisung auf Biblisches vermittels signifikanter sachlicher Analogie, und damit der für das Verständnis des Textes doch wohl wichtigste Bereich intertextueller Referenz, wird von dieser Einteilung nicht erfaßt, zum einen darum nicht, weil KLEINHENZ sich generell beschränken will auf „those instances in which Dante either cites directly or overtly refers to specific passages in the Vulgata“ (p.226, Hervorh. von mir), und zum anderen auch deshalb nicht, weil er den vermittelnden Kontext der bibelexegetischen Tradition, der solche sachliche Verweisungen dem Typ nach begründet und inhaltlich determiniert, in seine Überlegungen nicht einbezieht. Ähnliches gilt dann auch für CHIAMENTI 1995, dessen eindrucksvolle Arbeit zu Dante als 'Übersetzer' zwar in ihrer gelehrten Materialfülle und akribischen Feinanalyse der textuellen Parallelen neue Maßstäbe setzt, gleichwohl aber Dantes 'Übertragungen' wiederum nur unter einem primär sprachlichen Gesichtspunkt, nämlich nach dem Kriterium „dell'enfasi sulla lingua di provenienza (SL) e dell'enfasi sulla lingua di arrivo (TL)“ in fünf Typen unterteilt (p.11s.): 1. „traduzione per trasferimento“ (unübersetzte Zitation der SL in einem Text der TL), 2. „traduzione parola per parola“ (Übersetzung unter teilweise TL-widriger Beibehaltung der Wortstellung und einzelner Wörter bzw. nicht kontextadäquater Wortbedeutungen der SL), 3. „traduzione letterale o fedele“ (wie Nr. 2, aber im Einklang mit den Strukturen der TL und mit kontextualisierten Wortbedeutungen), 4. „traduzione modulata“ (mit nur kleineren Freiheiten betreffend die Bedeutung oder die elokutionelle Gestaltung), 5. „traduzione libera“ („dove sono possibili alterazioni di elocuzione e di significato anche molto rilevanti“), sowie als sechsten, nach dem gewählten Kriterium eigentlich nicht eigens unterscheidbaren Typ „traduzione di servizio“ (aus der Primärsprache des Autors in eine Sekundärsprache).

sie als zeichenhafte Hindeutung auf andere, analog beschaffene ‘res secundae’ der sichtbaren oder unsichtbaren Welt zu interpretieren<sup>102</sup>. Auch die etymologische Bedeutung der Namen und die Wahl der Worte oder rhetorischen Umschreibungen und Vergleiche, mit denen der Bibeltext eine ‘res’ auf der Ebene des Litteralsinns präsentiert, wurde hierbei einbezogen, da man sie als Hinweis auf diejenigen Eigenschaften werten konnte, auf die es für die Findung der ‘res secundae’ besonders ankam. Diese Verfahrensweise eröffnete der Exegese zwar einen unermesslichen Spielraum, weil jede ‘res’ im Prinzip so viele Bedeutungen haben konnte, wie sie Eigenschaften mit anderen ‘res’ gemeinsam hat<sup>103</sup>. Aber für den heutigen Interpreten, der das Verfahren auf den Text der *Commedia* überträgt, läßt sich der Spielraum doch auch wieder begrenzen, wenn man es nicht nur auf ein einziges ‘tertium comparationis’ ankommen läßt, wenn man sich eng an diejenigen Klassifikationsmustern orientiert, die in der exegetischen Praxis zur Anwendung kamen, und wenn man die sprachliche und rhetorische Gestaltung des Textes einbezieht. Weil in der Danteforschung weder die litterale Kommentartadition noch die philologisch-quellenkundlich mit Dantes Bibelverwendung befaßte Forschung solche Verfahrensweisen eingesetzt hat, um die sachlichen Verweisungen des Textes auf Biblisches zu identifizieren, ist das von Edward Moore zusammengestellte Inventar der biblischen Textbezüge<sup>104</sup>, das seither durch ähnliche Inventare von Paget

<sup>102</sup> Vgl. OHLY 1958, MEIER 1974, zur Allegorese speziell der Farben MEIER/SUNTRUP 1987, p.406-413, zur Zahlenallegorese unten Kap. 5. (p.133ss.). Meine Darstellung orientiert sich von ferne an HUGO VON ST. VIKTOR, *De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. XIV-XVI, PL 175,20-24, hier an dessen Unterscheidung der ‘sex circumstantia’, anhand derer die „significatio rerum primarum ad secundas“ aufgefunden werden soll: „res [i.e. ‘substantia inanimata’], persona, numerus, locus, tempus, gestum“ (cap. XIV, 21A). Eine ausführlichere Behandlung wird dort nur dem ‘numerus’ gewidmet, während die übrigen nur durch kurze Anführung einiger Beispiele erläutert werden, aus denen sich noch wenig darüber ergibt, welche klassifizierenden Begriffe in der exegetischen Praxis tatsächlich zur Anwendung kommen.

<sup>103</sup> HUGO VON ST. VIKTOR, *De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. XIV: „res autem quaelibet tam multiplex potest esse in significatione aliarum rerum, quot in se proprietates visibiles aut invisibiles habet communes aliis rebus“ (PL 175,21A), vgl. auch PETRUS VON POITIERS, *Allegoriae super tabernaculum Moysi*: „Quaelibet enim res, quot habet proprietates tot habet linguas aliquid spirituale nobis et invisibile insinuant, pro quarum diversitate et ipsius nominis acceptio variatur“ (zit. OHLY 1958, p.6). Bei Dante selbst kann man die explizite Anwendung des Verfahrens – wenn auch ohne geistliche Ausrichtung – in Buch II des *Convivio* finden, wo er bei der „esposizione allegorica e vera“ (II, xii, 1) der Kanzone «*Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*» sehr systematisch diejenigen „proprietadi“ und „similitudini“ behandelt, die für die Himmelsphären deren Auslegbarkeit auf die Wissenschaften begründen (II, xiii-xiv).

<sup>104</sup> MOORE 1896, p.321-334, vgl. p.1-47, p.47-91, mit *Addenda* in den Folgebänden MOORE 1899, p.376, MOORE 1903, p.375. Das Inventar nach der Reihenfolge Textstellen in der Vulgata (1896, p.321-334) enthält 589 Einträge für das Gesamtwerk Dantes (meine Zählung, nicht mitgezählt Verweise auf die Präfationen des HIERONYMUS und zusätzlich in den Anmerkungen verzeichnete Stellen), davon 309 (meine Zählung) für die *Commedia*, denen in den *Addenda* noch 17 weitere (davon 13 für die *Commedia*, nicht mitgezählt ein redundanter Verweis auf Gn 2,5 zu Pg 28,121-126) hinzugefügt wurden.

Toynbee<sup>105</sup>, Erich Staedler<sup>106</sup>, Felicina Groppi<sup>107</sup>, Vincent Truijen<sup>108</sup>, Aldo Manetti<sup>109</sup>, Massimiliano Chiamenti<sup>110</sup> und anderen noch weiter ergänzt wur-

Obwohl von den seinerzeit bekannt gewesenen Textbezüge noch manches fehlt, und obwohl MOORE auch einige fragwürdige Parallelen in das Inventar aufgenommen hat (z.B. *Gn* 3,19 zu *Pg* 31,51; *Gn* 26,5 zu *If* 4,57-58; *Ps* 113,9 zu *Pd* 11,96; *Ps* 138,3 zu *Pd* 15,62-63; *Prv* 3,16 zu *Pd* 12,128; *Eccl* 11,7 zu *If* 10,96; *Ct* 1,5 zu *Pg* 11,116-117; *Ct* 5,10-11 zu *Pg* 29,114; *Is* 57,4 zu *If* 17,74; *Mt* 5,3 [lies 18,3?] zu *Pd* 11,111; *Mt* 26,24 zu *If* 5,7; *Lc* 1,80 zu *Pd* 18,134; *Act* 4,12 zu *Pd* 19,104; *Iud* 12 zu *Pg* 24,4; *Apc* 13,16 und 20,4 zu *Pg* 9,112), handelt es sich doch um das bis heute mit Abstand beste Inventar dieser Art, das durch die meist wesentlich lückenhafteren und weniger sorgfältig redigierten Inventare der nachfolgend genannten Autoren zwar punktuell ergänzt, aber in keiner Weise ersetzt worden ist.

<sup>105</sup> P. TOYNBEE, Art. «*Bibbia*», in: ID., *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*. Revised by Charles S. Singleton, Oxford 1968, p.98-100 (die Erstausgabe von 1898 und die von TOYNBEE selbst revidierte Ausgabe von 1914 standen mir nicht zur Verfügung), bietet mit der Behauptung „D. quotes the Bible upwards of 200 times“ ein Inventar nach der Reihenfolge der Stellen in den Werken Dantes, davon speziell zur *Commedia* nur 49 Einträge (meine Zählung), die gegenüber MOORE noch 3 Ergänzungen bieten: *Mt* 21,9 zu *Pg* 29,51 und zu *Pd* 8,29 (vgl. *Pg* 11,11; *Pd* 7,1); *Lc* 1,28 zu *Pd* 3,121-122 (vgl. *Pg* 10,40; *Pd* 16,34; *Pd* 32,95).

<sup>106</sup> Das Anliegen von STAEDLER 1942 ist es, die biblischen Textbezüge in der *Commedia* als überwiegend von der liturgischen Tradition des Bibeltextes abhängige zu erweisen. Da er Varianten des Vulgatatextes (den er in der revidierten Fassung der Clementina zugrundelegt) nicht berücksichtigt (vgl. die unrichtigen Angaben zu *Io* 1,29 auf p.142 und p.149), Unterschiede zwischen heutiger und vortridentinischer Liturgie nur am Rande (vgl. p.133 § 5, p.137 § 3) und die exegetische Tradition des Bibeltextes überhaupt nicht einbezieht (sondern nur zwischen „[Vulgatazitaten] in der DC, die ohne Vermittlung des Meßbuchs rein aus der Schriftlektüre zur Kenntnis des Dichters gelangt sein müssen“, „außerbiblischen Meßbuchzitaten“ und „liturgischen Bibelzitaten“ unterscheidet p.132), sind seine Darlegungen mit einiger Vorsicht aufzunehmen. Die Belegliste von 135 Einträgen (meine Zählung, nicht mitgerechnet 10 Einträge zu außerbiblischen oder nicht biblisch zugeordneten Zitaten) für die *Commedia* bietet trotz ihres Anspruchs auf ‘absolute Vollständigkeit’ (p.131) nur eine nicht näher begründete Auswahl, aus der sich gegenüber MOORE und TOYNBEE noch 7 Ergänzungen ergeben: *Ps* 50,3 zu *If* 1,65; *Sir* 39,17 [?] zu *Pd* 23,73s.; *Sir* 44,9 [?] zu *If* 3,64; *Is* 5,2 [?] zu *Pd* 7,1 (vgl. p.148); *Mt* 5,20 [?] zu *Pd* 20,95; *Mt* 27,45 (vgl. *Mc* 15,33, *Lc* 23,44) zu *If* 21,112-114 (vgl. *Pd* 26,142, *Cv* IV, xxiii, 11); *Apc* 19,4 [?] zu *Pd* 14,62.

<sup>107</sup> GROPPi<sup>2</sup>1962 bietet p.203-207 Inventare mit insgesamt 73 Einträgen für ‘luoghi biblici tradotti nelle opere di Dante’, darunter 31 zur *Commedia*, und behandelt p.17-47, p.147-156, verschiedene Beispiele, die textkritische Darlegungen zur Frage des von Dante ‘benutzten’ Vulgatatextes (in Fortsetzung der Beiträge von NEGRI 1925 und ROSTAGNO 1925) sowie stilistische Betrachtungen zu Dantes Übersetzungsweise belegen sollen. Im Unterschied zu NEGRI 1925 und STAEDLER 1942 will GROPPi auch Varianten der Vulgata, soweit sie ihr gedruckt vorliegen, berücksichtigen, wobei sie dann innerhalb der Überlieferung der Vulgata den Pariser Text als den von Dante überwiegend ‘benutzten’ identifiziert. Die Möglichkeit, daß Dante die Bibel nicht direkt ‘benutzt’, sondern im Medium der Exegese und Liturgie rezipiert, wird von ihr aber nicht besonders berücksichtigt, wo nicht Abweichungen Dantes von der Vulgata und ihren verfügbaren Varianten eindeutig den Einfluß älterer Versionen signalisieren. Gegenüber den Inventaren von MOORE, TOYNBEE und STAEDLER ergeben sich speziell für die *Commedia* noch 6 Ergänzungen: *Rt* 2,4 zu *Pg* 16,141; *Sir* 11,34 zu *Pd* 1,34 und zu *Pd* 24,145s.; *Ier* 7,4 zu *Pd* 27,22s.; *Act* 22,6 zu *Pd* 30,49.

<sup>108</sup> V. TRUIJEN, Art. «*Scrittura — La Sacra Scrittura*», in: *ED* V (1976), p.94-99, will zum Alten und zum Neuen Testament jeweils eine „lista delle citazioni esplicite e delle principali e più evidenti allusioni“ (p.95b, vgl. p.97b) für das Gesamtwerk Dantes bieten, von denen die erste (AT) angeblich 229 Einträge („di cui 111 le citazioni“), die zweite (NT) angeblich 200 Einträge („di cui 97 le citazioni“) enthält (p.96b, nach meiner Zählung überwiegen seine Einträge zum NT), während beide Listen zu-

de, auch weiterhin in derzeit kaum abschätzbarem Maße ergänzungsbedürftig geblieben<sup>111</sup>. Auch die von Singleton initiierte neuere Forschung, die sachli-

sammen angeblich 97 (vgl. p.98b, nach meiner eigenen, auf den Vergleich mit den älteren Inventaren abgestellten Zählung: 60+92=152) Einträge speziell für die *Commedia* enthalten. Der Unterschied zwischen 'citazione esplicita' und 'allusione implicita', der in diesen Listen durch die Zuweisung eines Asterix zu den ersteren kenntlich gemacht sein soll, bleibt rätselhaft, da einige in Dantes Text nicht explizit markierte Zitate wie „lo discorrer di Dio sovra quest'acque“ (*Pd* 29,1, „et spiritus Dei ferebatur super aquas“ *Gn* 1,9) durch Asterix als 'citazioni esplicite' ausgewiesen sind, während einige explizit markierte Zitate wie „Unde cum dixit: «Congregentur aque...“ (*Quaestio* 76, vgl. *Gn* 1,9) ohne Asterix als 'allusioni implicite' firmieren. Rätselhaft sind auch die Auswahlkriterien, denn obwohl TRUIJEN keinen Anspruch auf Vollständigkeit seiner Inventare erhebt, sondern sie als „forzatamente incompleti a paragone delle allusioni implicite ricorrenti nella *Commedia*“ bezeichnet (p.98a), werden von ihm (wie auch schon von TOYNBEE und STAEDLER) sogar einige namentliche Ermordungen wie die auf die Ratschläge Achitophels (*If* 28,137-138), die Ermordung Sanheribs (*Pg* 12,52-54) oder die Ermordung des Holofernes (*Pg* 12,58-60) nicht verzeichnet. Aus seinen Einträgen speziell zur *Commedia* ergeben sich gegenüber MOORE, TOYNBEE, STAEDLER und GROPPi noch 17 Ergänzungen (fehlerhafte Kapitel- und Verszahlen sind von mir nach Vermögen berichtigt, offenkundige Irrläufer wie z.B. *Io* 20,15 zu *Pd* 12,71 habe ich nicht aufgenommen): *Gn* 2,10 zu *Pg* 33,112 (vgl. MOORE 1896, p.284); *Gn* 3,6 zu *Pd* 26,115; *Gn* 32,28 zu *If* 4,59; *Is* 38,1-8 (neben IV *Rg* 20,1ss. und II *Par* 32,26ss.) zu *Pd* 27,22-23; *Mt* 22,39 (vgl. *Mc* 12,31) zu *Pg* 17,58; *Mt* 16,19 zu *Pg* 9,117-129 und zu *Pd* 32,125-126; *Mt* 17,1-9 (vgl. *Mc* 9,1-8, *Lc* 9,28-36) zu *Pd* 25,33; *Mt* 25,31-46 [?] zu *Pd* 19,110; *Mt* 26,14-16 (vgl. *Mc* 14,10-11, *Lc* 22,3-6) zu *Pg* 21,84; *Mt* 26,47-56 (vgl. *Mc* 14,43-50, *Lc* 22,47-53, *Io* 18,2-11) zu *Pg* 20,87; *Mc* 16,15 zu *Pd* 29,109; *Lc* 16,25 [?] zu *Pd* 19,110-111; *Io* 11,47 [?] zu *If* 23,122; *Io* 19,25 zu *Pd* 11,71-72; *Io* 19,34 zu *Pd* 13,40; *Apc* 12,7-9 zu *If* 7,11-12.

<sup>109</sup> MANETTI 1984, p.99-128, bietet zu den Werken Dantes Inventare, die überwiegend Angaben MOORES in einer nicht weiter begründeten Auswahl reproduzieren. Aus seinen (nach meiner Zählung) 288 Einträgen zur *Commedia* ergeben sich gegenüber den vorgenannten noch 10 Ergänzungen: *Gn* 2-3 zu *Pd* 26,103 (bzw. zu 26,82ss.); *Ex* 14,21ss. und *Ios* 3,14ss. neben *Ps* 113,3-5 zu *Pd* 22,94s. (obwohl *Ps* 113,3-5 zunächst ausreicht); *Ex* 25,37 (und Parall.) zu *Pg* 29,50; II *Rg* 12,1ss. (und sonstige Erwähnungen Nathans) zu *Pd* 12,136; *Mt* 27,24 zu *If* 3,60 (falls die Stelle sich wirklich auf Pilatus bezieht, was sehr unwahrscheinlich ist); *Ier* 31,19 [?] zu *If* 24,9; *Act* 10,25 neben *Apc* 19,10 (cf. *Apc* 22,9) zu *Pg* 19,133-135 und ebenso zu *Pg* 21,131s.; I *Io* 4,8 und 4,16 zu *Pd* 26,16-66 [?].

<sup>110</sup> CHIAMENTI 1995 (s.o. Anm. 101) bietet in seiner Appendix A ('Elenco delle auctoritates tratte da Dante', p.211ss.) Inventare zu einzelnen biblischen Büchern, mit insgesamt 141 Einträgen (meine Zählung) zur *Commedia*, die gegenüber gegenüber den vorgenannten die folgenden Ergänzungen bieten: *Rt* 3,1 [?] zu *If* 5,92; I *Rg* 16,12 zu *Pg* 3,107; IV *Rg* 2,11ss. [?] zu *Pg* 11,76; I *Esr* 9,2 [?] zu *If* 15,76; *Ps* 18,2 [?] zu *Pd* 1,1; *Ps* 18,5 (vgl. *Rm* 10,18) zu *If* 27,78; *Ps* 23,8 [?] zu *If* 4,53; *Ps* 43,23 [?] zu *Pd* 27,57; *Ps* 70,1-23 zu *Pd* 31,79-90 und [?] zu *Pd* 33,19-21; *Ps* 77,25 [?] zu *If* 32,127; *Ps* 118,17 [?] zu *If* 1,15; *Ct* 1,5 s.u. *Iac* 1,10s.; *Ct* 5,1 [?] neben *Mt* 21,41 zu *Pd* 12,71s.; *Sap* 5,12 [?] zu *Pd* 8,103-105; *Sir* 5,11 zu *Pd* 5,73-75; *Sir* 32,7 [?] zu *Pd* 30,66; *Sir* 50,6 zu *Pg* 12,89s.; *Is* 38,10 zu *If* 1,1; *Is* 57,2 [?] zu *Pg* 11,7; *Is* 59,19 zu *Pd* 12,99; *Bar* 4,11 [?] zu *If* 8,37; *Os* 5,11 (mit *Prv* 25,15) zu *If* 2,96; *Mt* 11,12 (vgl. *Lc* 16,16) zu *Pd* 20,94; *Mt* 15,27 zu *Pd* 24,4s.; *Mt* 21,41 [?] zu *Pd* 12,70-72; *Mt* 28,2-3 zu *Pd* 31,13-15; *Mc* 1,38 zu *Pd* 12,78; *Lc* 10,18 zu *Pg* 12,25-27 (vgl. *Pg* 9,28ss.); *Lc* 24,36 (mit *Io* 20,19/26) zu *Pg* 21,13; *Io* 6,61 zu *If* 3,10-12; *Io* 8,42 zu *If* 10,61; *Act* 13,16 [?] zu *Pg* 8,8s.; *Act* 20,28 [?] zu *Pd* 31,1-3 und *Pd* 32,127-129 (vgl. p.143); *Act* 26,14 zu *If* 9,94; II *Th* 1,3 zu *Pg* 11,5-6; II *Th* 2,16 zu *If* 8,107; *Apc* 1,5 zu *If* 27,108s.; *Apc* 8,13 zu *Pd* 19,10; *Iac* 1,10s. [?] neben *Is* 40,6 und *Ct* 1,5 [?] zu *Pg* 11,115-117; *Apc* 9,5 zu *Pg* 9,4-6 (vgl. p.140 n.333)

<sup>111</sup> Als grundlegende Untersuchung von Dantes Bibelverwendung wird häufig MARZOT 1956 angeführt. Da dieser seiner nicht quellenkundlich-philologisch orientierten, sondern von ästhetisch-stilistischen und psychologischen oder sogar völkerpsychologischen Fragestellungen geleiteten Arbeit kein

chen Verweisungen auf Biblisches größeres Interesse entgegenbringt, hat die Defizite der litteralen Kommentar- und Forschungstradition auf diesem Gebiet noch kaum begriffen, sondern allzu oft entweder den lückenhaften Bestand der bekannten Textbezüge zugrundegelegt oder aber bei der Suche nach bisher unbekannten biblischen Parallelen sich mit Assoziationen begnügt, die ohne präzise Motivierung an der Gestaltung von Dantes Text zur Vervollständigung des philologischen Inventars noch wenig beitragen können<sup>112</sup>. Gerade Allegorieforschung hätte hierzu jedoch ihren Beitrag zu leisten und könnte sich dadurch zugleich auch selber ein Fundament quellenkritisch verifizierbarer Textbefunde schaffen, da die Identifizierung der biblischen Quellen des Textes im Falle solcher sachlicher Verweisungen letztlich nichts anderes als eine Identifizierung seiner allegorischen Signifikate, oder doch zumindest eine notwendige Vorbedingung für seine allegorische Deutung, ist. Dabei ist es keineswegs erforderlich und tatsächlich auch nicht empfehlenswert, sogleich aufs Ganze zu gehen und also nach dem Vorbild von Pascolis Heranziehung der

---

Stelleninventar und keinen Index der von ihm angeführten Parallelen beigegeben hat (sondern nur einen kurzen 'Indice analitico delle cose più notevoli' p.289-295) und er überdies bei der Besprechung dieser Parallelen in der Regel keine (oder keine philologisch nachvollziehbare) Entscheidung zwischen dem Vorliegen zufälliger Parallelen oder erweisbarer Abhängigkeiten trifft, gestaltet sich die Auswertung seiner Arbeit für das Anliegen der Quellenforschung ziemlich schwierig. Daß der Verfasser ein inhaltliches Verständnis des Bibeltextes zugrundelegt und auch für Dante selber schon voraussetzt, das ohne Berücksichtigung patristisch-mittelalterlicher Exegese sich lediglich bei einigen nachmittelalterlichen Theologen (p.23, p.35 u.ö.) und insbesondere bei HERDER inspiriert, macht die Benutzung für den mediävistisch interessierten Leser nicht eben leichter. Gleichwohl verdienen die von MARZOT angeführten, in vielen Fällen in den oben besprochenen Inventaren nicht verzeichneten und auch in der übrigen Forschung noch nicht behandelten Parallelen eine sorgfältige Prüfung.

<sup>112</sup> Vgl. z.B. wie HOLLANDER 1969 aus der Eingangsepisode des *Inferno* Bezüge zum adamitischen Sündenfall und zur Sintflut ableitet: „If Dante, the Pilgrim, as he undertakes his pilgrimage, is figurally related to the experience of the Hebrew people – Adam’s progeny on the way toward Israel and redemption – is he not also, if we attend to the place he is trying to leave, figurally related to Adam’s Fall from Eden’s forest and his progeny’s subsequent experience of the Flood? Before Exodus is present in the poem, in a few large strokes which are neither inappropriate nor particularly surprising, we are presented with the figures of the first two great events of Genesis which concern our race. We can sense them in the dark wood that Dante metaphorically relates to dangerous waters, thus suggesting that the Fall and the Flood are the historical analogues to the Pilgrim’s dire situation, which is, after all, causally related to Adam’s sin. It would be unlike Dante not to begin at the Beginning. His journey to God begins in memory of the beginning of the race’s journey – Adam cast forth from the Earthly Paradise, his offspring shortly after to be confronted by a flood – and all of this is present in and behind the first thirty lines of the poem“ (p.80), oder wie MASTROBUONO 1979 für dieselbe Episode Bezüge zum Thema der Passion Christi herstellt: „What has not been sufficiently noted is that Dante spends practically all of this day battling the She-Wolf on the Mountain, as Christ, on the stage of history, spent that day [sc. den Karfreitag der Passionswoche] battling death on the Cross. This seemingly casual circumstance will prove to be of considerable help in our attempt at an organic presentation of the subject matter...“ (p.42), „As Dante walks toward the Light on the Mountain, so humanity walked toward the Messiah on Golgotha. And on this journey humanity then, like Dante now, was plagued by the Leopard and the Lion (Original Sin) and the She-Wolf (Death), i.e., moral as well as physical evil – the effects of Original Sin...“ (p.56).



Geschichte Jakobs oder nach dem Vorbild von Singletons Heranziehung der Exodusthematik als erstes nach solchen biblischen Themen zu suchen, die dem Gesamtgeschehen der *Commedia* oder ihrer einzelnen Cantica unterliegen könnten. Denn während dieses Gesamtgeschehen in seiner Komplexität und Detailfülle es ziemlich schwierig erscheinen läßt, sachliche Analogien zu biblischen (oder auch zu sonstigen) Themen einigermaßen kontrolliert in den Blick zu bekommen und sie in ihrer Intentionalität zu beurteilen, bieten die einzelnen Episoden dieses Geschehens einen vergleichsweise überschaubaren Rahmen, in dem die Suche nach biblischen (oder sonstigen) Bezugsthemen allegorischer Referenz weit eher zu greifbaren Ergebnissen führen kann.

Um den gemeinten Typus sachlicher Verweisung und zugleich das Ausmaß seiner Aufklärungsbedürftigkeit an einem konkreten Beispiel zu verdeutlichen, soll im folgenden Dantes Darstellung der Weisheitslehrer im Sonnenhimmel betrachtet werden, die dem dem Jenseitsbesucher in zwei Gruppen von jeweils zwölf Lichtseelen erscheinen. Schon Curtius hat diese beiden Personengruppen angeführt als einen von mehreren Belegen für seine Vermutung, daß Dante in einigen Fällen die Personen, die in den Bezirken der jenseitigen Welt begegnen, in einer bedeutsamen Zahl dargestellt habe<sup>113</sup>:

„Im Sonnenhimmel haben wir zwei Zwölfergruppen, gewöhnlich als Vertreter der Weisheit aufgefaßt. Die erste (*Par.* 10) besteht aus Albert dem Großen, Thomas von Aquino, Gratian, Petrus Lombardus, Salomo, Dionysius Areopagita, Orosius<sup>[114]</sup>, Boethius, Isidor, Beda, Richard von S.

<sup>113</sup> CURTIUS 1948, p.374ss.; aus der Literatur zum 10. Gesang des *Paradiso*, der hier im Vordergrund stehen soll, seien in Auswahl die folgenden Arbeiten genannt: GILSON 1939 (m.n.v., von mir zitiert nach der deutschen Übersetzung GILSON 1939/53, hier Kap. 4, p.263-329, und Exkurse IV-V, p.358-367, p.367-378); NARDI 1956, FORTI 1964; FOSTER 1972; DRONKE 1986c; BAROLINI 1988; MAZZOTTA 1988b, außerdem als Stilanalyse der gesamten Sonnenepisode DURLING/MARTINEZ 1990, p.232-242, und als Versuch, Dantes Abstimmung dieser Episode auf spezifisch astrologisch relevante Attribute des Sonnenhimmels nachzuweisen, KAY 1994, p.98-136. Weitere Beiträge zu dieser Episode und zu verschiedenen Einzelproblemen sind in den folgenden Anmerkungen angeführt.

<sup>114</sup> Die geschichtliche Identifizierung der siebten Lichtseele („Ne l'altra piccioletta luce ride / quello avvocato de' tempi cristiani / del cui latino Augustin si provide“ *Pd* 10,118-120) ist strittig, vgl. LIEBERKNECHT 1994, und ist u.a. auch mit der Frage verknüpft, ob „tempi“ als Plural von 'tempo' oder aber – im Sinne der Textvariante 'templi' – von 'tempio' zu verstehen ist. In neuerer Zeit wird in der Regel angenommen, daß entweder OROSIUS gemeint sei (vgl. TOYNBEE 1902a, RIESSNER 1972), dessen zur Verteidigung des christlichen Zeitalters verfaßte *Historiae adversus paganos* sich im Prolog und im Schlußsatz als eine von AUGUSTINUS veranlaßte Ergänzung zu dessen Werk *De civitate dei* geben; oder aber der Grammatiker und Rhetoriker Gaius Marius VICTORINUS (vgl. BUSNELLI 1914), von dem AUGUSTINUS in den *Confessiones* erzählt, daß er durch dessen Übersetzungen mit platonischen Schriften bekannt geworden sei und sich seine Bekehrung zum Christentum zum Vorbild genommen habe (*Conf.* VIII, ii-v, 3-10). Bei VICTORINUS wäre jedoch die Bezeichnung als „avvocato de' tempi cristiani“ (in beiden Deutungsmöglichkeiten von „tempi“) unverständlich. Zu weiteren, noch weniger überzeugende Vorschlägen des 19./20. Jh. siehe F. ANCeschi, Art. «avvocato», in: *ED* I (1970), p.489, und seither RIESSNER 1972, der als Alternative zu OROSIUS besonders LACTANTIUS diskutiert, aber für OROSIUS ent-

Victor, Siger von Brabant. Die Erklärer äußern sich meist nur zu Salomo und Siger. Warum hat Dante in die Gruppe der Zwölf, die von Thomas

scheidet. Ausscheiden muß auch die mutmaßlich älteste, erst in jüngster Zeit wieder bekannt gewordene Deutung, die VALERIUS, den Bischof von Hippo, ansetzt, der AUGUSTINUS zur Annahme der Priesterweihe bewegte und ihn zu seinem Konbischof und Nachfolger machte (<sup>e</sup>CHIOSE LATINE, p.276 gl. e zu *Pd* 10,118, vgl. RODDEWIG 1991b, p.182): hier liegt offenbar nur eine Mißdeutung der Augustinuslegende vor, derzufolge nicht VALERIUS dem AUGUSTINUS, sondern umgekehrt AUGUSTINUS dem VALERIUS mit seinem 'Latein' zu Diensten war, weil der letztere als Grieche für die lateinische Predigt an seine afrikanische Gemeinde die Assistenz des AUGUSTINUS benötigte (*Legenda aurea*, cap. CXXIV, ed. GRAESSE 1890, p.548-566, hier p.554: „Et quia praedictus episcopus [i.e. Valerius Hypponensis] erat graecus et minus in latina lingua et litteris doctus, Augustino potestatem tribuit, ut contra morem orientalis ecclesiae coram se in ecclesia praedicaret“). — Beachtung verdient neben OROSIUS jedoch auch noch die von der Mehrzahl der frühen Kommentatoren vertretene, heute meist vorschnell abgelehnte Auffassung, daß der Kirchenvater AMBROSIIUS gemeint sei (vgl. CIMMINO 1896, 1911, 1912; U. NICOLINI, Art. «Ambrogio», in: *ED* I (1970), p.200, LIEBERKNECHT 1994). Als 'Verteidiger der christlichen Tempel' könnte er bezeichnet sein aufgrund seiner bekannten Haltung im Konflikt mit Kaiser Valentianus und dessen Mutter Justina, als er der Forderung nach Überlassung einer der beiden Mailänder Kirchen an die Arianer sich widersetzte mit dem u.a. auch ins *Decretum* und von dort in die *Legenda aurea* übernommenen Ausspruch: „Si de me aliquid compellaretur aut posceretur, fundus aut domus aut aurum aut argentum, id quod juris mei esset, libenter offerem, templo Dei nihil possum decerpere nec detrahere, cum illud custodiendum, non decerpendum acceperim“ (JACOBUS A VORAGINE, *Legenda aurea*, cap. LVII, ed. GRAESSE 1890, p.251-259, hier p.256s.). Aber auch die textkritisch und sprachlich vorzuziehende Deutung 'advocatus temporum christianorum' würde auf AMBROSIIUS eventuell passen, da er von AUGUSTINUS in *De doctrina christiana* gerühmt worden war als derjenige, der gegen die Behauptung, daß die Lehre Jesu aus den Schriften PLATONS geschöpft sei, den geschichtlichen Nachweis erbracht habe, daß umgekehrt die 'vera et bona' der heidnischen Philosophen aus der Bibel, im Fall PLATONS vermittelt durch den Propheten Jeremias, geschöpft seien (*De doctrina christiana*, II, xxviii, 43, *CCSL* 32, p.63). Die Formulierung „del cui latino Augustin si provide“ könnte dann hierauf oder aber – unabhängig von der Deutung von „tempi“ – allgemein darauf zu beziehen sein, daß AMBROSIIUS durch seine Predigten und Hymnen entscheidenden Anteil an der Bekehrung des AUGUSTINUS gehabt hatte (*Conf.* V, xiii-xiv, 23-25; VI, iii-v, 3-8; IX, v-vi, 13-14) und nach verbreiteter Vorstellung auch bei der Taufe des AUGUSTINUS mit diesem im Wechselgesang vereint das 'Te Deum' geschaffen haben soll (*Legenda aurea*, cap. CXXIV, ed. GRAESSE 1890, p.552), falls nicht speziell ein Lob der lateinischen Stilkunst des AMBROSIIUS im Hintergrund steht, das AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 40, aus PELAGIUS zitiert hatte („... quia Pelagius sic laudat Ambrosium, ut dicat: «beatus Ambrosius episcopus, in cuius praecipue libris Romana elucet fides, qui scriptorum inter Latinos flos quidam speciosus enituit, cuius fidem et purissimum in scripturis sensum ne inimicus quidem ausus est reprehendere“ *CSEL* 42, p.252, cf. ID., *De gratia Christi*, XLIII, 47, ibd. p.159s.) und von hier aus dann als augustinisches Zeugnis für die 'elegans venustas' des AMBROSIIUS auch in die *Legenda aurea* eingegangen war (ed. GRAESSE 1890, p.258). Wenn die Beziehung der Stelle auf AMBROSIIUS in moderner Zeit abgelehnt wurde, dann allerdings nicht nur aus textkritischen und sprachlichen Bedenken gegen die Deutung von 'tempi' i.S.v. 'templa' statt 'tempora', sondern auch darum, weil die Bezeichnung als 'winziges Licht' („piccioletta luce“ *Pd* 10,108) in der Anwendung auf den großen Kirchenvater despektierlich wirken kann und insofern eher auf einen Weisheitslehrer minderen Rang zu verweisen scheint. Nicht beachtet wurde hierbei aber eine der verschiedenen in der *Legenda aurea* angeführten Etymologien des Namens 'Ambrosius', in deren Kontext der Ausdruck „piccioletta luce“ durchaus als ehrende Referenz an die besondere 'humilitas' des Kirchenlehrers verstanden werden könnte: „dicitur ab ambor, quod est pater luminis, et sior, quod est parvulus: quia pater in multorum filiorum spirituali generatione, l u m i n o s u s in sacrae scripturae expositione et p a r v u l u s in sua humili conversatione“ (ed. GRAESSE 1890, p.250, Hervorh. von mir). Die Beziehung der Stelle auf AMBROSIIUS hat folglich einiges für sich, doch habe ich die Frage einstweilen nicht entscheiden wollen und behalte darum im folgenden die geläufigere und im Prinzip unproblematische Beziehung auf OROSIUS bei.

selbst aufgezählt werden, den Siger zugelassen, der für den Thomismus ein Irrlehrer ist? Dieser Anstoß ist immer erörtert worden. Im zwölften Gesang des *Paradiso* schauen wir nun eine zweite Zwölfergruppe, die konzentrisch um die erste kreist. Ihr Führer, Sprecher und Nomenclator ist der hl. Bonaventura, der größte Denker der Franziskaner wie Thomas der Dominikaner. Neben ihm erscheinen Illuminatus und Augustin (zwei Gefährten des hl. Franz), Hugo von S. Victor, Petrus Comestor (Verfasser einer biblisch-geschichtlichen Enzyklopädie, † 1179), Petrus Hispanus (berühmter Logiker, † 1277), der Prophet Nathan, der Kirchenlehrer Chrysostomus († 407), der Philosoph Anselm von Canterbury († 1109), der Grammatiker Donatus (4. Jahrhundert), der Enzyklopädist Hrabanus Maurus († 856), endlich Abt Joachim von Fiore (Zisterzienserkloster in Kalabrien), der Verkünder des «Ewigen Evangeliums» († 1202). Joachim macht dieselben Schwierigkeiten wie Siger. Seine Lehre war kirchlich verurteilt und wurde von Thomas wie von Bonaventura ausdrücklich mißbilligt. Die Aufnahme Sigers und Joachims in die seligen Zwölfergruppen stellt also ein Problem. Man darf es aber nicht isolieren, wie das durchweg geschieht. Salomos Einbeziehung war ja auch problematisch. [...] Was soll man aber erst zu der Auszeichnung des Propheten Nathan sagen, der weder zu den «großen» noch zu den «kleinen» gehört? [...] Vom literarhistorischen Standpunkt aus ist [...] die Nennung eines Nathan unter den seligen Zwölfen kein geringerer Anstoß als die Sigers und Joachims. Vielleicht ein größerer, denn man sieht keine Handhabe zum Verständnis.“

Bei seiner Behandlung dieser beiden Personengruppen, die hier nur in Auszügen wiedergegeben ist, hat Curtius einige der christlichen Autoren noch als Vertreter der ‘sapientia’ und der ‘scientia’ voneinander zu unterscheiden versucht<sup>115</sup>, aber seine Ausgangsvermutung, daß ein Fall absichtsvoller Zahlen-

<sup>115</sup> CURTIUS 1948 stützt sich lediglich auf einige ‘literarhistorische’ Daten zu den christlichen Weisheitslehrern, bzw. auf seine geistesgeschichtliche Beurteilung ihrer Werke, und will derart dann aus beiden Gruppen zehn oder elf Personen als Vertreter der ‘sapientia’, sieben dagegen als Vertreter der ‘scientia’ deuten. Unter Vertretern der ‘sapientia’ versteht er „Philosophen und Theologen von Rang“, „selbständige Denker“, und nennt als solche „Chrysostomus, Boethius, Anselm, die Victoriner Hugo und Richard, Petrus Lombardus, Siger, Petrus Hispanus, Bonaventura, Thomas“ sowie den ihnen aufgrund seiner Bedeutung für die mittelalterliche „Philosophie und Mystik“ nach Meinung von CURTIUS ‘nahestehenden’ DIONYSIUS (p.375). Und als Vertreter der ‘scientia’ ordnet er ein „Vertreter der *artes* (Donatus, Isidor, Hraban, Beda), der Geschichte (Orosius und Petrus Comestor)“ und GRATIANUS als ‘Vertreter der Jurisprudenz’ (p.375). Außer den beiden biblischen Personen (Salomon, Nathan) und den beiden literarisch nicht hervorgetretenen ‘Gefährten des hl. Franz’ (ILLUMINATUS VON RIETI, AUGUSTINUS VON ASSISI) fallen bei dieser Einteilung merkwürdigerweise auch ALBERTUS MAGNUS und JOACHIM VON FIORE unter den Tisch, obwohl sie nach den Maßstäben von CURTIUS doch gewiß ebenfalls den ‘selbständigen Denkern’ und ‘Philosophen und Theologen von Rang’ zuzuzählen gewesen wären. Zudem ist fraglich, mit welchem Recht Curtius ‘Philosophen’ und ‘Vertreter der Artes’ voneinander trennt, wenn doch etwa PETRUS HISPANUS im Text ausdrücklich als Verfasser seiner zwölf Bücher *Summulae logicales* präsentiert wird („lo qual giù luce in dodici libelli“ *Pd* 12,135), die ebenso wie auch die von SIGER VON BRABANT an der Pariser Artistenfakultät gelehrt ‘Syllogismen’ („leggendo nel Vico de li Strami / silogizzò invidiosi veri“ *Pd* 10,137) unbeschadet ihrer Bedeutung für die Philosophie nichtsdestoweniger in den Bereich der Artes, speziell der Dialectica, gehören. Noch fragwürdiger erscheint es,

verwendung vorliege, nicht weiterverfolgt und so auch nicht nach den Quellen gefragt, an denen Dante zunächst einmal sein Verständnis der Zahl Zwölf (oder Vierundzwanzig) und in Verbindung damit dann auch seine Zusammensetzung und Präsentation der beiden Personengruppen ausgerichtet haben könnte. Auch die Stellenkommentare zur *Commedia* pflegen bei der Kommentierung der betreffenden *Paradiso*-Gesänge zwar zu erwähnen, daß die Zahl der Weisheitslehrer in beiden Gruppen jeweils Zwölf beträgt, ohne in der Regel aber dieser Zahl (oder der Summe Vierundzwanzig) noch weitere Aufmerksamkeit oder gar eine wissenschaftliche Erläuterung zu widmen. Dabei darf man vermutlich unterstellen, daß Curtius und die Verfasser solcher Stellenkommentare die am nächsten liegende Deutung dieser Zahlenverwendung nicht einfach übersehen, sondern sie vielmehr als eine Selbstverständlichkeit ansehen und lediglich darum nicht eigens thematisieren, daß nämlich Dante in beiden Gruppen die Zwölfzahl wohl nicht zuletzt im Hinblick auf die für die christliche Tradition wichtigsten Weisheitslehrer der Menschheit, die Zwölf Apostel Christi<sup>116</sup>, gewählt haben dürfte. Würde jedoch diese zahlhafte Parallele nicht nur mit Stillschweigen übergangen oder mit beiläufigen Hinweisen auf den ‘numero degli apostoli’ (F. Forti) abgegolten<sup>117</sup>, sondern im Kontext der für die Apostel einschlägigen Bibelstellen näher, so würde sogleich auch die ‘vexata quaestio’ der Aufnahme Sigers<sup>118</sup> und Joachims<sup>119</sup> in einem ande-

---

wenn CURTIUS „die Kompilatoren Isidor, Hrabanus, Petrus Comestor“ und ‘den Universalgelehrten Beda’ offenbar darum, weil sie für ihn keine ‘selbständigen Denker’ waren, nicht den Theologen zuzählen, sondern als Vertreter der Artes und der Geschichtsschreibung einordnen will. BEDA, der einzige von diesen Autoren, den Dante auch anderweitig noch einmal erwähnt hat, nämlich im Brief an die Kardinäle (*Ep* 11,6), wird dort immerhin zusammen mit GREGOR DEM GROSSEN, AMBROSIUS, AUGUSTINUS, DIONYSIUS und JOHANNES DAMASCENUS zu denjenigen Vätern gezählt, die bei den kirchlichen Amtsträgern in Vergessenheit geraten seien, aber von Dante gewiß nicht wegen ihrer Verdienste um die weltlichen Wissenschaften zur erneuten Lektüre empfohlen wurden.

<sup>116</sup> Eine Erwähnung der Apostel Christi erscheint in der Beschreibung des Aufenthaltes im Sonnenhimmel nur *Pd* 11,102, wo über den hl. Franziskus gesagt wird: „per la sete del martiro / ne la presenza del Soldan superba / predicò Cristo e li altri che ’l seguìro“ (vgl. *Pd* 9,139-141). Auch speziell der Apostel Petrus wird dort in der Umschreibung der Kirche als „barca / di Pietro“ (*Pd* 11,119) namhaft gemacht, wobei an dieser Stelle, an der THOMAS VON AQUIN thematisch zu BONAVENTURAS Panegyrikus auf den hl. Dominikus überleitet, zugleich in der Titulierung des hl. Dominikus als „nostro patriarcha“ (*Pd* 11,121) das von mir unten p.81ss. behandelte Thema der Patriarchen (bzw. Stämme) Israels anklingt.

<sup>117</sup> Die von mir aufgefundenen Belege dafür, daß in der Danteliteratur die Zwölfzahl der Weisheitslehrer ausdrücklich als Apostelzahl registriert und gelegentlich auch die Parallele zwischen SIGER und Judas erkannte wurde, sind unten Anm. 125 angeführt.

<sup>118</sup> Bis ins 19. Jahrhundert besaßen die Kommentatoren Dantes keine näheren Informationen über die Person und Lehre SIGERS, so daß sie ihn lediglich gemäß der expliziten Angaben von Dantes Text als bedeutenden Philosophen der Pariser Artistenfakultät („leggendo nel Vico de li Strami“ *Pd* 10,137) einzustufen vermochten oder auch der Verwechslung mit anderen Personen erlagen. Erst durch die im 19. Jh. von LE CLERC und OZANAM eingeleitete Forschung zu SIGER und die Wiederauffindung einiger seiner Werke wurde wieder zu Bewußtsein g ebracht, daß SIGER einer der führenden Vertreter des

ren Licht erscheinen. Denn auch die Apostelkataloge der Evangelien (*Mt* 10,2ss., *Mc* 3,14ss., *Lc* 6,13ss., vgl. *Act* 1,13), die jeweils die zwölf von Jesus erwählten Apostel auflisten und deshalb hier besonders zu beachten sind, nennen an der zwölften Stelle jedesmal eine problematische und dabei noch wesentlich problematischere Person, den Verräter Judas Ischarioth, „Judas Scariotes qui et tradidit eum“ (*Mt* 10,4), „Iudam Scarioth qui et tradidit illum“ (*Mc* 3,19), „Iudam Scarioth qui fuit proditor“ (*Lc* 6,16), der in der allegorisch-typologischen Exegese als Präfiguration künftiger Verräter, falscher Brüder und Irrlehrer in der Geschichte der Kirche galt<sup>120</sup>.

---

‘radikalen’ Aristotelismus averroistischer Prägung war, wie er u.a. von BONAVENTURA und von THOMAS VON AQUIN kritisiert und dann durch den Pariser Bischof ÉTIENNE TEMPIER 1270 und erneut 1277 verurteilt wurde, woraufhin SIGER, der im Oktober 1276 vor den französischen Inquisitor zitiert wurde, Paris verließ und während eines Aufenthaltes an der Kurie in Orvieto in der Zeit zwischen 1280 und 1284 unter unklaren Umständen, auf die auch *Fiore* 92,9-14 anspielt, ermordet wurde (zu den Nachrichten über seinen Tod TOYNBEE 1902b). Vor diesem geschichtlichen Hintergrund wurde erklärungsbedürftig, warum Dante SIGER gleichwohl unter die Weisheitslehrer des Sonnenhimmels einreicht und seine Würdigung dabei ausgerechnet durch THOMAS aussprechen läßt: ob bei Dante *a*) Unkenntnis der von SIGER vertretenen Lehrmeinungen (MANDONNET), oder *b*) die (in mittelalterlichen Aussagen über SIGER nicht bezeugte, aber im moderner Zeit aus einigen anonym überlieferten und in der Zuschreibung an SIGER umstrittenen Werken herausgedeutete) Vorstellung von einer späten Bekehrung SIGERS zum ‘gemäßigten’ Aristotelismus der thomistischen Schule (VAN STEENBERGHEN, BUSNELLI, CORTI), oder aber *c*) eine positive Bewertung einzelner Lehrmeinungen SIGERS (NARDI) und *d*) in Verbindung damit in der Würdigung SIGERS durch THOMAS zugleich eine harmonisierende Vernachlässigung oder sogar Mißbilligung der geschichtlichen Gegenpositionen des letzteren (GILSON) anzunehmen sei; zum Verlauf und aktuellen Stand der Diskussion siehe C. VASOLI, Art. «*Sigeri (Sighieri) di Brabante*», in: *ED* V (1976), p.238-242, und LA FAVIA 1990. In jedem Fall zeigt jedoch bereits der analoge Fall der Präsentation und Würdigung JOACHIMS durch BONAVENTURA in der zweiten Zwölfergruppe, daß Dante die geschichtliche Problematik SIGERS und seiner Lehre nicht ignoriert oder vernachlässigt, sondern für die Komposition beider Personengruppen gezielt eingesetzt hat.

<sup>119</sup> Im Fall JOACHIMS, dessen Trinitätslehre 1215 auf dem IV. Laterankonzil und erneut 1254 durch eine von Alexander IV. eingesetzte Kommission verurteilt wurde und auch in den Schriften von BONAVENTURA und THOMAS VON AQUIN ausdrückliche Kritik erfuhr, hat die Einreihung unter die Weisheitslehrer und ausdrücklich positive Würdigung seines Sehtums („di spirito profetico dotato“ *Pd* 12,141, anknüpfend an den Text einer in den Klöstern der Florenser gesungenen Antiphon: „Beatus Ioa-chim, spiritu dotatus propheticus, decoratus intelligentia; errore procul haeretico, dixit futura et praesentia“) den Ausgangspunkt geboten für eine Kontroverse, in der Dantes Rezeption und Beurteilung joachimitischer Geschichtsprophetien, insbesondere seine Beeinflussung durch den *Liber figurarum* und durch joachimitische und pseudo-joachimitische Auslegungen der Johannesapokalypse, sowie seine Einstellung zu den sich auf JOACHIM berufenden Reformbewegungen der franziskanischen Spiritualen diskutiert werden, vgl. als zusammenfassende Darstellungen des Problemkomplexes RUSSO 1966, A. FRUGONI (1971a), Art. «*Gioachino (Giovacchino) da Fiore*», in: *ED* III (1971), p.165-167, MANSELLI 1975.

<sup>120</sup> Z.B. AUGUSTINUS, *Tractatus in Iohannis evangelium*, LXI, 1, *CCSL* 36, p.480; BEDA VENERABILIS, *Super acta apostolorum expositio*, cap. I, 18, *PL* 92,944; BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Psalmum XC «Qui habitat»*, sermo III, 5, *PL* 138,193A, GLOSSA ORDINARIA, marg. in *Mc* 2,19 (Straßburg 1480/1, t.IV, p.97), THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Marcum*, cap. III, lect. 3, ed. BUSA 1980, t.V, p.252c. Zur allgemeinen Information über die mittelalterlichen Auffassungen des Judas sei verwiesen auf die auf breiter Materialgrundlage und unter umfassender Aufarbeitung der vorausgegangenen Forschung erstellte Arbeit von DINZELBACHER 1977.

Daß Siger und Joachim von Dante speziell in diesem Sinn als geschichtliche Nachfolger des Judas beurteilt und also verurteilt worden wären, ist aufgrund ihrer Versetzung an den Sonnenhimmel zwar nicht anzunehmen. Aber sein Text stellt die Deutung doch vor ein ganz ähnliches Rätsel oder Deutungsproblem, wie es auch die Kirchenväter zu behandeln hatten, die dabei in der Exegese der Apostelkataloge von der gewiß auch in bezug auf Dante gültigen Voraussetzung ausgingen, daß Jesus seine Wahl des Zwölften und künftigen Verräters ‘non per inprudentiam, sed per providentiam’ (Ambrosius) getroffen habe<sup>121</sup>. Die Behandlung des Problems in der Danteforschung – in den Worten von Curtius: ‘Warum hat Dante in die Gruppe der Zwölf den Siger [bzw. den Joachim] zugelassen?’ – nimmt sich deshalb aus wie eine unfreiwillige und unbewußte Neuauflage dieser patristischen Diskussion, und das ausgerechnet bei einem Autor wie Dante, während doch etwa im Fall des theologisch weit weniger anspruchsvollen Rolandsliedes kaum jemand imstande wäre zu verkennen, welches Vorbild dort im Hintergrund steht, wenn bei der Aufzählung der zwölf Paladine Karls des Großen an der zwölften Stelle Ganelon erscheint, „Guenes i vint, ki la traïsun fist“<sup>122</sup>. Um die Gründe für

<sup>121</sup> AMBROSIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, V, 45, CCSL 14, p.151: „Eligitur et Iudas, non per inprudentiam, sed per prouidentiam. Quanta est ueritas, quam ne aduersarius minister infirmat! Quanta moralitas domini, qui periclitari magis aput nos iudicium suum quam adfectum maluit! Susceperat enim hominis fragilitatem et ideo nec has partes recusauit infirmitatis humanae. Voluit deseri, uoluit prodi, uoluit ab apostolo suo tradi, ut tu a socio desertus, a socio proditus, moderate feras tuum errasse iudicium, perisse beneficium“, wörtlich gefolgt u.a. von BEDA VENERABILIS, *In Lucae evangelium expositio*, II, CCSL 120, p.132; ID., *In Marci evangelii expositio*, I, CCSL 120, p.473; HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Mattheum*, III, 10, PL 107, 890, von THOMAS VON AQUIN zitiert mit Zuschreibung an HRABANUS in der *Catena aurea in Matthaeum*, cap. X, lect. 1, ed. BUSA 1980, t.V, p.173a, mit Zuschreibung an AUGUSTINUS in der *Catena aurea in Lucam*, cap. VI, lect. 3, ibd. p.303b.

<sup>122</sup> Ed. SEGRE 1989, p.102, v.178 (vgl. p.30 n.171 bis), zur Deutung BRAULT 1978, p.392s. n.7, NOYER-WEIDNER 1979, p.134, vgl. auch BOISSONADE 1923, p.362, der statt der Apostelkataloge die schwächere Parallele zum Abendmahlsbericht (dort ebenfalls „Judas qui tradidit eum“ Mt 26,25) in den Vordergrund stellt, gefolgt von WENDT 1970, p.59, p.362 n.53. Zu Varianten der Zahl der Paladine Karls in der afr. Tradition des Rolandstoffes vgl. BULATKIN 1972, p.72-76, die allerdings irrt, wenn sie in Bezug auf den Oxforder Roland meint, daß Ganelon dort nicht zu den Zwölf zu zählen sei, weil er einmal die Sympathisanten Rolands als „duze per“ bezeichnet: „Li duze per por [ço] qu’il l’aiment tant, / Desfi les ci, sire, vostre veiant“ (v.325s.). Hier ist „duze per“ vielmehr nur eine Synekdoche für die zehn Sympathisanten Rolands unter den Zwölf, da sonst ja auch Roland selber nicht mehr zu den Zwölf gehörte. Ganelons judastypische Schlußstellung bei der ersten Aufzählung der zwölf Pairs, in Verbindung mit dem sprachlichen Rückgriff auf die Präsentation des Judas in den biblischen Katalogen („ki la traïsun fist“, „qui tradidit eum“), läßt im Oxforder Roland keinen Zweifel zu, daß Ganelon als der Judas unter den zwölf Paladinen Karls verstanden werden soll. — Es scheint möglich, daß auch Dante selber nicht nur episch-heroische Stiltradition im allgemeinen (vgl. DURLING/MARTINEZ 1990, p.239, p.420 n.123), sondern speziell dijenige der Rolandsage als einen für das Verständnis relevanten Kontext signalisiert, wenn in Pd 12 BONAVENTURA zu Beginn seines Panegyrikus auf Dominikus die ‘ecclesia militans’ als ein demoralisiertes „essercito di Cristo“ (Pd 12,37) bezeichnet, dem der „imperator che sempre regna“ (Pd 12,40) zur Rettung seiner „sposa“ (Pd 12,43) in dem Kastilier Dominikus (und in Franziskus) einen neuen ‘campione’ (Pd 12,44, „l’amoroso drudo / de la fede cristiana, il santo atleta / be-

Dantes Aufnahme Sigers und Joachims zu erkennen und etwaige Schlußfolgerungen über seine philosophie- und theologiegeschichtliche Stellung zu diesen beiden Personen anzustellen, kann es also jedenfalls nicht genügen, in der herkömmlichen Weise Dantes Rezeption ihrer Biographie und Werke zu eruieren<sup>123</sup>, solange nicht auch und zuerst einmal untersucht wurde, wie sich seine Darstellung der Weisheitslehrer auf die zwölf Apostel Christi und auf deren Exegese bezieht.

Gewisse Ansätze hierzu finden sich bereits bei Fletcher (1921), der in einer hierzu weitgehend unbeachtet gebliebenen Arbeit der Deutung der Weisheitslehrer als 'Representatives of the Apostles' ein eigenes Kapitel gewidmet

---

nigno a' suoi e a' nemici crudo" (*Pd* 12,55-57) zusendet, welcher den Kampf gegen die „sterpi eretici“ (*Pd* 12,101) wieder in Gang bringt und deshalb von BONAVENTURA zuletzt auch noch einmal höchst anspielungsreich – unmittelbar im Anschluß an die Vorstellung der zwölf Lichtseelen der zweiten Gruppe, d.h. unmittelbar im Anschluß an die Vorstellung JOACHIMS – als „paladino“ bezeichnet wird (*Pd* 12,142, nach umstrittener Deutung möglicherweise auch auf JOACHIM selber zu beziehen, vgl. FLETCHER 1921, p.55). Die 'ecclesia militans' ist hier, so scheint es, mit Anklängen an die „gran gesta de' Paladini“ (=JACOPO ALIGHIERI p.217 zu *If* 32,122) stilisiert (Erzählung von den „dodici Paladini“ und von der „gran tradigione / che fecie il conte Ghanellone“ u.a. in der ital. Versbearbeitung Red. B von BRUNETTO LATINIS *Tresor*, Auszug bei D'ANCONA 1888, cap. X, p.229s.). — Die Vorstellung vom judastypischen Abfall des Zwölften besaß eine für Dantes Text möglicherweise beachtenswerte Tradition auch in der Franziskuslegende in der Erzählung vom Abfall und Selbstmord des zwölften Franziskusjüngers, von dem es in den späteren *Fioretti di san Francesco* (2. Hälfte 14. Jh.) heißt: „E come uno de' dodici apostoli di Cristo, riprovato da Dio, finalmente s'impiccò per la gola, così uno de' dodici compagni di santo Francesco, ch'ebbe nome frate Giovanni della Cappella, apostatando, finalmente impiccò se medesimo per la gola. E questo è, agli eletti di Dio, grande esempio e materia d'umiltà e di timore, considerando che nullo è certo di dovere perseverare, infino alla fine, nella grazia di Dio“ (cap. I, ed. De Luca 1954, p.892, vgl. auch BENVENUTO Red. III, t.V, p.63 zu *Pd* 11,94: „habuit enim Franciscus duodecim discipulos ad imitationem Christi, qui omnes fuerunt sancti viri praeter unum qui exivit ordinem, et factus est leprosus, et se suspendit“). Da zwei frühe Anhänger des Franziskus in der zweiten Gruppe der Weisheitslehrer präsent sind („Illuminato“ aus Rieti an zweiter und „Augustin“ aus Assisi an dritter Stelle, „che fuor de' primi scalzi poverelli / che nel capestro a Dio si fero amici“ *Pd* 12,130-132) – wo sie als „homines ignorantes inter istos litteratissimos“ berechtigte Verwunderung erregt haben (BENVENUTO Red. III, t.V, p.88) –, und da die Weisheitslehrer des Sonnenhimmels (oder zunächst die der ersten Gruppe in *Pd* 10) auch durch ihre Bezeichnung als „la quarta famiglia / de l'alto Padre, che sempre la sazia“ (*Pd* 10,49-50) in eine auffällige Parallele gesetzt sind zu den ebenfalls als „famiglia“ des „padre“ Franziskus bezeichneten ersten Franziskusjüngern („Indi sen va quel padre e quel maestro / ... con quella famiglia / che già legava l'umile capestro“ *Pd* 11,85-87, vgl. „la sua famiglia“ *Pd* 12,115 für die späteren Franziskaner und „famigliar di Cristo“ *Pd* 12,73 für Dominikus), wäre Dantes Verwendung der Zwölfzahl auch im Kontext der Franziskuslegende näher zu untersuchen. Weil im Text einerseits die beiden Gruppen von Weisheitslehrern als kreisende 'Räder' metaphorisiert („la gloriosa rota“ *Pd* 10,145, vgl. *Pd* 12,3, *Pd* 14,20) und andererseits Dominikus und Franziskus als die beiden 'Räder' (*Pd* 12,106-110) am Streitwagen der Kirche allegorisiert werden, sagt PIETRO ALIGHIERI (Red. I) über beide Gruppen geradezu: „fingit ibi apparere aliam rotam, idest regulam sancti Francisci, et cingere rotam, idest regulam sancti Dominici subsequentis“ (p.630). In heutiger Zeit sprechen DURLING/MARTINEZ 1990 in bezug auf die zweite Zwölfergruppe sogar von „twelve constellated Franciscans“ (p.238).

<sup>123</sup> Vgl. dagegen LA FAVIA 1990, der sich die etablierte Forschungsmeinung in bezug auf das Sigerproblem noch einmal voll zueigen macht, wenn er erklärt: „The solution to the problem can only be found by ascertaining what Dante could possibly have known about Siger and Averroes and how he accepted these thinkers in his own culture“ (p.161).

hat<sup>124</sup>. Fletcher deutet hierbei Siger – unter Vernachlässigung der analogen Problematik Joachims – als einen geläuterten Judas, der durch rechtzeitige Einsicht in seine Irrtümer gerettet worden und deshalb als eine Art ‘Kombination’ aus Judas und dessen Nachfolger Matthias zu verstehen sei<sup>125</sup>, was man

---

<sup>124</sup> FLETCHER 1921, p.95-103 (‘Representatives of the Apostles’)

<sup>125</sup> FLETCHER 1921 stützt sich bei seiner Zuordnung SIGERS nicht auf die positionelle Parallele zu Judas, sondern nur auf die angenommene moralische Entsprechung und sieht außerdem die traditionelle, von ihm bei BONAVENTURA vorgefundene Deutung des Namens ‘Scarioth’ als ‘memoria mortis’ in der Präsentation SIGERS textlich reflektiert: „Lastly, Judas Iscarioth is interpreted "mindful of death" (*memoria mortis*) "in which is signified example of mortification of the flesh." But, continues Bonaventura, this virtue is the natural weapon of the dissembler [...]. So in place of the traitor Judas was set Matthias, that is, "the gift of the Lord". Sigier combines both Judas and Matthias. He goes "mindful of death," "in pensieri / Gravi, a morir gli parve venir tardo." In the *Impossibilia*, as shown above, he syllogizes blasphemous conclusions, acting in so far the traitor Judas, making thereafter, however, the gift of correction and true conclusion, so superseeding Judas in Matthias. It is possible, also, that Dante would imply in Sigier an originally false, or Judas-like, interpretation of Aristotle after Averroës, later recanted and repented“ (p.101s.). ROON-BASSERMANN 1956 bezieht in ihre Deutung auch Joachim ein und kommt ähnlich zu dem Ergebnis, daß der eine wie der andere als ein ‘geretteter Judas’ zu verstehen sei: „Wie sie gerettet wurden, ist eine zweite Frage. vielleicht hat Dante von Sigers Bekehrung zu einem gemäßigten Aristotelismus erfahren, wahrscheinlicher hat er ihm Rettung durch Reue angesichts des Todes zugebilligt. Der Abt Joachim war von Anfang an gerettet, trotz seiner Heterodoxie, weil er aus Einfall irrte, wie der hl. Bonaventura mit den Worten "quod erat simplex" nicht aus eigenem Willen, sondern durch höhere Fügung bezeugt“ (p.68). FORTI 1964 schließt zwar seine Aufzählung der Weisheitslehrer der ersten Gruppe mit den Worten: „e, infine, Sigieri di Brabante, che compie il numero di dodici, a richiamare quello degli apostoli“ (p.369), realisiert oder thematisiert aber nicht die Parallele zu Judas. FRECCERO 1968 deutet die Darstellung der ersten Zwölfergruppe (*Pd* 10) vor dem Hintergrund der traditionellen Analogisierung der zwölf Apostel Christi mit den zwölf Sternkreiszeichen, unter Einbeziehung auch einiger weiterer Duodenare aus der Exegese der Apostelzahl, geht aber weder auf den Aufbau von Dantes Personengruppe (p.312 n.24), noch auf den Aufbau der als Subthemen angenommenen Duodenare ein. Von MAZZOTTA 1988b, der in den Gesängen *Pd* 10/12 „Dante’s conceptual representation of order“ (p.205) untersuchen will und also eigentlich Anlaß gehabt hätte, auch den sachlichen und zahlhaften ‘ordo’ der Weisheitslehrer zu behandeln, wird die von ihm aus der Arbeit FRECCEROS übernommene Analogie von Weisheitslehrern und Aposteln nur im Vorübergehen berührt („These two garlands of spirits now dance around the Sun [sic], as the apostles danced around Christ“ p.209, vgl. p.277s. n.19, zur Darstellung SIGERS vgl. auch MAZZOTTA 1993b). Daß die von FLETCHER und ROON-BASSERMANN beobachtete Parallele zu Judas in der nachfolgenden Forschung überhaupt registriert worden wäre, läßt sich gelegentlich bei A. VEZIN, in: *MDDG* 1957, n° 1, p.23-28, zu belegen, der in seiner Rezension der Arbeit von ROON-BASSERMANN nicht nur deren inhaltliche Beurteilung dieser Parallele ablehnt, sondern auch die Parallele selber in Abrede stellt: „Abgesehen von der Ungeheuerlichkeit solch einer Versetzung [sc. des Judas] vom Rachen des Dis in den Himmel der Sonne: von Beatrice und Dante, vom Zentrum her gesehen, gibt’s wie in der Tafelrunde so auch in jedem anderen Kreise keinen zwölften Platz, sondern nur gerechnet von einem Punkte der Peripherie aus. Und da schließt der zwölfte Punkt sich unmittelbar wieder dem ersten an“ (p.24 n.1). Unbeschadet der kreisförmigen Anordnung der Lichtseelen bleibt es jedoch eine Tatsache, daß diese dem Jenseitsbesucher (und dem Leser des Textes) von THOMAS der Reihe nach vorgestellt werden und hierbei zwei von ihnen ganz ausdrücklich als „la quinta luce“ (*Pd* 10,109) bzw. als „l’ottava“ (*Pd* 10,123) gezählt werden, so daß einer Zählung SIGERS (und JOACHIMS) als ‘zwölfter’ im Text nichts entgegensteht. Es ist außerdem nicht dasselbe, ob eine Person wie Judas buchstäblich in den Sonnenhimmel ‘versetzt’ wird – was niemand behauptet –, oder ob diese Person auf der Ebene des allegorischen Sinns als Bezugsthema fungiert, um einen der Seligen des Sonnenhimmels zu charakterisieren: solche Charakterisierung muß nicht völlige Vergleichbarkeit beider Perso-



aber so schnell wohl nicht entscheiden sollte. Darüber hinaus unternimmt Fletcher den Versuch, auch den elf übrigen Aposteln jeweils einen von Dantes Weisheitslehrern besonders zuzuordnen. Allerdings geht er hierbei nicht von der Reihenfolge der Personen in Dantes Text aus, sondern er sucht sich zu jedem Apostel mal aus der einen, mal aus der anderen Gruppe der Weisheitslehrer einen ihm geeignet erscheinenden ‘representative’ heraus. Die bei Siger und in der zweiten Gruppe erneut bei Joachim gegebene positionelle Parallele zu Judas spricht jedoch dafür, daß die textuelle Reihenfolge nicht einfach vernachlässigt werden darf. Und hierfür spricht auch, daß Thomas von Aquin und Bonaventura, die in ihrer Eigenschaft als Wortführer der jeweiligen Gruppe am ehesten für die Zuordnung zum Apostelprinzipal Petrus in Betracht kommen, selber jeweils an erster Stelle<sup>126</sup> plazierte sind und damit an derjenigen Stelle, die in den biblischen Apostelkatalogen stets für Petrus reserviert war.

Die Apostelkataloge der Evangelien, zu denen in der biblischen Apostelgeschichte noch eine Aufzählung der verbliebenen elf Apostel in der Zeit nach dem Selbstmord des Judas und vor der Wahl seines Nachfolgers Matthias hinzukommt, seien hier zur besseren Übersicht tabellarisch wiedergegeben und außerdem die Weisheitslehrer Dantes in der Reihenfolge ihrer Präsentation zum Vergleich danebengestellt:

---

nen implizieren, aber sie kann doch partielle Vergleichbarkeit unter bestimmten Gesichtspunkten implizieren. Den Sinn der Parallele bei Siger wie auch bei Joachim inhaltlich deuten zu wollen scheint mir allerdings trotzdem vorerst unmöglich, solange nicht die Exegese der Apostelzahl und Apostelwahl (einschließlich der Nachwahl des Matthias) in den Quellen umfassend gesichtet und in ihrem Voraussetzungscharakter für Dantes Darstellung des Sonnenhimmels geprüft wurde.

<sup>126</sup> THOMAS VON AQUIN nennt seinen eigenen Namen zwar erst im Anschluß an die Vorstellung seines Ordensbruders und Lehrers ALBERTUS MAGNUS („frate e maestro fummi, ed esso Alberto / è di Colonia, e io Thomas d’Aquino“ *Pd* 10,98s.), stellt jedoch trotzdem, wenn auch zunächst noch ohne Namensnennung, sich selber an erster Stelle vor (*Pd* 10,94ss.) und ist außerdem auch darum im Kreis der zwölf Weisheitslehrer unzweideutig noch vor ALBERTUS als erster einzuordnen, weil er seine eigene Position ausdrücklich zwischen ALBERTUS und dem zwölften (Siger) lokalisiert (*Pd* 10,97 und 132). Die Nachstellung des eigenen Namens ist ein Ausdruck der Bescheidenheit (hier zunächst ein Ausdruck der Bescheidenheit vor dem eigenen Lehrer), den die Bibelexegeten auch im Apostelkatalog des Evangelisten Matthäus vorzufinden glaubten: denn so wurde erklärt, warum Matthäus bei seiner Aufzählung der Apostel sich selber erst nach dem Apostel Thomas an achter Stelle nennt, während er von den Evangelisten Markus und Lukas noch vor Thomas an siebter Stelle genannt wird (HIERONYMUS, *In Mattheum*, I, CCSL 77, p.64; BEDA VENERABILIS, *In Marci evangelium expositio*, I, CCSL 120, p.472; HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Mattheum*, III, 10, PL 107,893C, GLOSSA ORDINARIA, marg. in *Mt* 10,3 (Straßburg 1480/1, t.IV, p.38), ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaum*, cap. X, 3, ed. SCHMIDT 1987, p.321, THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaum*, cap. X, lect. 1, ed. BUSA 1980, t.V, p.172c, id., *Catena aurea in Lucam*, cap. VI, lect. 3, ed. BUSA 1980, t.V, p.303b).

Mt 10,2ss.	Mc 3,14ss.	Lc 6,13ss.	Act 1,13	Pd 10	Pd 12
Simon Petrus	Simon Petrus	Simon Petrus	Petrus	1 Thomas von Aquin	Bonaventura
Andreas	Iacobus Zebedaei	Andreas	Iohannes	2 Albertus Magnus	Illuminatus v. Rieti
Iacobus Zebedaei	Iohannes	Iacobus	Iacobus	3 Gratianus	Augustinus v. Assisi
Iohannes	Andreas	Iohannes	Andreas	4 Petrus Lombardus	Hugo von St. Viktor
Philippus	Philippus	Philippus	Philippus	5 Salomon	Petrus Comestor
Bartholomaeus	Bartholomeus	Bartholomeus	Thomas	6 Dionysius Areopag.	Petrus Hispanus
Thomas	Mattheus	Mattheus	Bartholomeus	7 Paulus Orosius (?)	Nathan
Matthaeus	Thomas	Thomas	Mattheus	8 Boethius	Johannes Chrys.
Iacobus Alpei	Iacobus Alpei	Iacobus Alpei	Iacobus Alpei	9 Isidor von Sevilla	Anselmus
Thaddeus	Thaddeus	Simon Zelotes	Simon Zelotes	10 Beda Venerabilis	Donatus
Simon Cananeus	Simon Cananeus	Iudas Iacobi	Iudas Iacobi	11 Richard v. St. Viktor	Hrabanus Maurus
Iudas Scariotes	Iudas Scarioth	Iudas Scarioth	[Matthias]	12 Siger von Brabant	Joachim von Fiore

Die divergierende Angaben zum zehnten und elften Apostel wurden in der Exegese<sup>127</sup> für den (nach *Mt/Mc*) zehnten Apostel durch Gleichsetzung von Judas Jacobi (gedeutet als 'Bruder des Jakobus' gemäß *Iud* 1,1) mit Thaddäus ('Judas Thaddäus') und für den elften auf der Grundlage der inhaltlichen Gleichsinnigkeit von aramäisch entlehntem 'Cananeus' (καὶ καναῖος) und griechischem 'Zelotes' harmonisiert. Als leibliche Brüderpaare aufgefaßt wurden Simon Petrus und Andreas (*Mt* 4,18ss., *Mc* 1,16ss., *Io* 1,40ss.), desgleichen die beiden Söhne des Zebedäus, Jakobus d.Ä. und Johannes (*Mt* 4,21s., *Mc* 1,19s., *Lc* 5,10), ferner Jakobus d.J. (Sohn des Alphäus) und Judas Thaddäus ('Judas Jacobi'), die zugleich als 'Brüder des Herrn' (vgl. *Mt* 13,55, *Gal* 1,19) und dann üblicherweise als Söhne einer Halbschwester Marias (als Söhne der Maria Cleopae *Io* 19,25) gedeutet wurden. Von den beiden Aposteln Jakobus (d.Ä.) Zebedäus und Jakobus (d.J.) Alphäus galt der ältere als der Verfasser des biblischen Jakobusbriefes und als der Apostel Spaniens, so auch für Dante (*Pd* 25,77s., *Pd* 25,18), so daß es insoweit gewiß als ein Zufall zu bewerten ist, daß an der neunten Stelle, d.h. an der Stelle des jüngeren Jakobus Alphäus, der in keiner Beziehung zu Spanien gesehen wurde, bei Dante der zweite Schutzpatron Spaniens Isidor von Sevilla erscheint.

Eine eigene, von biblischen Katalogen abweichende Aufzählungsweise hatte die Liturgie durch die Namensfolge der Apostel im Meßkanon begründet, die zwar an den Katalog des Matthäusevangeliums anknüpfte, aber an zweiter Stelle Paulus einfügte und da-

<sup>127</sup> Aus der Exegese der Apostelkataloge habe ich herangezogen: HIERONYMUS, *In Matheum*, I, CCL 77, p.63-64; BEDA VENERABILIS, *In Lucae evangelium expositio*, II, CCL 120, p.132-136, ID., *In Marci evangelium expositio*, I, CCL 120, p.470-473; ID., *Super acta apostolorum expositio*, I, PL 92,942s.; HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Matheum*, III, 10, PL 107,887-891; CHRISTIAN VON STAVELOT, *Expositio in Matthaum evangelistam*, XXVI, PL 106,1343-1347; RUPERT VON DEUTZ, *De gloria et honore filii hominis, super Matheum*, VIII, CCCM 29, p.240-243; GLOSSA ORDINARIA, *In Mt* 10,2ss. (Straßburg 1480/1, t.IV, p.37ss.), *In Mc* 3,14ss. (ibid. p.97), *In Act* 1,13 (ibid., p.453); PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica, In evangelia*, cap. XLVII, PL 198,1563s.; ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaum*, cap. X, 1-4, ed. SCHMIDT 1987, p.319-321; THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Matthaum*, cap. X, lect. 1, ed. BUSA 1980, t.V, p.172s.; ID., *Catena aurea in Marcum*, cap. III, lect. 3, ed. BUSA 1980, t.V, p.252; id., *Catena aurea in Lucam*, cap. VI, lect. 3, ed. BUSA 1980, t. V, p.303; BONAVENTURA, *Commentarius in evangelium Lucae*, cap. VI, 28-40, in: *Opera omnia*, t.VII (1895), p.141-145; außerdem HIERONYMUS, *De viris illustribus*, cap. I-VIII, PL 23,638-654, ISIDOR, *De ortu et obitu patrum*, cap. LXVIII-LXXXI, PL 83,149-154, ID., *Etym.* VII, ix ('De apostolis'), HRABANUS MAURUS, *De universo*, IV, 1, PL 111,85-88, und die einschlägigen Kapitel der *Legenda aurea* (s.u. Anm. 129).

für zur Beibehaltung der Zwölfzahl Matthias (bzw. Judas Ischarioth) fortließ<sup>128</sup>. Eine weitere, ebenfalls liturgisch begründete Anordnungsweise ergab sich mit der Reihenfolge der Apostelfeste in der Ordnung des Kirchenjahres. In der *Legenda aurea*, die mit den Heiligenfesten der Adventszeit beginnt, führt sie von Andreas (30.11.) über Thomas (21.12.), Johannes (27.12.), Matthias (24.2.), Philippus (1.5.), Jakobus d.J. (1.5.), Petrus und Paulus (29.6.), Jakobus d.Ä. (25.7.), Bartholomäus (24.8.) und Matthäus (21.9.) zu Simon Zelotes und Judas Thaddäus (beide 28.10.)<sup>129</sup>. Daneben gab es in den mittelalterlichen Kalendarien verschiedene Arten der Zuordnung zu den zwölf Monaten des Jahres (mit Matthias statt dem Verräter Judas)<sup>130</sup>, doch können sie und auch die liturgische Aufzählungsweise hier offenbar vernachlässigt werden, da bei Dante die Positionierung Sigers und Joachims auf die biblische Tradition und deren Bewahrung des problematischen Zwölften verweist.

Vergleicht man die Reihenfolge von Dantes Weisheitslehrern mit den biblischen Apostelkatalogen, dann ist zunächst festzustellen, daß Dante bei der Anordnung der Personen ersichtlich keinen Wert darauf gelegt hat, direkte namentliche Entsprechungen zwischen seinen Weisheitslehrern und ihren jeweiligen Namenspatronen unter den Aposteln auszunutzen, wie sie in einigen Fällen gegeben sind (1. *Thomas* von Aquin, 4. *Petrus* Lombardus und 7. *Paulus* Orosius [?] in der ersten Gruppe, 1. Bonventura alias *Giovanni* di Giovanni Fidenza, 5. *Petrus* Comestor, 6. *Petrus* Hispanus alias Papst *Johannes* XXI. und 8. *Johannes* Chrysostomus in der zweiten Gruppe). So hat er auch Petrus Hispanus, der als Papst und insofern Amtsnachfolger Petri den Namen Johannes annahm, weder auf die für Petrus reservierte erste Stelle, noch auf eine der

---

<sup>128</sup> MYSLIVEC 1968, col. 151.

<sup>129</sup> Meine Zusammenstellung (mit von mir anhand von GINZEL 1914, p.185ss. und KAFTAL 1952, col. 1257ss. ergänzten Festdaten) beruht auf der Abfolge der in der *Legenda aurea* selber nicht eigens in dieser Weise zusammengestellten Legenden speziell zu denjenigen Festen, an denen der Todestag ('dies natalis') des jeweiligen Apostels und im Fall von Petrus und Paulus deren Grablegung gefeiert wird, vgl. JACOBUS A VORAGINE, *Legenda aurea*, ed. GRAESSE 1890, cap. II (Andreas), V (Thomas), IX (Johannes), XLV (Matthias), LXV (Philippus), LXVII (Jacobus minor), LXXXIX (Petrus), XC (Paulus), XCIX (Jacobus maior), CXXIII (Bartholomaeus), CXL (Matthaeus), CLIX (Symon et Iuda); weitere Legenden zu anderen Apostelfesten finden sich cap. XXVIII (conversio Pauli, 25.1.), cap. XLIV (cathedra Petri, 22.2.), cap. LXIX (Johannes ante portam latinam, 6.5.), cap. LXXXI (Barnabas, 11.6.), cap. CX (vincula Petri, 1.8.).

<sup>130</sup> IAZEOLLA 1991, p.178a gibt ohne Quellenangabe eine Zuordnung der Apostel (mit Paulus und gemeinsamer Zuordnung von Simon Zelotes und Judas Thaddäus) zu den Monaten des Jahres wieder, wonach Petrus dem Januar, Paulus dem Februar, Matthias dem März, Philippus dem April, Jakobus d.J. dem Mai, Johannes dem Juni und dann wieder übereinstimmend mit dem 'dies natalis' des jeweiligen Apostels Jakobus d.Ä. dem Juli, Bartholomäus dem August, Matthäus dem September, Simon Zelotes und Judas Thaddäus dem Oktober, Andreas dem November und Thomas dem Dezember zugeordnet gewesen wären. Einen weiteren Zuordnungstyp läßt das ibd. p.187 wiedergegebene Dezemberblatt aus dem Brevier von Belleville (geschr. 1323-1326) vermuten, das Matthias als zwölften Apostel und Zacharias als zwölften der 'kleinen' Propheten abbildet und also offenbar eine von den Apostelfesten im Kirchenjahr unabhängige Zuordnung zu den Monaten Januar bis Dezember auf der Grundlage eines der biblischen Apostelkataloge (mit Ersetzung des Verräters durch Matthias) vornimmt.

in den biblischen Katalogen für Johannes vorgegebenen Stellen (2., 3. oder 4.) gesetzt, was jedoch Fletcher nicht davon abhält, Petrus Hispanus nichtsdestoweniger als Repräsentanten des Apostels Petrus unter den Weisheitslehrern Dantes zu identifizieren<sup>131</sup>. Zieht man zusätzlich auch die etymologischen Deutungen heran, die den Apostelnamen zum Teil schon in der Bibel und im Mittelalter dann besonders in der Tradition von Hieronymus und Isidor gegeben wurden, so zeigt sich, daß Dante auch etymologisch konstruierbare Konvergenzen zwischen den Namen seiner Weisheitslehrer und den Apostelnamen nicht, oder zumindest nicht systematisch, für die Positionierung seiner Weisheitslehrer berücksichtigt hat. Denn weder Matthäus, dessen Name als 'donatus' gedeutet wurde, noch Matthias, dessen Name ebenfalls gelegentlich als 'donatus' (oder 'dei parvus') gedeutet wurde, noch auch Jakobus d.Ä. oder dessen Bruder Johannes, deren Vatername 'Zebedäus' als 'donatus, sive fluens iste' gedeutet wurde, haben bei Dante die Position des Grammatikers Donatus („quel Donato / ch'a la prim'arte degnò porre mano“ *Pd* 12,137s.) bestimmt, den Fletcher gleichwohl aufgrund der etymologisch begründbaren Parallele als Repräsentanten des Apostels Matthäus identifizieren will<sup>132</sup>. Und auch bei Philippus, dessen Name als 'os lampadis', 'os lampadum' oder 'os manuum' gedeutet wurde, besteht keine positionelle Entsprechung zu Johannes Chrysostomus ('Goldmund'), der nach Meinung Fletchers trotzdem Philippus repräsentiert<sup>133</sup>. Lediglich im Fall des Apostels Johannes, dessen Name 'in quo est gratia, vel domini gratia' gedeutet wurde, könnte eine auffällige Entsprechung zu Gratianus („Grazian“ *Pd* 10,104) gesehen werden, der in Dantes erster Zwölfergruppe an dritter Stelle und damit an der gleichen Position wie der Apostel Johannes im Katalog des Markusevangeliums erscheint. Doch hat Fletcher gerade diese positionelle Entsprechung nicht berücksichtigt,

---

<sup>131</sup> Vgl. FLETCHER 1921, p.95: „As custodian of the faith, Peter holds the keys of salvation; and transmitted them with the power they signify to his successors, the popes. The natural correspondent to the apostle Peter, then would be the one pope in Dante's list, – Pietro Ispano, who became John XXI. The "twelve booklets" in which he shone below, by defining right logic, controlled the «argument» by which from the articles of faith is "syllogized" Christian theology. Peter Lombard indeed defines the two keys as "scientia discernendi" and "potentia iudicandi." Intellectually, Logic forms these keys“. Mit der Behauptung „Logic forms these keys“ hätten mittelalterliche Theologen und Logiker vermutlich Schwierigkeiten gehabt.

<sup>132</sup> Vgl. FLETCHER 1921, p.98s.: „The name of the apostle Matthew is interpreted "*donatus*;" "by which," says St. Bonaventure, "is implied that doctrine should be edificatory toward what is to be done (*ad operandum*) ... For the word of the preacher confers the virtue of grace of preaching and edification." Also, St. Matthew illustrates the saying that the humble shall be exalted, since from a publican he was to be an apostle. So the humble grammarian Donatus has been exalted to be an indispensable authority in that doctrine or discipline, which edifies, or builds up, the operation, or discourse, of the preacher. Certainly, at least neither Dante nor his contemporaries were averse to such play on words and names“.

<sup>133</sup> Vgl. FLETCHER 1921, p.98

sondern dem Apostel Johannes statt dessen den bei Dante in der zweiten Gruppe an neunter Stelle genannten „Anselmo“ (*Pd* 12,137) von Canterbury zuordnen wollen, weil ihm dieser aufgrund der Tiefsinnigkeit seines Werkes *Cur deus homo* dem Verfasser des Johannesevangeliums in besonderer Weise vergleichbar erschien<sup>134</sup>. Die in der folgenden Tabelle durch Pfeile wiedergegebenen Zuordnungen, die Fletcher teils aus den genannten Gründen, teils aufgrund anderer ihm plausibel erscheinender Analogien vornimmt<sup>135</sup>, haben folglich außer im Fall Sigers jeweils die textliche Reihenfolge der Weisheitslehrer gegen sich:

Pd 10	Lc 6,13ss.	Pd 12
1 Thomas von Aquin	Petrus	Bonaventura
2 Albertus Magnus	Andreas	Illuminatus von Rieti
3 Gratianus	Jakobus d.Ä.	Augustinus von Assisi
4 Petrus Lombardus	Johannes	Hugo von St. Viktor
5 Salomon	Philippus	Petrus Comestor
6 Dionysius Areopagita	Bartholomäus	Petrus Hispanus
7 Paulus Orosius (?)	Matthäus	Nathan
8 Boethius	Thomas	Johannes Chrysostomus
9 Isidor von Sevilla	Jakobus d.J.	Anselm von Canterbury
10 Beda Venerabilis	Simon Zelotes	Donatus
11 Richard von St. Viktor	Judas Thaddäus	Hrabanus Maurus
12 Siger von Brabant	Judas Ischarioth	Joachim von Fiore

<sup>134</sup> Vgl. FLETCHER 1921, p.97, der sich speziell darauf bezieht, daß Johannes *Pd* 26,44s. als „l'alto preconio che grida l'arcano / di qui là giù sovra ogni altro bando“ umschrieben wird: „The secret,“ or mystery, is that of the Incarnation; supreme act of divine love. The purpose of the Gospel of St. John, according to St. Bonaventure, is to define the union of the two natures in Christ incarnate. Of Dante's doctors one was celebrated for his discussion of this mystery, to wit, St. Anselm in his *Cur Deus Homo*. To throw light upon the mystery of Incarnation was his apostolic mission as it was St. John's, the beloved of Christ“.

<sup>135</sup> Für **A n d r e a s** stützt sich FLETCHER auf die Namensdeutung 'virilis' und auf dessen Martyrium, um ihn **BOETHIUS** zuzuordnen (p.97s.); für **J a k o b u s d. Ä.** bei der Zuordnung zu **PETRUS LOMBARDUS** darauf, daß der Jenseitsbesucher im Fixsternhimmel, als er von Jakobus über den Begriff der von Jakobus figurierten 'spes' befragt wird, mit einer Definition aus den *Sententiae* von **PETRUS LOMBARDUS** antwortet (p.96). Für **B a r t h o l o m ä u s** zieht er die Namensdeutung 'filius suspendentis aquas' heran, um vermittels der Assoziationskette 'waters of wisdom' ≈ 'sources of the waters of wisdom' ≈ 'Origines' eine Beziehung zu **ISIDOR** als dem Verfasser der *Origines, sive Etymologiae* herzustellen (p.99). Für den Apostel **T h o m a s** soll die Namensdeutung 'abyssus' „per quod intelligitur profunditas eruditionis credendorum“ ergeben: „The natural correspondent would be Albertus Magnus, *doctor universalis*“ (p.99). Für **J a k o b u s A l p h ä u s** (d.J.) als 'luctator', 'fugitivus' und „exemplum perfectae paupertatis“ begründet er die Zuordnung unter den beiden Franziskusjüngern speziell zu **ILLUMINATUS VON RIETI** damit, daß dieser sich gemeinsam mit dem hl. Franziskus an den Hof des „Soldan“ (*Pd* 11,101) wagte (p.100). Und für **S i m o n Z e l o t e s** stützt er sich (p.100) in der Zuordnung zu **AUGUSTINUS VON ASSISI** auf die Erklärung „[Simon] qui interpretatur oboediens, qui vocatur Zelotes, id est aemulator; in quo exemplum exprimitur perfectae humilitatis cum aemulatione ordinatae caritatis“.

Im übrigen scheint der Ansatz Fletchers aber nicht abwegig, konkrete Zuordnungen zwischen Aposteln und Weisheitslehrern anzunehmen und für die Aufdeckung der Entsprechungen auch die traditionellen Etymologien der Apostelnamen einzubeziehen. Denn auf solche Namensdeutungen legt Dante nach dem Vorbild der hagiographischen Tradition gerade in der Darstellung des Sonnenhimmels besonders großen Wert, wenn er Thomas von Aquin in dessen Panegyrikus auf den hl. Franziskus den Geburtsort Assisi bzw. „Ascesi“ durch Ableitung von ‘ascendere’ deuten läßt als einen ‘Orient’, in dem Franziskus als die ‘Sonne’ der Liebe aufgegangen sei („Però chi d’esso loco fa parole, / non dica Ascesi, ché direbbe corto, / ma Oriente, se proprio dir vuole“ *Pd* 11,52ss.), und wenn er Bonaventura in dessen Panegyrikus auf den hl. Dominikus die Eltern Felix und Johanna (letztere in Anspielung auf die Etymologie „Iohanna autem interpretatur Domini gratia“<sup>136</sup>) apostrophieren läßt als „Oh padre suo veramente Felice! / oh madre sua veramente Giovanna, / se, interpretata, val come si dice!“ (*Pd* 12,79ss.), und ihn auch für Dominikus selber betonen läßt, daß dessen Name aufgrund inspirierter Namenswahl den Träger in seiner Zugehörigkeit zum ‘Herrn’ auswies (*Pd* 12,67ss.).

Um Namensdeutungen dieses Typs für die Darstellung der Weisheitslehrer selber und für deren Beziehung zu den Aposteln interpretierend einzusetzen, sei hier zunächst einbezogen, wie Dante an anderer Stelle Petrus, Jakobus d.Ä. und Johannes, die drei ‘Vorzugsapostel’ Christi, gedeutet hat, die „tante fiata“ (*Pd* 25,32), nämlich dreimal, zuerst bei der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers<sup>137</sup>, dann bei der Verklärung Christi auf dem Berg Tabor<sup>138</sup> und schließlich in der letzten Nacht im Garten Gethsemane<sup>139</sup>, aus dem Kreis der Zwölf bevorzugt auserwählt wurden: sie figurieren für Dante die drei theologischen Tugenden ‘fides’ (Petrus), ‘spes’ (Jakobus d.Ä.) und ‘caritas’ (Johannes)<sup>140</sup> und treten dem Jenseitsbesucher in dieser Eigenschaft später im Fixsternhimmel persönlich gegenüber, um ihm die Prüfung in diesen drei Tugenden abzunehmen (*Pd* 24-26), in einer Episode, die durch zahlreiche

---

<sup>136</sup> ISIDOR, *Etym.* VII, ix, 5

<sup>137</sup> *Mc* 5,22-43, *Lc* 8,41-56, vgl. *Mt* 9,18-26

<sup>138</sup> *Mt* 17,1-9, *Mc* 9,1-8, *Lc* 9,28-36, vgl. II *Pt* 1,16-18, bei Dante *Cv* II, i, 6, *Pg* 32,73-81, *Pd* 25,31-33, *Mn* III, ix, 11, *Ep* 13,80

<sup>139</sup> *Mt* 26,36-46, *Mc* 14,32-42, vgl. *Lc* 22,40-46

<sup>140</sup> Auf die Dreimaligkeit dieser Bevorzugung wird herkömmlich „tante fiata“ in der Ansprache an Jakobus d.Ä. („fa risonar la spene in questa altezza: / tu sai, che tante fiata la figuri, / quante Iesù ai tre fè più carezza“ *Pd* 25,31-33) bezogen. Die Erzählung von der Verklärung Christi wurde neuerdings wieder von SCHNAPP 1986 (p.90ss.) und 1988 als ein für Dante zentrales Thema hervorgehoben, das seines Erachtens auch für die Darstellung des Marshimmels eine Schlüsselfunktion besitzt. Mir geht es hier wohlgemerkt nicht darum, eine der drei biblischen Episoden, sondern nur die in *Pd* 24-26 manifeste Zuordnung der drei Apostel zu den drei Tugenden für die Deutung der Weisheitslehrer in *Pd* 10/12 heranzuziehen.

motivische Parallelen in ein besonders enges Verhältnis zur Darstellung der Weisheitslehrer im Sonnenhimmel gesetzt ist. Legt man die im Fixsternhimmel manifeste Auffassung und Reihenfolge der drei Vorzugsapostel auch in der Darstellung der Weisheitslehrer des Sonnenhimmels zugrunde, dann wäre als Reihenfolge der ersten drei Apostel folglich die des Markusevangeliums anzunehmen. Und der dritte Weisheitslehrer der ersten Zwölfergruppe, „Grazian“, käme tatsächlich – auch wenn er als Begründer des kanonischen Rechts hierfür von der Person her vielleicht nicht als erster qualifiziert scheinen mag – auf die Stelle des Apostels Johannes ‘in quo est gratia, vel domini gratia’<sup>141</sup>, desgleichen in der zweiten Zwölfergruppe der Franziskusjünger „Augustin“ (*Pd* 12,130) aus Assisi. Bei letzterem kann eine besondere Beziehung zu der von Johannes figurierten ‘caritas’ gleich in zweifacher Weise gesehen werden: einerseits aufgrund seines (für ihn selber im Text nicht ausdrücklich angegebenen) Herkunftsortes Assisi, weil der Name dieses Ortes später dann in der Franziskusvita etymologisch besonders auf die Caritas bezogen wird; andererseits aber auch aufgrund seines Namens „Augustin“, denn auf ihn ließe sich eine derjenigen Namensdeutungen anwenden, die in der *Legenda aurea* für den Namen des Kirchenvaters Augustinus angeführt werden, indem der Name dort vermittels der Sommerhitze des Monats August auf die Liebesglut des Namensträgers bezogen wird („propter fervorem dilectionis, quoniam sicut mensis Augustus valde fervet aestu caloris, sic et ipse valde incaluit igne divini amoris“)<sup>142</sup>.

Bei dem jeweils zweiten Weisheitslehrer, „Alberto [...] / di Cologna“ (*Pd* 10,98s.) und dem anderen Franziskusjünger „Illuminato“ von Rieti (*Pd* 12,130), scheinen zwar keine solchen Beziehungen zu Jakobus d.Ä. und der von ihm repräsentierten ‘spes’ gegeben. Aber auf die petrustypischen Sprecher und Anführer beider Gruppen, Thomas von Aquin und Bonaventura, fällt doch das Lob, das sie den Heiligen Franziskus und Dominikus spenden, anscheinend zurück. Am schönsten auf Bonaventura, sofern Dante aufgrund seiner Affinität zu franziskanischen Milieus zumindest aus mündlicher Überlieferung mit der zu seiner Zeit gleichwohl nicht weithin bekannten, sondern erst von späteren Historikern wieder eruierten Tatsache bekannt sein konnte, daß

---

<sup>141</sup> Daß GRATIANUS in der modernen Literatur zuweilen mit dem Namen ‘Johannes Gratianus’ angeführt wird, darf hier nicht herangezogen werden, da dieser Usus, wie NOONAN 1979 nachgewiesen hat, keine mittelalterliche Tradition besitzt, sondern erst von Alphonse VAN HOVE (1905), und von diesem ohne Anführung von Gründen oder Belegen, eingeführt wurde. Den Hinweis verdanke ich Anders WINROTH (University of Newcastle), der auch eine plausible Erklärung vorschlägt, daß nämlich VAN HOVE hier versehentlich den Namen Papst GREGORS VI. (1045-46), der tatsächlich Johannes Gratianus hieß, assoziiert haben könnte.

<sup>142</sup> JACOBUS A VORAGINE, *Legenda aurea*, cap. CXXIV [119], ed. GRAESSE 1890, p.548-566, hier p.549

Bonaventuras Vater Giovanni Fidenza hieß<sup>143</sup>: Als Sohn eines solchen Vaters war er, wie der Apostel Petrus, ein ‘filius Iohannis’ (*Io* 21,16, vgl. *Mt* 16,18, *Io* 1,42) und könnte zugleich aufgrund des Vaternamens Fidenza in einer besonderen Beziehung zu der von Petrus repräsentierten ‘fides’ gesehen werden. So wie Bonaventura in Dantes Text auf den etymologischen Sinn der Namen des heiligen Dominikus abhebt, so könnte man in Abwandlung seiner Wort also auch über ihn selber formulieren, was seine petrystypische Sprecherposition zu implizieren scheint: ‘Oh padre suo veramente Giovanni!, oh padre suo veramente Fidenza!’. Und bei Thomas von Aquin, der in Dantes Text für Franziskus auf den Namen des Geburtsortes und die darin angezeigte besondere Tugend des Heiligen abhebt, könnte man ähnlich auf den auch in der hagiographischen Überlieferung von Dantes Zeit nicht unbekannten Namen seines eigenen Geburtsortes, der väterlichen Stammburg *Roccasecca*, zurückgreifen<sup>144</sup> und ihn nach dem Vorbild Petri als eine Art Fels des Glaubens aufgefaßt sehen: „tu es Petrus / et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam“ (*Mt* 16,18). Es ergäben sich dann insgesamt die folgenden Zuordnungen (jeweils durch Schattierung hervorgehoben):

	Pd 10	Pd 12	Mc 3,14ss.
1	Thomas von Aquin	Bonaventura	Petrus
2	Albertus Magnus	Illuminatus von Rieti	Jakobus d.Ä.
3	Gratianus	Augustinus von Assisi	Johannes
4	Petrus Lombardus	Hugo von St. Viktor	Andreas
5	Salomon	Petrus Comestor	Philippus
6	Dionysius Areopagita	Petrus Hispanus	Bartholomäus
7	Paulus Orosius (?)	Nathan	Matthäus
8	Boethius	Johannes Chrysostomus	Thomas
9	Isidor von Sevilla	Anselm von Canterbury	Jakobus d.J.
10	Beda Venerabilis	Donatus	Judas Thaddäus
11	Richard von St. Viktor	Hrabanus Maurus	Simon Zelotes
12	Siger von Brabant	Joachim von Fiore	Judas Ischarioth

Allerdings ist bei der Beurteilung der möglichen Bezüge zu Petrus Vorsicht geboten, da schwer zu sagen ist, welches biographische Wissen genau Dante über Thomas von Aquin und Bonaventura besaß und eventuell auch bei den „beati pochi“ seiner zeitgenössischen Leser voraussetzte. Und was die

<sup>143</sup> Vgl. die Angaben der Herausgeber in deren ‘Dissertatio de eius vita’ in den *Opera omnia*, t. X (1902), p.39-73, hier p.40 und n.5.

<sup>144</sup> Bei WILHELM VON TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino* (vf. ca. 1323, ed. LE BRUN-GOUANVIC 1996), ist Roccasecca mehrfach erwähnt, während BARTHOLOMÄUS VON LUCCA († 1326/27), *Historia ecclesiastica nova*, lib. XXII, cap. 20, *RIS* t.XI, 1151s. Thomas in Bezug auf seine Herkunft nur unspezifisch als „origine nobilis, & de magnis Comitibus Regni Apuliae natus“ beschreibt und Roccasecca auch sonst nicht namhaft macht.



Bezüge zum Apostel Johannes und zur Tugend der ‘caritas’ angeht, so ist darauf hinzuweisen, daß der derjenige Weisheitslehrer, den Dantes Text ausdrücklich in eine besondere Beziehung zum Thema der Liebe setzt, nicht Gratianus oder Augustinus von Assisi, sondern Salomon ist, bei dem die Aussage „spira di tale amor, che tutto ’l mondo / là giù ne gola di saper novella“ (*Pd* 10,110s.) zweideutig einerseits auf die im Paradies als gegeben anzunehmende ‘caritas’ oder auch auf den ‘amor sapientiae’, andererseits aber auch auf die von Salomon im Erdenleben unmäßig ausgelebte (und im Hohelied ‘literaliter’ besungene) Libido bezogen werden kann<sup>145</sup>. Immerhin sind aber mögliche Anhaltspunkte gegeben, daß Dante die Beziehungen zu den Aposteln nicht ohne Rücksicht auf seine Deutung der drei ‘Vorzugsapostel’ arrangiert hat, und diese möglichen Anhaltspunkte können hier vorerst genügen, um unter den biblischen Apostelkatalogen für weitere Anführungen dieser Personengruppen den Katalog des Markusevangeliums als den vorläufig nächstliegenden auszuwählen, da er als einziger die drei Vorzugsapostel in der entsprechenden Reihenfolge an den Anfang stellt.

Ein weiterer biblischer Duodenar, der weder von Fletcher noch m.W. von der übrigen Forschung bisher berücksichtigt wurde, wird speziell durch die Präsenz Salomons<sup>146</sup>, der „quinta luce“ (*Pd* 10,109) in der ersten Gruppe, als

---

<sup>145</sup> Zur Textgestalt „ne gola“ (statt „na gola“, i.e. „ne ha gola“) und zum Wort siehe GIBBONS 1997, der eine „Tuscanized form“ des zuerst in der Sizilianischen Dichterschule belegten Verbs ‘goliare’ ansetzt, welches herkömmlich das erotische Begehren bezeichnet, aber bei Monte Andrea auch schon in der Verbindung mit ‘sapere’ („altro saver non golo“) erscheint.

<sup>146</sup> Mit den (bzw. einigen) biblischen Aussagen zu Salomon und Nathan und verschiedenen Deutungen im exegetischen und sonstigen Schrifttum beschäftigt sich in der Danteforschung am ausführlichsten SAROLLI 1963 (geringfügig verändert wieder in SAROLLI 1971, p.189-336, vgl. auch ID., Art. «Natàn», in: *ED* IV (1973), p.12-13; ID., Art. «Salomone (Salamone)», ibd. p.1079-1083), der seine Arbeit als „opportuno complemento“ zu älteren, mir jeweils nicht verfügbaren Beiträgen von SCHERILLO und MANCINI versteht (SAROLLI 1963, p.400 n.1). In der Danteforschung markieren die Arbeit SAROLLIS zwar einen begrüßenswerten Einschnitt, was das Quantum der zitierten bibelexegetischen Texte angeht. Die Art jedoch, wie SAROLLI mit diesen Quellen umgeht, schränkt diesen Vorzug wieder sehr ein. Da er durchgängig die von MIGNE nur unter den ‘dubia et spuria’ namhafter Autoren gedruckten Schriften trotzdem einfach unter den Namen dieser Autoren zitiert – ohne sich über die tatsächliche Entstehungszeit dieser Quellen zu informieren, und ohne die Frage zu stellen, ob die falsche Zuschreibung bereits eine mittelalterliche ist oder nur auf die von MIGNE benutzten Drucke zurückgeht –, und da er sich außerdem manche evident falsche oder zumindest unhaltbar einseitige Interpretation seiner vermeintlichen Quellenbelege zuschulden kommen läßt (am ärgsten in seiner Interpretation der Belege zu Nathan, in der vorgefaßte Beweisabsichten, Unkenntnis wichtiger Quellen und leider auch unvollständige Kenntnis der einschlägigen Bibelstellen zusammenwirken, s.u. Anm. 175-178), ist bereits seine Darstellung der Auslegungsgeschichte der behandelten biblischen Themen nur mit größter Vorsicht zu benutzen. Die angebliche Erheblichkeit dieser Quellenmaterialien für das Verständnis von Dantes Text wird von SAROLLI auch nicht an der Beschaffenheit dieses Textes selber deutlich gemacht, sondern lediglich mit großem rhetorischem Aufwand suggeriert, nämlich durch ständige Hinweise auf die generelle Bedeutung der zitierten Autoren (bzw. derjenigen Autoren, die er für die Verfasser hält, s.o.) für das Mittelalter oder für Dante, und durch ständige Hinweise auf ihre angebliche Kongruenz zu einer angeblichen ‘forma mentis’ Dantes, die aber in der Gestaltung von Dantes Textes offenbar keinen nachweisba-

ein Bezugsthema nahegelegt und kann möglicherweise dazu beitragen, die ähnlich wie bei Siger und Joachim auch bei Salomon nicht ganz selbstverständlichen Gründe für dessen Einreihung unter die Weisheitslehrer neu zu beleuchten. Im Fall Salomons, der bei seiner Präsentation durch Thomas sowie in einer von Thomas im 13. Gesang nachgetragenen Erläuterung ausführlich als der weiseste aller irdischen Herrscher gewürdigt wird (*Pd* 10,109ss., *Pd* 13,31ss.) und zweimal als die 'schönste' oder 'göttlichste' unter allen Lichtseelen des Sonnenhimmels herausgehoben wird (*Pd* 10,109, *Pd* 14,34), außerdem neben Thomas und Bonaventura der einzige ist, der auch mit einer eigenen Ansprache an den Jenseitsbesucher zu Wort kommt (*Pd* 14,34ss.), ist die Versetzung unter die Weisheitslehrer des Sonnenhimmels speziell darum ein Problem, weil Salomon nach Meinung der meisten Kirchenväter und mittelalterlichen Exegeten durch seine Dummheit – die als 'stultitia Salomonis' nicht minder sprichwörtlich war als die 'sapientia Salomonis' – eigentlich der Verdammnis anheimgefallen war<sup>147</sup>. Denn weil Salomon im Alter sich unter Übertretung des göttlichen Verbotes mit heidnischen Frauen – siebenhundert Hauptfrauen und dreihundert Konkubinen (III *Rg* 11,3) – „ardentissimo amore“ (III *Rg* 11,2) verband und sich von ihnen zum Götzendienst verführen ließ, für diese Versündigung aber in der Bibel, anders als für die Versündigung seines Vaters David mit Batseba, keine Reue und Buße und keine göttliche Vergebung bezeugt ist, galt Salomon – insoweit durchaus ähnlich wie der Apostel und Verräter Judas<sup>148</sup> – als Musterbeispiel einer 'mira excelsio, et mira submersio' (Isidor)<sup>149</sup>, wenn auch in seinem Fall die vermutete jenseitige Ver-

---

ren – zumindest keinen von SAROLLI nachgewiesenen – Niederschlag gefunden hat. Aufgrund einer einseitigen Fixierung auf Salomon und Nathan werden von ihm außerdem die übergreifenden, erst in der Gruppierung sämtlicher Weisheitslehrer analysierbaren Bezüge von Dantes Text zur biblischen Zwölfzahl nicht erkannt oder nicht beachtet, und zwar nicht einmal dann, wenn er die zahlhafte Stellung Salomons als fünfter (1963 p.386s. n.1, p.401s. n.3, p.413, p.530, p.658) und Nathans als siebter (p.413) 'numerologisch' zu deuten versucht oder in einem seiner zahlreichen Exkurse beiläufig auch aus der Exegese der biblischen Apostelkataloge zitiert (p.416). Zu Nathan siehe außerdem AUERBACH 1951, der beachtenswerte Aussagen GREGORS DES GROSSEN zu Nathan anführt (und daraus Schlußfolgerungen im Hinblick auf Dantes Interesse an Nathan zieht, die durch die von SAROLLI 1963, p.39s. angeführten Belege noch weiter gestützt werden), im übrigen aber ebenfalls infolge einer einseitigen Fixierung auf die Biographie und Person der beiden behandelten Weisheitslehrer (Nathan und JOHANNES CHRYSOSTOMUS) an den Bezügen der Gesamtgruppe zur biblischen Zwölfzahl (und damit auch an den hieraus sich möglicherweise wieder ergebenden Gesichtspunkten für Dantes Auffassung der beiden Personen) vorbeisieht. Ferner WEIDHORN 1982, dazu unten Anm. 170.

<sup>147</sup> Ausführlich dokumentiert diese Diskussion PHILIPP VON HARVENGT, *Responsio de damnatione Salomonis*, PL 203,623-666.

<sup>148</sup> Zur Vergleichen von Judas und Salomon siehe PHILIPP VON HARVENGT, *Responsio de damnatione Salomonis*, PL 203,646

<sup>149</sup> Eine Art Standardtext hierzu war das Kapitel ISIDORS, *Quaestiones in vetus testamentum*, In *Regum tertium*, cap. VI: 'De caeteris operibus Salomonis' (PL 83,417s. ≈ PS.-BEDA, *Quaestiones in libros Regum*, lib. III, cap. vi, PL 93,446), vgl. CLAUDIUS VON TURIN, *Quaestiones super libros Regum*,

damnis nicht mit der gleichen Gewißheit feststand wie im Fall des Verräters Judas. Zwar schränkt Dante (bzw. Thomas von Aquin als Sprecher) diejenige Weisheit, die Salomon im Sonnenhimmel des *Paradiso* repräsentiert, sehr nachdrücklich ein auf die herrscherliche Weisheit, die Salomon von Gott erbeten und erhalten hatte, und die in Dantes Text speziell von der Befähigung zur philosophischen und theologischen Spekulation abgegrenzt wird (*Pd* 13,97ss.). Und er läßt Thomas auch nachdrücklich darauf hinweisen, daß am äußeren Verhalten einer Person nicht auch schon ‘*donna Berta e ser Martino*’ die göttlichen Ratschlüsse in bezug auf die betreffende Person ablesen können („Non creda donna Berta e ser Martino, / per vedere un furare, altro offerere, / vederli dentro al consiglio divino; / ché quel può surgere, e quel può cadere“ *Pd* 13,139ss.). Aber die weniger für Hinz und Kunz, ‘*donna Berta e ser Martino*’, als für den mit der Exegese Salomons vertrauten Zeitgenossen naheliegende Frage, worauf – außer auf seine eigene vorgebliche Zeugenschaft – Dante seine Darstellung von Salomons jenseitigem Schicksal stützt, wird doch dadurch noch keineswegs beantwortet. Und auch die herrscherliche Weisheit Salomons wurde durch dessen ‘*stultitia*’ und die damit verbundene Einführung heidnischer Götzendienste in Mitleidenschaft gezogen, da Gott sein irdisches Strafgericht zwar „*propter David patrem tuum*“ (III *Rg* 11,12) in die Zeit nach Salomons Tod verschob, nach seinem Tod dann aber zur Vergeltung für den von Salomon gebrochenen Bund die von David erlangte und von Salomon geerbte politische Einheit der zwölf Stämme Israels unter dem Königtum von Juda zerbrach, indem er nur die Judäer und Benjaminiten unter der Herrschaft von Salomons Sohn Rehabeam beließ, die übrigen zehn Stämme aber dem Ephraiten Jerobeam überantwortete (III *Rg* 11,9ss., 11,29ss.).

Zwar läßt Dantes Text die Stammenszugehörigkeit Salomons unerwähnt, aber die durch Salomon sachlich gegebene Präsenz eines Königs aus dem Stamm Juda und letzten Königs aller zwölf Stämme Israels läßt doch im Kontext von Dantes Adaption der Apostelzahl vermuten, daß seine Zwölfergruppe zugleich auch zu der wichtigsten alttestamentlichen Präfiguration der Apostel Christi, den zwölf Stämmen Israels<sup>150</sup>, in Beziehung gesetzt werden soll. In

---

lib. III, *PL* 104,739s. (≈ PS.-EUCHERIUS, *Commentaria in libros Regum*, III, cap. xxxiv, *PL* 50,1162s.), ANGELOMUS VON LUXUEIL, *Enarrationes in libros Regum*, lib. III, cap. xi-xii, *PL* 115,470, HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Paralipomena*, lib. III, cap. ix, *PL* 109,482; ID., *Commentaria in Ecclesiasticum*, lib. X, cap. xv, *PL* 109,1096-1098, GLOSSA ORDINARIA, marg. in III *Rg* 11,1 (Straßburg 1480/1, t.II, p.121)

<sup>150</sup> Zur zahlenexegetischen Beziehung der zwölf Stämme oder Patriarchen auf die Apostel siehe MEYER/SUNTRUP 1987, Art. «Zwölf», col. 624, § B.I.2. Für die übrige geschichtliche und allegorische Exegese der Stammes- und Patriarchenlisten habe ich die folgenden Quellen herangezogen: AMBROSIUS, *De patriarchis*, *CSEL* 32, p.123-160; RUFINUS VON AQUILEIA, *De benedictionibus patriarcharum*, *CCSL* 20, p.189-228; PRIMASIUS, *Commentarius in Apocalypsin*, lib. II, cap. 7, *CCSL* 92, p.120-123; PS.-PAULINUS VON MAILAND, *De benedictionibus patriarcharum libellus*, *PL* 20,715-732; ISIDOR, *Quaestiones in vetus testamentum*, In *Genesim*, cap. XXXI: ‘De benedictione patriarchum’, *PL* 83,276-287, ID., *Al-*

diesem Fall wäre die Aufnahme Salomons ähnlich wie diejenige Sigers und Joachims zu bewerten als ein auf der Ebene des Litteralsinns gebotenes Deutungsproblem, das dem exegetisch kundigen Leser einen Anreiz bieten sollte, sich die Darstellung nicht ausschließlich in bezug auf das irdische Verhalten der betreffenden Person, sondern auch von anderen Hintergründen her zu erklären. Und die Präsentation und Gruppierung der Weisheitslehrer wäre dann nicht nur vor dem Hintergrund der biblischen Apostelkataloge, sondern auch vor dem Hintergrund der biblischen Aufzählungen der zwölf Stämme Israels bzw. ihrer Patriarchen zu deuten. Diese biblischen Patriarchen- oder Stammeslisten seien hier zur besseren Übersicht tabellarisch wiedergegeben und ihre Aufzählungsweisen kurz erläutert:

	Gn 29,31-	Gn 35,23-	Gn 46,9-	Gn 49,1-	Ex 1,2-
1	Ruben	Ruben	Ruben	Ruben	Ruben
2	Symeon	Symeon	Symeon	Symeon	Symeon
3	Levi	Levi	Levi	Levi	Levi
4	Iuda	Iuda	Iuda	Iuda	Iuda
5	Dan	Isachar	Isachar	Zabulon	Isachar
6	Nephtalim	Zabulon	Zabulon	Isachar	Zabulon
7	Gad	Ioseph	Gad	Dan	Beniamin
8	Aser	Beniamin	Aser	Gad	Dan
9	Isachar	Dan	Ioseph	Aser	Nephtalim
10	Zabulon	Nephtalim	Beniamin	Nephtalim	Gad
11	Ioseph	Gad	Dan	Ioseph	Aser
12	[Beniamin]	Aser	Nephtalim	Beniamin	[Ioseph]

*legoriae quaedam sacrae scripturae*, 35-48, *PL* 83,106s., ID., *De ortu et obitu patrum*, X-XXIII, *PL* 83,434-436, ID., *Etyim.* VII, vii: 'De patriarchis'; BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*, lib. I, cap. 7, *PL* 93,150-152; BERENGAUDUS, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*, *De visione tertia*, cap. VII, 5-8, *PL* 17,926-928; ALKUIN, *Commentarius in Apocalypsin*, lib. IV, cap. 7, *PL* 100,1130-1132; HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Genesim*, lib. III, cap. 24, *PL* 107,617-618; ibd. lib. IV, cap. 13-15, col. 652-666; ID., *De universo*, lib. II, cap. 2, *PL* 111,38-49; ANGELOMUS VON LUXUEIL, *Commentarius in Genesim*, cap. XXIX, *PL* 115,212-221, ibd. cap. XLIX, col. 232-242; REMIGIUS VON AUXERRE [?], *Commentarius in Genesim*, cap. XXIX-XXX, *PL* 131,106-108, ibd. cap. XXXV, col. 111-113; GLOSSA ORDINARIA, *In Gn 29* (Straßburg 1480/1, t.I, p.74-76), *Gn 46,9* (ibd. p.103), *Gn 49* (p.107-109), *Ex 1,2* (p.112s.), *Nm 2,1* (p.280s.), *Nm 34* (p.365), *Dt 27* (p.410s.), *Dt 33* (p.422-427), *Ios 21* (p.463-466), *Ez 48-49* (t.II, p.318-320), *Apc 7,4-8* (t.IV, p.558); PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, *Liber Genesis*, cap. LXXV-LXXVII, *PL* 198,1116s.; cap. LXXXIV, col. 1123; cap. CI-CXIII, col. 1135-1140; RICHARD VON ST. VIKTOR, *De praeparatione animi ad contemplationem liber dictus Benjamin minor*, *PL* 196,1-64; ID., *De exterminatione mali et promotione boni*, tract. III, cap. 6, *PL* 196,1106; ID., *In Apocalypsim Joannis*, lib. II, cap. 9, *PL* 196,771-773; WALTER VON ST. VIKTOR, *Sermo XIX*, *CCCM* 30, p.161-170; PS.-ANSELM VON LAON, *Enarrationes in Apocalypsin*, cap. VII, *PL* 162,1526s.; PS.-THOMAS VON AQUIN [= GUERRIC VON ST. QUENTIN?], *Super Apocalypsim* ['Vidit iacob in somnis'], cap. VII, ed. BUSA 1980, t.VII, p.241s.; PS.-THOMAS VON AQUIN, *Super Apocalypsim* ['Vox domini praeparantis'], cap. VII, ed. BUSA 1980, t.VII, p.744s.; PS.-THOMAS VON AQUIN [= PETRUS JOHANNES OLIVI?], *Postilla in librum Geneseos*, cap. 49, ed. BUSA 1980, t.VII, p.538-540.

	Nm 1,4-	Nm 1,20-	Nm 2,1-	Nm 13,2-	Nm 26,1-	Nm 34,13-
1	Ruben	Ruben	Juda	Ruben	Ruben	[Ruben]
2	Symeon	Symeon	Isachar	Symeon	Symeon	[Gad]
3	Juda	Gad	Zabulon	Juda	Gad	[½ Manasse]
4	Isachar	Juda	Ruben	Isachar	Juda	Juda
5	Zabulon	Isachar	Symeon	Ephraim	Isachar	Symeon
6	Ephraim	Zabulon	Gad	Benjamin	Zabulon	Benjamin
7	Manasse	Ephraim	Ephraim	Zabulon	Manasse	Dan
8	Benjamin	Manasse	Manasse	Manasse	Ephraim	½ Manasse
9	Dan	Benjamin	Benjamin	Dan	Benjamin	Ephraim
10	Aser	Dan	Dan	Aser	Dan	Zabulon
11	Gad	Aser	Aser	Nephtalim	Aser	Isachar
12	Nephtalim	Nephtalim	Nephtalim	Gad	Nephtalim	Aser
						Nephtalim

	Dt 27,12-	Dt 33,6-	Ios 13-19	Ios 21,3-8	Ios 21,9-
1	Symeon	Ruben	Ruben	Juda	Juda
2	Levi	Juda	Gad	Symeon	Symeon
3	Juda	Levi	½ Manasse	Benjamin	Benjamin
4	Isachar	Benjamin	Juda	Ephraim	Ephraim
5	Ioseph	Ioseph	Ephraim	Dan	Dan
6	Benjamin	Zabulon	½ Manasse	½ Manasse	½ Manasse
7	Ruben	Isachar	Benjamin	Isachar	½ Manasse
8	Gad	Gad	Symeon	Aser	Isachar
9	Aser	Dan	Zabulon	Nephtalim	Aser
10	Zabulon	Nephtalim	Isachar	½ Manasse	Nephtalim
11	Dan	Aser	Aser	Ruben	Zabulon
12	Nephtalim		Nephtalim	Gad	Ruben
			Dan	Zabulon	Gad

	I Par 2,1-	I Par 2,3-	I Par 12,23-	I Par 27,16-	Ez 48,1-	Ez 49,31-	Apc 7,5-
1	Ruben	Juda	Juda	Ruben	Dan	Ruben	Juda
2	Symeon	Symeon	Symeon	Symeon	Aser	Juda	Ruben
3	Levi	Ruben	Levi	Levi	Nephtalim	Levi	Gad
4	Juda	Gad	Benjamin	Aaron	Manasse	Ioseph	Aser
5	Isachar	Levi	Ephraim	Juda	Ephraim	Benjamin	Nephtalim
6	Zabulon	Isachar	½ Manasse	Isachar	Ruben	Dan	Manasse
7	Dan	Benjamin	Isachar	Zabulon	Juda	Symeon	Symeon
8	Ioseph	Nephtalim	Zabulon	Nephtalim	Benjamin	Isachar	Levi
9	Benjamin	Manasse	Nephtalim	Ephraim	Symeon	Zabulon	Issachar
10	Nephtalim	Ephraim	Dan	½ Manasse	Isachar	Gad	Zabulon
11	Gad	Aser	Aser	½ Manasse	Zabulon	Aser	Ioseph
12	Aser		Ruben	Benjamin	Gad	Nephtalim	Benjamin
			Gad	Dan			
			½ Manasse				

[Gn 29,31ss.], die Erzählung von der Geburt der ersten elf Söhne Jakobs, folgt der zeitlichen Ordnung, in der diese von ihren Müttern Lea (Nr. 1-4, 9-10), Bala (Nr. 5-6), Zelfa (Nr. 7-8) und Rachel (Nr. 11) geboren wurden (Erzählung von der Geburt Benja-

mins erst *Gn* 35,16ss.). In *[Gn 35,23ss.]*, der ersten vollständigen und für die weitere Entwicklung wichtigsten Aufzählung aller zwölf Söhne, tritt der rechtliche Status von Jakobs Ehefrauen in den Vordergrund, indem an erster Stelle die Söhne seiner Ehefrauen Lea (Nr. 1-6) und Rachel (Nr. 7-8), an nachgeordneter Stelle dagegen die Söhne von deren Mägden Bala (Nr. 9-10) und Zelpha (Nr. 11-12) angeführt werden, während in *[Gn 46,9ss.]* wiederum, der Aufzählung der mit Jakob nach Ägypten gezogenen Israeliten, die Beziehung zwischen den Frauen und ihren Mägden berücksichtigt ist, da zuerst die Abkömmlinge Leas (Nr. 1-6) und ihrer Magd Zelpha (Nr. 7-8) und dann die Abkömmlinge Rachels (Nr. 9-10) und ihrer Magd Bala (Nr. 11-12) erscheinen. *[Gn 49,1ss.]*, Jakobs Segen über seine Söhne, nennt die Söhne Leas zuerst (Nr. 1-6, mit Vertauschung von Zabulon und Issachar), dann die Söhne der beiden Mägde in vermischter Folge (Bala: Nr. 7 und 10; Zelpha: Nr. 8-9) und zuletzt die Söhne Rachels (Nr. 10-11). *[Ex 1,2ss.]*, eine erneute Aufzählung der mit Jakob nach Ägypten gekommenen Söhne, legt wieder das rechtlich begründete Ordnungsprinzip zugrunde (eheliche vor unehelichen Söhnen, *Gn* 35,23ss.), nennt jedoch Rachels ersten Sohn Joseph erst an zwölfter statt siebter Stelle, weil dieser sich bereits in Ägypten befand (*Ex* 1,5).

*[Nm 1,4ss.]*, die Aufzählung der Oberhäupter der wehrfähigen Stämme in der Wüste Sinai, folgt von ferne (mit Änderungen in der Reihenfolge der unehelichen Söhne) ebenfalls dem rechtlichen Ordnungsprinzip (*Gn* 35,23ss.), doch ist von hier an der mit der Bewahrung des Heiligtums betraute und von der Erbfolge ausgenommene Stamm Levis ausgelassen (vgl. *Nm* 1,47ss.) und dafür der Stamm Josephs in die Nachkommen seiner Söhne Ephraim und Manasse geteilt. Die gleiche Aufzählungsweise liegt vor in der anschließenden Musterung der wehrfähigen Männer *[Nm 1,20ss.]*, wo lediglich Gad von der elften auf die dritte Stelle vorgezogen und damit unter die Abkömmlinge Leas gestellt ist. *[Nm 2,1ss.]*, die an den Himmelsrichtungen orientierte Lagerung der vier mal drei Stämme um das Heiligtum, desgleichen *Nm* 7,11ss., die zeitliche Reihenfolge, in der ihre Vertreter Opfer bringen, und ebenso *Nm* 10,11ss., die zeitliche Reihenfolge ihres Auszugs aus der Wüste Sinai, übernehmen jeweils dieses Prinzip, ordnen jedoch die interne Reihenfolge der Söhne Leas um und stellen Gad ihnen nach, an die sechste Stelle.

*[Nm 13,2ss.]*, die Aufzählung der in das Land Kanaan entsandten Kundschafter, folgt wieder dem rechtlichen Ordnungsprinzip (*Gn* 35,23ss.), wobei jedoch innerhalb der Gruppen der ehelichen und der außerehelichen Söhne kleinere Umstellungen erfolgen. Bei der erneuten Musterung in Moab *[Nm 26,1ss.]* liegt das gleiche Prinzip wie bei der ersten Musterung in Sinai zugrunde (*Nm* 1,20ss.), nur mit vertauschter Anordnung der Abkömmlinge Josephs (Nr. 7-8). Bei der Regulierung der Landverteilung, beschrieben in *[Nm 34,13ss.]*, sind die bereits im Ostjordanland bedachten Stämme (Nr. 1-3) von den für das Westjordanland vorgesehenen getrennt, doch ist ansonsten kein bestimmtes Ordnungsprinzip zu erkennen, und auch die Zählung ist schwierig, da 'zweieinhalb' ostjordanische und 'neuneinhalb' nachmals westjordanische Stämme unterschieden werden und in jeder Gruppe ein halber Stamm Manasse vertreten ist.

Bei *[Dt 27,12s.]* handelt es sich um die Anweisung, in welcher Form das Volk sich nach dem Überschreiten des Jordans in je sechs Stämme teilen und geteilt aufstellen sollte, um durch Aussprechen von zwölf Verfluchungen und Segnungen den Bund zu bekräftigen. Ein bestimmtes Ordnungsprinzip ist wegen der Dislozierung des ältesten und des jüngsten Sohnes Leas (Nr. 7 und 10) nicht erkennbar, außer daß die Söhne Rachels (Nr. 5-6), Balas (Nr. 11-12) und Zelphas (Nr. 8-9) jeweils zusammengestellt erscheinen. *[Dt 33,6ss.]*, der letzte Segen Mosis über die Stämme, nennt wieder an erster Stelle die Söhne der Ehefrauen (Nr. 1-7) – aber unter Auslassung Simeons und unter Nachstellung der beiden jüngeren Söhne Leas (Nr. 6-7) gegenüber den Söhnen Rachels (Nr. 4-5) – und stellt die Söhne der Mägde (Nr. 8-11) in vermischter Folge an den Schluß. *[Jos 13-19]*,

die endgültige Landverteilung, führt wieder die ‘zweieinhalb’ ostjordanischen Stämme und dann die ‘neuneinhalb’ westjordanischen an (vgl. *Nm* 34,13), ohne daß ein besonderes Ordnungsprinzip erkennbar ist. Bei der Darstellung der Auslosung des Zehnten, den die erbberechtigten Stämme aus ihrem Landbesitz an die Leviten zu entrichten haben, weicht die einleitende Zusammenfassung [*Ios* 21,3-8] von der detaillierten Aufzählung des übergebenen Landes [*Ios* 21,9ss.] in der Stellung des zweiten Halbstammes Manasse und des Stammes Gad ab, ansonsten richtet die Reihenfolge sich nach den vier Empfängern aus dem Stamm Levi (Aaroniten, übrige Kehatiten, Gerschomiten, Merariten) und teilt die landgebenden Nachfahren in 3+3+4+3, so daß der zweite Halbstamm Manasse (Nr. 10 bzw. Nr. 7) wohl nicht eigens mitzuzählen ist.

[*I Par* 2,1s.], eine kurze Aufzählung der Söhne Jakobs, die in der Gesamtgenealogie der Abkömmlinge Adams bis zur Zeit Sauls und Davids den einzelnen Genealogien der Abkömmlinge von Jakobs Söhnen vorangestellt ist, nennt zuerst die Söhne Leas (Nr. 1-6), dann in vermischter Folge die Söhne Rachels (Nr. 8-9) und ihrer Magd Bala (Nr. 7, Nr. 10) und zuletzt die Söhne von Leas Magd Zelpha (Nr. 11-12), während die nachfolgenden Einzelgenealogien [*I Par* 2,3ss.] die Nachfahren Judas wegen des Übergangs der Herrschaft von Benjamin (Saul) auf Juda (David) an den Anfang stellen, genealogische mit geographischen Gesichtspunkten verbinden und außerdem die Nachfahren Dans auslassen. [*I Par* 12,23ss.], die Musterung der Israeliten, die zum Heerbann Davids nach Hebron kamen, um ihm das Königtum Sauls zu übergeben, übernimmt diese Vorrangstellung Davids und verbindet ansonsten das Prinzip der Vorangstellung von Nachfahren ehelicher Stammesmütter (Nr. 1-8) mit der Unterscheidung westjordanischer (Nr. 1-11) und westjordanischer Stämme (Nr. 13-14). Angemerkt sei, daß der in der Tabelle als dritter angeführte Stamm Levi im biblischen Text in Leviten allgemein und in die zu den Leviten gehörenden Aaroniten sowie die Sippe Zadoks unterteilt ist. [*I Par* 27,16ss.], die Aufzählung der Stammesfürsten in der Beschreibung des von David an Salomon übergebenen Reiches, nennt nur noch Nachfahren Leas (Nr. 1-7), Balas (Nr. 8, Nr. 13) und Rachels (Nr. 9-12), wobei die von Lea abstammenden Leviten und die aus ihnen hervorgegangenen Aaroniten jeweils einem eigenen Anführer unterstellt sind und auch der von Rachel abstammende, seit der Zeit von Moses und Josua durch unterschiedlichen Landbesitz geteilte (*Dt* 3,13, *Ios* 22,7) Stamm Manasse mit seinen zwei ‘Hälften’ und jeweils eigenen Führern angeführt wird. In dieser für Dantes Text besonders interessierenden Aufzählung ist fraglich, ob zur Erlangung der Zwölfzahl die Leviten und die zu ihnen gehörigen Aaroniten oder eher die beiden Halbstämme Manasse zusammenzuzählen wären.

Die Ezechielvission von der Neuverteilung des Landes [*Ez* 48,1ss.], die zwischen Nr. 7 und Nr. 8 (Juda und Benjamin) noch das für den Tempel und die Priester abzugebende Land anführt, und die das Buch Ezechiels abschließende Vision der Gottesstadt mit den nach den vier mal drei Stämmen benannten vier Toren [*Ez* 49,31ss.], zeigen jeweils außer einer nicht konsequent durchgeführten Trennung der Nachfahren unehelicher und ehelicher Jakobssöhne und in der zweiten Liste einer teilweisen Übereinstimmung mit der Reihenfolge des letzten Segens Mosis (*Dt* 33,6ss.) kein bestimmtes Ordnungsprinzip. In der Aufzählung der zwölf mal zwölftausend ‘signati’ [*Apc* 7,5ss.], die dem Apokalyptiker Johannes als Erwählte offenbart werden, ist Juda als Stamm Jesu an den Anfang gestellt und für Dan – der nach Meinung einiger Exegeten als Stamm des Antichrist ausgelassen ist – Manasse aufgenommen (Nr. 6, ungeachtet der Abstammung von Nr. 11), ansonsten aber (abgesehen von der Zusammenordnung der Söhne Leas Nr. 1-2, 7-10, Zelpas Nr.3-4, Rachels Nr. 11-12) wieder kein bestimmtes Ordnungsprinzip erkennbar.

Es zeigt sich, daß Salomons Stammvater Juda, der viertgeborene Sohn Jakobs (*Gn* 29,35), in den biblischen Aufzählungen der zwölf Söhne Jakobs bzw. der daraus hervorgegangenen Stämme Israels zwar normalerweise an vierter<sup>151</sup> oder erster<sup>152</sup>, sowie gelegentlich auch an dritter<sup>153</sup> oder zweiter<sup>154</sup> Stelle genannt wird, einmal jedoch, und zwar speziell in der Beschreibung des von David geordneten und an Salomon übergebenen Reiches, auch an fünfter Stelle gezählt werden kann (*I Par* 27,16ss.), sofern jedenfalls die dort getrennt aufgeführten Leviten und Aaroniten (Nr. 3 und Nr. 4) tatsächlich getrennt zu zählen sind. Dies entspräche dann genau der zahlhaften Position Salomons als „quinta luce“ in der ersten Gruppe der Weisheitslehrer von Dantes Text. Dieselbe biblische Liste nennt außerdem an letzter Stelle – an zwölfter Stelle, wenn man die beiden getrennt aufgeführten Hälften des Stammes Manasse zusammenzieht – den Stamm Dan, der in der Bibel ansonsten nur noch ein weiteres mal in dieser Schlußstellung erscheint (*Ios* 13-19). In der Exegese wurde Dan aufgrund der Prophezeiung Jakobs „Fiat Dan coluber in via [...] mordens ungulas equi ut cadat ascensor eius retro“ (*Gn* 49,17) dem Verräter Judas (der allerdings auch dem Stamm Issachar zugerechnet wurde) und dem Antichrist assoziiert<sup>155</sup>. In Dantes erster Gruppe der Weisheitslehrer würde die Aufzählung *I Par* 27,16ss. insofern nicht nur mit der Position Salomons an fünfter Stelle, sondern auch mit der judastypischen Position Sigers (und Joachims) an zwölfter Stelle harmonieren.

Die fragliche Aufzählung *I Par* 27,16ss. bietet jedoch auch noch eine weitere besondere Parallele zu Dantes erster Zwölfergruppe, und zwar durch die zahlhafte Entsprechung der Positionen von Benjamin und Richard von St. Viktor. Die Vorstellung Richards hebt besonders dessen kontemplative Fähigkeiten hervor, „Riccardo / che a considerar fu più che viro“ (*Pd* 10,131s.), was man herkömmlich als Anspielung auf die Kontemplationslehre Richards versteht, wie er sie besonders in seinen beiden Werke *De praeparatione animi ad*

---

<sup>151</sup> *Gn* 29,31ss., *Gn* 35,23ss., *Gn* 46,9ss., *Gn* 49,1ss., *Nm* 1,20ss., *Nm* 26,1ss., *Nm* 34,13ss., *Ios* 13, 19ss., *I Par* 2,1s.

<sup>152</sup> *Nm* 9,13ss., *I Par* 2,3ss., *Apc* 7,5ss.

<sup>153</sup> *Nm* 1,4ss., *Nm* 13,2, *Dt* 27,12s.

<sup>154</sup> *Dt* 33,6ss., *Ez* 49,31ss.

<sup>155</sup> Z.B. AMBROSIUS, *De patriarchis*, CSEL 32, p.142ss.; ISIDOR, *Quaestiones in vetus testamentum*, In *Genesin*, XXXI, 36, PL 83,282; HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Genesim*, lib. IV, cap. 15, PL 107,661, PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, Liber *Genesin*, cap. CVIII, PL 198,1138. Im einschlägigen Schrifttum über den Antichrist z.B. ADSO DERVENSIS, *De ortu et tempore Antichristi*, CCCM 95, p.23. In der Judaslegende JACOBUS A VORAGINE, *Legenda aurea*, cap. XLV, ed. GRAESSE 1890, p.184-186, hier p.184, und unter den von BAUM 1916 herausgegebenen Texten der Judaslegende Prosatyp H (13. Jh.), p.501-508, hier p.501. RUFINUS VON AQUILEIA, *De benedictionibus patriarcharum*, II, 16, CCSL 20 (1961), p.213s. spricht sich dagegen aus, die Prophezeiung auf Judas und den Antichrist zu beziehen.



*contemplationem sive Benjamin minor* und *De gratia contemplationis sive Benjamin maior* entwickelt hatte. Bei dem ersten, dem kürzeren und propädeutischen *Benjamin minor*, handelt es sich nun um einen durch das Psalmenwort „ibi Benjamin aduluscentulus in mentis excessu“ (*Ps* 67,28) eingeleiteten und danach dann auch betitelten Traktat, der im Rahmen einer moralisch-tropologischen Exegese Jakob, dessen zwei Frauen Lea und Rachel, deren Mägde Zelpha und Bala und die mit diesen Frauen und Mägden gezeugten zwölf Patriarchen auslegt auf die Seele des Gerechten (Jakob), in der die ‘affectio’ (Lea) und die ‘ratio’ (Rachel) unter Beihilfe der ‘sensualitas’ (Zelpha) und ‘imaginatio’ (Bala) ihre Kinder gebären: zunächst die Tugenden ‘timor’, ‘dolor’, ‘spes’ und ‘amor’ – d.h. die ersten vier Söhne Leas (Ruben, Simeon, Levi, Juda) –, dann die Fähigkeiten zur ‘consideratio futurorum malorum’ und zur ‘speculatio futurorum bonorum’ – d.h. die beiden Söhne von Rachels Magd Bala (Dan und Nephtalim) –, sodann die Tugenden ‘abstinencia’ und ‘patientia’ – d.h. die beiden Söhne von Leas Magd Zelpha (Gad, Aser) –, ferner die Vorfreude künftiger Seligkeit und den gerechten Haß auf die Laster – d.h. die beiden letzten Söhne Leas (Isachar, Zabulon) – und schließlich, da auch Rachels Bitte um Fruchtbarkeit erhört wird, zunächst die ‘discretio’ (Joseph) als eigentümlichstes Vermögen der Vernunft sowie als letztes dann Benjamin, den ‘mentis excessus’ des Psalmenwortes, nämlich jene höchste Stufe der Kontemplation, auf der die menschliche Vernunft in der Schau des göttlichen Lichtes über sich selbst hinausgeht und, wie Rachel bei der Geburt Benjamins, ‘stirbt’<sup>156</sup>. Daß Dante diese bei der geschichtlichen Geburtenfolge der Patriarchen ansetzende Auslegung Richards nicht für die Anordnung seiner zwölf Weisheitslehrer umgesetzt hat, ist zunächst evident. Denn Salomon, wenngleich er, ebenso wie sein Stammvater Juda in der Auslegung Richards, in eine besondere Beziehung zum Thema der Liebe gesetzt ist („spira di tale

---

<sup>156</sup> RICHARD VON ST. VIKTOR, *De praeparatione animi ad contemplationem liber dictus Benjamin minor*, PL 196,1-64, hier zur Deutung Benjamins bes. cap. LXVIIIss., col. 48ss.; die gleiche Reihe der Tugendbegriffe – mit veränderter Anordnung des fünften bis neunten Tugendbegriffs – bringt RICHARD später auch in seiner Auslegung der zwölf Steine aus dem Jordan (*Ios* 4,3) in Anwendung, *De exterminacione mali et promotione boni*, tract. III, cap. 6-18, PL 196, 1106-1116, hier cap. 6, col. 1106 auch mit einer kurzen Wiederholung der früheren Auslegung der Patriarchen (die hierbei gemäß der modifizierten Reihe der Tugendbegriffe umgeordnet werden), von denen dann auch in der Auslegung der zwölf Steine speziell Joseph wieder als Beispielfigur für die ‘discretio’ angeführt wird (cap. 17, col. 1112s.), während die Beispielfigur für den ‘excessus mentis’, dessen ausführliche Schilderung das Werk beschließt, diesmal nicht Benjamin, sondern Joseph von Arimathäa ist (cap. 18, col. 1113-1116). Eine andere, der vorausgegangenen Tradition enger verpflichtete Deutung der zwölf Stämme-Patriarchen bietet RICHARD in seiner Auslegung der zwölf mal zwölftausend ‘signati’ (*Apc* 7,5ss.), *In Apocalypsim Joannis*, lib. II, cap. 9, PL 196,771-773. Aus der Auslegung des *Benjamin minor* übernimmt RICHARDS Amtsnachfolger WALTER VON ST. VIKTOR speziell die Auslegung Benjamins in seine eigene Predigt über die ‘signati’ (*Apc* 7,5ss.), *Sermo* XIX, CCCM 30, p.161-170, hier p.169-170. Zu Dantes Kenntnis von RICHARDS Werk, die bisher besonders für den die Exegese des *Benjamin minor* nicht weiter aufgreifenden *Benjamin maior* wahrscheinlich gemacht werden konnte, s.u. Anm. 230.

amor, che tutto 'l mondo / là giù ne gola di saper novella“ (*Pd* 10,110s.), erscheint bei Dante eben nicht an vierter, sondern an fünfter Stelle. Und an der zwölften Stelle erscheint bei ihm in der ersten Zwölfergruppe keine Person, die Benjamin als dem suprarationalen und zugleich übermenschlichen ‘excessus mentis’ zuordenbar wäre, sondern im Gegenteil Siger von Brabant, der herausragende Vertreter einer Philosophie, die den Schlußfolgerungen der menschlichen Vernunft selbst da noch ein eigenes Recht zugestand, wo diese in Widerspruch zu den übergeordneten Forderungen des Glaubens gerieten. Aber wenn dem Patriarchen Benjamin als der Figur des suprarationalen ‘excessus mentis’ einer der Weisheitslehrer dieser Gruppe in besonderem Maße zuordenbar ist, dann doch wohl am ehesten Richard von Sankt Viktor selber, „che a considerar fu più che viro“ (*Pd* 10,132), der bei Dante an elfter Stelle erscheint und damit an derjenigen Stelle, die in der auch für die Positionen von Salomon≈Juda und Siger≈Dan in Betracht kommenden Aufzählung I *Par* 27,16ss. eben der Stamm Benjamin einnimmt (wenn man dort die beiden Hälften des Stammes Manasse als zehnten Stamm zählt), während Benjamin in den biblischen Aufzählungen sonst nie an elfter<sup>157</sup>, sondern an zwölfter<sup>158</sup>, zehnter<sup>159</sup>, neunter<sup>160</sup>, achter<sup>161</sup>, siebter<sup>162</sup>, sechster<sup>163</sup>, fünfter<sup>164</sup>, vierter<sup>165</sup> oder dritter<sup>166</sup> Stelle erscheint.

Es spricht also manches dafür, daß einer der Gründe für die Aufnahme Salomons in der Absicht Dantes liegt, eine Beziehung zwischen seinen Weisheitslehrern und den zwölf Patriarchen oder Stämmen Israels herzustellen, womit dann durch die gleichzeitige Verweisung auf die Stammes- und die Apostelkataloge der präfigurativen Beziehung der zwölf Stämme auf die zwölf Apostel Christi Rechnung getragen wäre. Von daher kann sich dann auch die Frage stellen, ob sich aus dieser Anlage der ersten Zwölfergruppe Dantes nicht ähnlich auch für seine zweite Gruppe der Weisheitslehrer und

---

<sup>157</sup> Ich übergehe hierbei die Aufzählung der ‘duodecim praefecti’ Salomons III *Rg* 4,7ss., die den Präfekten für das Gebiet Benjamins zwar an elfter Stelle anführt, bei den übrigen aber die Stammeszugehörigkeit ihrer Verwaltungsgebiete nicht durchgängig expliziert.

<sup>158</sup> *Gn* 29,31ss., *Gn* 49,1ss., *Apc* 7,5ss.

<sup>159</sup> *Gn* 46,9ss.

<sup>160</sup> *Nm* 2,1, *Nm* 26,1, I *Par* 2,1

<sup>161</sup> *Gn* 35,23ss., *Nm* 1,4ss., *Ez* 48,1ss.

<sup>162</sup> *Ex* 1,2ss., *Ios* 13-19, I *Par* 2,3ss.

<sup>163</sup> *Nm* 13,2ss., *Nm* 34,13ss., *Dt* 27,12ss.

<sup>164</sup> *Ez* 49,31ss.

<sup>165</sup> *Dt* 33,6ss., I *Par* 12,23

<sup>166</sup> *Ios* 21,3-8, *Ios* 21,9ss.

dort besonders für die Aufnahme und Positionierung Nathans neue Aspekte ergeben.

Nathan war einer der Propheten Davids und spielte nach Darstellung der Bibel bei drei Gelegenheiten eine entscheidende Rolle, nämlich für Davids Verzicht auf den Bau des Tempels, für Davids Reue über seine Versündigung mit Batseba und für die Einsetzung Salomons als Nachfolger Davids auf dem Thron von Juda und Israel.

Als David nach dem Tod Sauls in der Auseinandersetzung mit seinen inneren und äußeren Feinden (den benjaminitischen Erben Sauls und den Jebusitern und Philistern) seine Herrschaft befestigt, den Sitz seiner Regierung von Hebron nach Jerusalem verlegt und eine erste Phase des Friedens erreicht hatte, äußerte er Nathan gegenüber sein Vorhaben, nun auch für die Bundeslade als festen Standort einen Tempel in Jerusalem zu erbauen, worauf Nathan ihn zunächst des göttlichen Beistandes für alle seine Pläne versicherte, ihm am folgenden Tag aber das in der Nacht von Gott empfangene Verbot übermittelte, daß nicht David selbst, sondern erst ein nach Davids Tod geborener Nachkomme den Tempel erbauen und 'in Ewigkeit herrschen' sollte<sup>167</sup>. Wegen der in seiner anfänglichen Zustimmung sich bekundenden Unkenntnis des göttlichen Willens galt Nathan in der Exegese als ein Exempel dafür, daß auch die Propheten Gottes nicht immer vom Geist erleuchtet sind und deshalb an ihren Aussagen der Anteil nur menschlicher Meinung geschieden werden muß von dem, was wirklich als Geist Gottes aus ihnen spricht<sup>168</sup>. Auch Nathan kann insofern denjenigen Weisheitslehrern Dantes zugezählt werden, deren Weisheit (wie diejenige Salomons, Sigers und Joachims) zugleich 'sub specie erroris' betrachtet werden darf. Wichtiger für die patristisch-mittelalterliche Tradition war jedoch seine anschließende Selbstkorrektur und Übermittlung des tatsächlichen göttlichen Willens. Sie galt dabei weniger als Prophezeiung der Herrschaft Salomons und des durch diesen dann tatsächlich durchgeführten Tempelbaus, sondern sie wurde vielmehr, weil Salomon bereits zu Lebzeiten Davids geboren wurde und noch vor dessen Tod die Nachfolge antrat, in der allegorisch-typologischen Exegese so ausgelegt, daß in Wahrheit nicht Salomon selber, sondern vielmehr Davids Nachfahre Jesus Christus und die von diesem 'erbaute' Kirche gemeint gewesen sei<sup>169</sup>.

Nachdem David mit Batseba die Ehe gebrochen und deren Mann Uria ermorden lassen hatte, war es Nathan, der durch seine Parabel vom armen und vom reichen Mann die Reue Davids über dessen Versündigung bewirkte und ihm die zur Buße auferlegten Prüfungen – den Tod des ersten mit Batseba gezeugten Sohnes und die Rebellion des Sohnes Absalom – ankündigte, ihm zugleich aber auch die göttliche Vergebung zusicherte (II Rg 12,1ss.). Vor allem dieses Auftreten Nathans als Zuchtmeister Davids hat die patristischen und mittelalterlichen Auffassungen Nathans geprägt<sup>170</sup> und dazu ge-

<sup>167</sup> II Rg 7,1ss., cf. III Rg 5,5, III Rg 8,19, I Par 17,1ss., I Par 22,8ss., I Par 28,6s., II Par 6,9

<sup>168</sup> Vgl. GLOSSA ORDINARIA, marg. in II Rg 7,3, Straßburg 1480/1, t.II, p.58

<sup>169</sup> Vgl. AMBROSIIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, III, 9, CCSL 14, p.80s.; daß auch die jüdische Exegese diese Prophezeiung nicht auf Salomon, sondern auf den Messias bezog, erwähnt eine der 'Additiones' in der *Historia scholastica*, s.u. Anm. 175

<sup>170</sup> Siehe hierzu die Belege bei AUERBACH 1951, p.157s., und bei SAROLLI 1963, p.393s.; WEIDHORN 1982, der die patristische und mittelalterliche Überlieferung zu Nathan außer Betracht läßt, will den impliziten Grund für Dantes Würdigung Nathans darin erkennen, daß Nathan seine Schelte des Königs speziell in der Form einer Parabel vorbrachte und deshalb von Dante als Prototyp des eigenen um politischen Einfluß bemühten Dichtertums aufgefaßt worden sei.

führt, daß er als Beispielfigur für die auch den weltlichen Machthabern unentbehrliche geistliche Führung gedeutet und in die Diskussion über das Verhältnis von päpstlicher und kaiserlicher bzw. königlicher Gewalt einbezogen wurde, wobei in dieser Streitfrage dem bekannten Standpunkt Dantes am ehesten die im *Decretum Gratiani* formulierte und im Anschluß hieran u.a. auch von Thomas von Aquin in dessen *Summa theologiae* angeführte Auffassung entsprochen haben dürfte, daß Nathan zwar durch seine Verurteilung der Sünden Davids dessen Buße bewirkt und somit 'in causis Dei' sein Amt als 'sacerdos' (das er geschichtlichen Sinne eigentlich nicht innehatte!) wahrgenommen, zugleich aber auch die Hoheit des Königs 'in causis saeculi' respektiert, den König nämlich nicht als Ehebrecher und Mörder zugleich zum Tode verurteilt habe<sup>171</sup>.

Was die Beziehung zwischen Nathan und Salomon anbetrifft, so war Salomon schon bei der Geburt war von Gott dem Schutz Nathans anbefohlen worden und hatte von diesem als zweiten Namen den Namen Jedidjah („Amabilis Domino“) erhalten (II Rg 12,24s.). Als David im Alter dann seine Amtsgeschäfte vernachlässigte und die von ihm eigentlich Salomon versprochene Herrschaft zunehmend dem älteren Sohn Adonia überließ, war es Nathan, der gemeinsam mit Salomons Mutter Bathseba den König an die Einlösung seines Versprechens mahnte und dadurch bewirkte, daß David Salomon durch Zadok und durch Nathan selber zum König von Israel salben ließ (III Rg 1,11ss.).

Nicht in der Bibel, aber in der *Historia scholastica* (vf. 1169/73) von Petrus Comestor wird außerdem erzählt, daß das Gottesurteil über Salomons eigene Versündigung, d.h. die Ankündigung der Spaltung des Reiches und Aufteilung der zwölf Stämme nach Salomons Tod, dem greisen Salomon von Nathan 'oder einem anderen' Propheten überbracht worden sei<sup>172</sup>, während nach Darstellung der Bibel alle an Salomon gerichteten Gottesworte<sup>173</sup>, und so auch das betreffende (III Rg 11,9ss.), jeweils in Visionen oder Träumen Salomons von diesem selber empfangen wurden<sup>174</sup>.

Eine gewisse, wenn auch nicht sehr erhebliche Rolle hat Nathan außerdem bei den mittelalterlichen Mutmaßungen über die Seligkeit oder Verdammnis Salomons gespielt. Denn zu dem von Nathan in der Frage des Tempelbaus an David übermittelten, in der Exegese herkömmlich gerade unter dem Gesichtspunkt der Unvereinbarkeit mit der Person Salomons gedeuteten und stattdessen auf Jesus Christus bezogenen Gotteswort, daß erst ein Nachfahre Davids den Tempel erbauen und dann 'in Ewigkeit herrschen' sollte

<sup>171</sup> Zitiert von SAROLLI 1963, p.393s.

<sup>172</sup> PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica, Liber III Regum*, cap. XXVII, PL 198,1371: „Venit ergo ad eum propheta missus a Deo Nathan, vel alius, dicens: Quia scidisti pactum meum [...]“, cf. III Rg 11,9ss.: „igitur iratus est Dominus Salomoni [...] qui apparuerat ei secundo / et praeceperat [...] / dixit itaque Dominus Salomoni / quia habuisti hoc apud te / et non custodisti pactum meum [...]“; im Hintergrund steht bei PETRUS COMESTOR offenbar FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates Judaicae*, VIII, 197, vgl. in der Übersetzung von THACKEREY/MARCUS t.V, p.678: „For at once there came a prophet sent by God, who told him that his unlawful acts had not escaped him...“, dazu die Anmerkung der Herausgeber ibd.: „Here, as elsewhere (cf. A. viii. 72, 294), Josephus introduces a prophet where Scripture represents God as speaking to a certain person directly; a rabbinic tradition agrees with Josephus in mentioning the prophet Ahijah as God's spokesman on this occasion“. Die von PETRUS COMESTOR benutzte lateinische Version der *Antiquitates* dürfte die im Auftrag von CASSIODOR verfaßte, in der Überlieferung meist RUFINUS zugeschriebene gewesen sein, von der jedoch bisher keine kritische Ausgabe existiert, und die mir auch in keinem der älteren Drucke des 16. Jh. zur Verfügung stand.

<sup>173</sup> III Rg 3,5ss. = II Par 1,7ss.; III Rg 6,11ss.; III Rg 9,1ss. = II Par 9,12ss.; III Rg 11,9ss.

<sup>174</sup> Dies hebt hervor PHILIPP VON HARVENGT, *Responsio de damnatione Salomonis*, PL 203,649.

(II Rg 7,3ss.), merkt Petrus Comestor in der *Historia scholastica* an: „Ex hac promissione conjicitur quod salvus sit Salomon“<sup>175</sup>. Und Philipp von Harvengt († 1183), der der Frage der ‘damnatio Salomonis’ eine eingehende Untersuchung der einschlägigen Bibelstellen und Väteraussagen gewidmet hat, erwähnt und verwirft zugleich als mögliches Argument für die Rettung Salomons, daß dessen biblisch nicht bezeugte Reue in jenem ‘liber Nathan prophetae’<sup>176</sup> doch noch bezeugt gewesen sein könnte, der in den Büchern

<sup>175</sup> PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica, Liber II Regum*, cap. X, PL 198,1330s., in der Wiedergabe der Prophezeiung unter Verwendung der Formulierung „filius ejus succedens ei in regno“ (1330D, cf. „filius tuus quem dabo pro te super solium tuum“ III Rg 5,5; „filius tuus qui egredietur de renibus tuis“ III Rg 8,19; „filius qui nascetur tibi“ I Par 22,9; „Salomon filius tuus“ I Par 28,6; „filius tuus qui egredietur de lumbis tuis“ II Par 6,9), während die eigentlich wiederzugebende Stelle II Rg 7,12 besagt, daß der betreffende Nachkomme erst nach Davids Tod geboren werde („cumque completi fuerint dies tui et dormieris cum patribus tuis, suscitabo semen tuum post te quod egredietur de utero tuo / et firmabo regnum eius“, cf. I Par 17,11: „cumque impleveris dies tuos ut vadas ad patres tuos / suscitabo semen tuum post te quod erit de filiis tuis“). Daß diese Prophezeiung aus chronologischen Gründen nicht auf Salomon zu beziehen sei, hebt auch in der *Historia scholastica* unter Berufung auf II Rg 7,12 eine der nicht von PETRUS COMESTOR selber stammenden ‘Additiones’ hervor („quod [sc. dictum ad David per Nathan] de Salomone dici non potest, qui vivente patre regnavit. Quod adhuc expectant Judaei implendum“, Add. 1, col. 1331). Wörtlich wiederholt wird die Aussage „Ex hac promissione conjicitur quod salvus sit Salomon“ jedoch von HUGO VON ST. CHER, der sich auch eindeutiger als PETRUS COMESTOR dieser Deutung anzuschließen scheint, wenn er bekräftigend hinzufügt: „Unde Eccls., 47, d [i.e. Sir 47,26]: «Finem habuit Salomon cum patribus suis»“ (zit. SAROLLI 1963, p.401 n.1). Von SAROLLI wird die fragliche Bemerkung PETRUS COMESTORS nicht etwa als kommentarlose oder auch distanzierte Wiedergabe einer fremdem Vermutung („conjicitur“), sondern als ‘kategorische’ Behauptung einer Tatsache interpretiert, wobei SAROLLI außerdem unterstellt, daß PETRUS COMESTOR auch dem Umstand, daß die göttliche ‘promissio’ speziell von Nathan überbracht wurde, Bedeutung beigemessen habe: „Il secondo [i.e. Pietro Comestor], che trovai con san Giovanni Crisostomo nella stessa schiera con Natàn, categoricamente scrive che la salvezza di Salomone è contenuta nella promessa fatta da Dio a Davide, ed espressa per bocca di Natàn“ (SAROLLI 1963, p.400, Hervorhebung von SAROLLI). Wenn die fragliche Stelle der *Historia scholastica* überhaupt von Interesse für Dantes Text ist, dann jedoch nicht im Hinblick auf Nathan, von dessen Rolle als Überbringer der ‘promissio’ PETRUS COMESTOR kein Aufhebens macht, und erst recht nicht im Hinblick auf die Einreihung des Autors selber unter die Weisheitslehrer des Sonnenhimmels, sondern allenfalls darum, weil an der fraglichen Stelle überhaupt einmal in einem prominenten, für Dante zweifellos verfügbar gewesen und zumindest bei HUGO VON ST. CHER offenbar auch traditionsbildend gewordenen Werk die von Dante offenbar geteilte Auffassung ohne ausdrücklichen Widerspruch registriert wird, daß Salomon die ewige Seligkeit erlangt habe.

<sup>176</sup> Weil SAROLLI 1963, p.399s. in der Bibel nur den auf David bezüglichen Hinweis I Par 29,29 („gesta autem David regis priora et novissima / scripta sunt in libro Nathan prophetae atque in volumine Gad videntis“), nicht aber auch die auf Salomon bezügliche Parallestelle II Par 9,29 („reliqua vero operum Salomonis priorum et novissimorum / scripta sunt in verbis Nathan prophetae et in visione quoque Iaddo videntis“) wahrgenommen hat, zitiert er als vermeintlich singuläre Abweichung von der biblischen Überlieferung („contro la tradizione rappresentata congiuntamente in questo csaso dalla *Vulgata*, dai *Settanta* e da quella *Ebraica*“) eine Stelle aus JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Synopsis Scripturae Sacrae*, PG 26,357: „Davidis gesta scripserunt [...] Nathan et Gad prophetae: Salomonis, Nathan et Achias prophetae“ (SAROLLI 1963, p.399), die in Wirklichkeit aber nur die einander ergänzenden Aussagen der beiden biblischen Parallestellen zusammenfaßt. In dem irrigen Glauben, daß erst JOHANNES CHRYSOSTOMUS die Vorstellung von einem nicht nur die Geschichte Davids, sondern auch die Geschichte Salomons behandelnden ‘liber Nathan prophetae’ begründet habe, meint SAROLLI dann sogar, einen der Gründe erkennen oder zumindest ‘nicht ausschließen’ zu können, aus denen Dante – der nach Meinung SAROLLIS offenbar die fragliche *Synopsis* in lateinischer Übersetzung zur Verfügung hatte – in der

Paralipomena jeweils im Anschluß an die Darstellungen der Geschichte Davids und Salomons als Quelle für ‘gesta David’ (I *Par* 29,29) und ‘reliqua operum Salomonis’ (II *Par* 9,29) erwähnt wird<sup>177</sup>.

Was die Herkunft und die Stammeszugehörigkeit Nathans betrifft, zu denen die Bibel keine Angaben bietet, so hat die genealogische Einordnung Nathans eine recht komplizierte Geschichte, die seine Person mit zusätzlichen, wichtigen Bedeutungen angereichert hat und sich aus verschiedenen Quellen speiste<sup>178</sup>. Entscheidend wurde zum einen

---

zweiten Gruppe der Weisheitslehrer Nathan und JOHANNES CHRYSOSTOMUS zusammengestellt habe („Natàn profeta [è qui] e ’l metropolitano / Crisostomo e Anselmo e quel Donato“ *Pd* 12,136s.): „La fama di Natàn, *scriba* anche di Salomone, è dunque autenticata da san Giovanni Crisostomo, menzionato insieme con il profeta – e non ci sentiamo d’escludere che questa potesse essere la ragione, non diciamo certo la sola, per cui Dante abbia avvicinato così suggestivamente i nomi“ (SAROLLI 1963, p.399). Tatsächlich ist nicht einmal erwiesen, daß Dante überhaupt die Rolle Nathans als Chronist Salomons berücksichtigt hat, wenn aber doch, dann jedenfalls nicht aufgrund der *Synopsis*, sondern lediglich darum, weil er im Unterschied zu SAROLLI mit der lateinischen Tradition von II *Par* 9,29 bekannt war. Gewußt haben könnte er außerdem, daß Nathan, wie die *Historia scholastica* referiert, von einigen als derjenige Autor angesehen wurde, der die Bücher Samuels (= I-II *Rg*) ab der Erzählung von dessen Tod (I *Rg* 25,1) zu Ende führte („Quidam tamen dicunt Nathan scripsisse sequentia, quidam David“, PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica, Liber primus Regum*, cap. XXIV, *PL* 198,1318C).

<sup>177</sup> PHILIPP VON HARVENGT, *Responsio de damnatione Salomonis*, *PL* 203,664: „Nec moveat quod in libro Regum de Salomone dicitur «reliqua verborum Salomonis, et omnia quae fecit et sapientia ejus, ecce universa scripta sunt in libro dierum verborum Salomonis» [III *Rg* 11,41]: et in Paralipomenon «reliqua», inquit, «operum Salomonis priorum et novissimorum, scripta sunt in verbis Nathan prophetae, et in verbis Ahiae Silonitis, in visione quoque Addo videntis contra Jeroboam filium Nabath» [II *Par* 9,29]. Isti quippe libri, nec apud nos, nec apud Hebraeos usquam habentur, et ideo, nec nos nec ipsi ullatenus scire possunt quae sunt ista «reliqua», quae ibi continentur. Nostra autem Scriptura non dicit quo in illis poenitentia Salomonis inveniatur, unde non video quomodo astruendum, vel saltem conjiciendum sit quod penitus ignoratur. Sufficiat igitur nos scire docente Scriptura canonica quod libri illi aliquando fuerunt, etsi modo non sunt, contendere autem scriptum esse in illis quod nullo documento possumus demonstrare, tantummodo verba sunt...“. PHILIPP, der die übrigen von ihm diskutierten Argumente jeweils ausdrücklich zitierten Quellen entnimmt, scheint an dieser Stelle kein in einer solchen Quelle vorgegebenes, sondern lediglich ein von ihm selbst hypothetisch fabriziertes Argument zu diskutieren. Jedenfalls verwirft er es nachdrücklich, mit den zitierten und mit weiteren Einwänden (vgl. col. 665s.), was SAROLLI 1963 unterschlägt oder nicht verstanden hat, wenn er behauptet: „Il primo [sc. Filippo di Harvengt] raccogliendo diligentemente, com’egli conclude, «*quae scripta sunt de Salomoni*» – direttamente da coloro che chiama doctores et ductores, e cioè: Agostino, Pascasio, Gregorio, Beda, Fulgenzio, Isidoro, Anglosino [gemeint ist offenbar Ambrosius] e Rabano Mauro – sotto gli occhi ci riconduce, così, più volte, il nome di Natàn sulla cui bocca sarebbero «scripta Salomonis operum priorum et novissimorum», quelle cioè in cui *palesamente* sarebbe espressa quella penitenza, a Salomone richiesta per la sua salvezza“ (p.400, Hervorhebungen durch Kursivdruck von SAROLLI). Tatsächlich gibt also auch dieser vermeintliche Beleg nichts her für die Behauptung SAROLLIS, daß Nathan in der mittelalterlichen Diskussion der Verdammnis oder Rettung Salomons eine ‘entscheidende’ Rolle gespielt habe (SAROLLI 1963, p.399).

<sup>178</sup> SAROLLI 1963 verweist zu diesem Thema zwar mehrfach (p.402 n.3, p.410 n.4) auf SPICQ 1944 (m.n.v.), erwähnt aber mit keiner Silbe, daß bei der geschichtlichen Einordnung Nathans Divergenzen und erhebliche Probleme bestanden, sondern erklärt in bezug auf die exegetischen Diskussionen der Namen Salomons und Nathans in den Genealogien Christi der Evangelien: „Su quest’antinomia [...] s’era impegnata, naturalmente, la tradizione esegetica; e non è qui il caso d’indugiare supra un problema che esula dal nostro tema per cui ci limiteremo a rilevare che al Poeta non potevano non essere arrivate gli echi di così dibattuta problematica, soprattutto quando v’erano impegnati quegli «autori» che più da

in patristischer Zeit seine Verwechslung mit dem gleichnamigen Sohn Davids, der erst während der Jerusalemer Regierungszeit Davids (II Rg 5,14) von diesem mit Batseba (I Par 3,5) gezeugt wurde und auch in der Genealogie Christi im Lukasevangelium als Sohn Davids angeführt ist (Lc 3,31). Diese Genealogie des Lukasevangeliums, die in genealogisch 'aszendenter' Folge die Vorfahren Josephs von Nazareth über einen Vater Josephs namens Heli zu „Nathan qui fuit David“ und weiter bis hinauf zu Adam „qui fuit Dei“ führt (Lc 3,1-38), bietet verschiedene Widersprüche zu der Genealogie Christi im Matthäusevangelium, die in genealogisch 'deszendenter' Folge die Linie der Vorfahren ab Abraham über David und Salomon („David autem rex genuit Salomonem ex ea qui fuit Uriae“ Mt 1,6) führt und als Vater Josephs von Nazareth einen Jakob ansetzt (Mt 1,1-16). Für die Exegese ergab sich die Notwendigkeit, einerseits die widersprechenden Angaben zum Vater Josephs zu harmonisieren – was in der Tradition von Julianus Africanus in der Weise geschah, daß Jakob und Heli als Halbbrüder mütterlicherseits gedeutet wurden, von denen Heli auch nach seinem Tod noch als der gesetzliche Vater des von Jakob mit seiner Witwe gezeugten Sohnes Josephs gegolten habe<sup>179</sup> –, andererseits aber auch zu erklären, warum Lukas die Linie über Heli-Nathan-David und nicht die Linie Jakob-Salomon-David gewählt habe. Und hierbei kam dann eine geschichtliche und moralische Deutung ins Spiel, die sich auf die irrije Gleichsetzung des Propheten Nathans mit dem gleichnamigen Davidsohn stützt: laut Ambrosius ergänzen sich beide Genealogien, indem bei Mätthäus durch die Einbeziehung Salomons die 'königliche' Abkunft Christi, bei Lukas hingegen durch die Einbeziehung Nathan die 'priesterliche' Abkunft Christi hervorgehoben wird<sup>180</sup>; und Augustinus, der in der deszendenten Aufzählungsrichtung bei Mätthäus die 'susceptio peccatorum a domino Christo', in der aszendenter Richtung bei Lukas hingegen die 'abolitio peccatorum a domino Christo' angezeigt sieht, macht diese inhaltliche Deutung zusätzlich und speziell daran fest, daß bei Mätthäus als Zeichen der 'susceptio peccatorum' die Linie über den aus der sündigen Verbindung Davids mit Batseba hervorgegangenen Sohn Salomon geführt wird, bei Lukas hingegen als Zeichen der 'abolitio peccatorum' über denjenigen Propheten Nathan, der die Buße und Vergebung dieser Sünde bewirkt hatte<sup>181</sup>. Zwar hat Augustinus in den *Retractationes* die ge-

---

vicino egli ha seguito“ (p.410). Daß Dante selber mit der Exegese vertraut war, mag wohl stimmen. Von SAROLLI selbst werden dagegen weder die Tradition ISIDORS (s.u. p.98), noch die Tradition von PS.-HIERONYMUS (s.u. p.96), noch ihre Rezeption und Umwandlung in der *Historia scholastica* (s.u. p.96) – die er ansonsten als sehr bedeutend für Dantes Auffassung Nathans einschätzt –, noch auch die augustinische Selbstkorrektur in den *Retractationes* (s.u. Anm. 182) registriert. Umso bestimmter setzt er dann voraus, daß der Davidsohn Nathan in der Genealogie Christi des Lukasevangeliums der Prophet Nathan sei und auch von ALBERTUS MAGNUS (der dies annimmt), von BONAVENTURA (der sich nicht festlegt) und von THOMAS VON AQUIN (der die Richtigstellung aus den *Retractationes* anführt), zwangsläufig dann auch von Dante, so verstanden worden sei.

<sup>179</sup> Vgl. BEDA VENERABILIS, *In Lucae evangelium expositio*, I, CCSL 120, p.87s.

<sup>180</sup> AMBROSIIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, III, 13, CCSL 14, p.82: „Quod uero per Salomonem Matthaeus generationem deriuandam putauit, Lucas uero per Natham, alteram regalem, alteram sacerdotalem Christi familiam uidetur ostendere“.

<sup>181</sup> AUGUSTINUS, *De consensu evangelistarum*, lib. II, cap. iv: „Quapropter in generationibus Matthei significatur nostrorum susceptio peccatorum a domino Christo, in generationibus autem Lucae significatur abolitio nostrorum peccatorum a domino Christo. ideo eas ille descendens enarrat, iste ascendens. [...] Mattheus ab ipso Dauid per Salomonem descendit, in cuius matre ille peccauit; Lucas uero ad ipsum Dauid per Nathan ascendit, per quem prophetam deus peccatum illius expiauit“ (CSEL 43, p.93), vgl. BEDA VENERABILIS, *In Lucae evangelium expositio*, I, CCSL 120, p.89s.

schichtliche Gleichsetzung der beiden Nathans wieder korrigiert und statt dessen die Gleichnamigkeit hervorgehoben<sup>182</sup>, aber die moralisch-spirituelle Deutung der beiden Genealogien blieb etabliert, und auch die geschichtliche Gleichsetzung der beiden Personen war durch diese augustinische Selbstkorrektur noch lange nicht aus der Welt.

Eine andere, im 9. Jahrhundert in der Exegese des Alten Testaments aufgekommene geschichtliche Einordnung Nathans, die von den *Quaestiones hebraicae* des Pseudo-Hieronymus aus jüdischer Quelle referiert, von Angelomus von Luxeuil, Hrabanus Maurus und Rupert von Deutz weitergetragen und u.a. auch in die *Glossa ordinaria* sowie (teilweise) in die *Historia scholastica* übernommen wurde, setzte den Propheten Nathan gleich mit Jonathan (II Rg 21,21, I Par 20,7), dem Sohn von Davids älterem Bruder Schima („Samma“ I Rg 16,9; „Saama“ I Par 2,13), und führte ihn als Ziehsohn von Davids Vater Isai (Jesse) in die Erzählung von der ersten Salbung Davids ein. Dem ersten Buch Paralipomenon zufolge hatte David, der jüngste Sohn Isais, nur sechs ältere Brüder, mit Namen Eliab, Abinadab, Schima, Netanel, Raddaj und Ozem (I Par 2,13ss.). Im ersten Buch der Könige wird jedoch erzählt, daß dem König Saul und seinem Propheten Samuel, als sie unter den Söhnen Isais den prophezeiten künftigen König ausfindig machen und salben wollten, von Isai zunächst ‘sieben’ ältere Söhne nacheinander vorgeführt wurden, ehe dann auf Verlangen Samuels auch der Knabe David von den Herden gerufen und als der Gesuchte erkannt und gesalbt wurde (I Rg 16,6ss., cf. I Rg 17,12ss.). Da nur sechs ältere Brüder namentlich bekannt waren und der ominöse siebte im Buch der Könige auch nicht beim Namen genannt wird, sah man sich vor einem Deutungsproblem, das in der Tradition von Pseudo-Hieronymus dann in der Weise gelöst wurde, daß der Prophet Nathan als Sohn Schimas und Enkel Isais von Isai an Sohnes Statt angenommen worden und deshalb bei den ‘sieben’ dem König zuerst vorgeführten ‘Söhnen’ Isais mitzuzählen sei<sup>183</sup>. Von Petrus Comestor wird diese Erklärungsweise aufgegriffen, aber zu-

<sup>182</sup> AUGUSTINUS, *Retractationes*, cap. XVI, CCSL 57, p.103: „Item ubi dixi: «[...] per quem prophetam deus peccatum illius expiauit», per cuius nominis prophetam dicere debui, ne putaretur idem fuisse homo, cum alter fuerit, quamuis et ipse hoc uocaretur“; THOMAS VON AQUIN hat in der *Catena aurea* sowohl die gleichsetzenden Deutungen der älteren Tradition wie auch – in den von mir geischten Quellen als erster – die Korrektur aus den *Retractationes* exzerpiert (*Catena aurea in Matthaeum*, cap. I, lect. 4, ed. BUSA 1980, t.V, p.131b, *Catena aurea in Lucam*, cap. III, lect. 8, ibd. p.296a).

<sup>183</sup> PS.-HIERONYMUS, *Quaestiones hebraicae in libros Regum et Paralipomenon*, PL 23,1389-1470, hier zu I Rg 17,12: „Quaeritur cur hic octo filios habere dicatur, cum in Paralipomenon non amplius quam septem legantur [cf. I Par 2,13ss.]. Quod ita solvitur. Nathan, prophetam, filium Sammaa filii sui, quem in loco filii educaverat et nutrierat, inter filios annumerat: nam et coram Samuele septem ejus filii leguntur adducti fuisse [cf. I Rg 16,6ss.], et octavus esse in pascuis. Inter quos Nathan adductum fuisse manifestum est, qui et Jonathan vocatur. De quo in extrema parte Samuelis dicitur, cum de interfectione gigantis dicitur: «Percussit autem eum Jonathan, filius Semmaa fratris David» [II Rg 21,21 = I Par 20,7]. Et notandum quod ubicunque propheta vocatur, Nathan scribitur, non Jonathan“ (col. 1403), vgl. zu II Rg 21,21: „Jonathan enim ipse est Nathan propheta“ (col. 1425) und zu I Par 20,7: „Jonathan ipse est Nathan propheta, qui habuit duos fratres, Joel et Jonadab. Idcirco ei hic nomen patris imponitur, quia inter praeliatores describitur. Ubi vero de prophetia ejus scribitur, non ei adnotatur pater, eo quod pater ejus propheta non fuerit“ (col. 1451). Die Auffassung des Propheten Nathan als Sohn Schimas und Ziehsohn Isais unter Gleichsetzung mit Schimas Sohn Jonathan übernehmen u.a. ANGELOMUS VON LUXEUIL, *Enarrationes in librum primum Regum*, XVIII, PL 115CD, HRABANUS MAURUS, *Commentaria in libros Paralipomenon*, I, ii, PL 109,292, RUPERT VON DEUTZ, *De sancta trinitate et operibus eius*, XXIII, *In libros Regum*, II, 4, CCCM 22, p.1241-1242. Auch die GLOSSA ORDINARIA übernimmt aus HRABANUS die Auffassung Nathans als Sohn Schimas und Ziehsohn Isais, charakterisiert aber bei der Gleichsetzung von Nathan und Jonathan den letzteren aufgrund einer Textverderbnis als „qui percussit



sätzlich erklärt, daß der Prophet Nathan „post mortem patris“ (d.h. nach dem Tod Schimas oder Isais) wiederum von David an Sohnes Statt angenommen worden sei<sup>184</sup>, so daß Nathan, der offenbar väterlicher Fürsorge besonders bedürftig war, aus der Obhut seines leiblichen Vaters in die des Großvaters und zuletzt in die seines Onkels geraten war! Und in dieser Eigenschaft als angenommener Sohn Davids, den Petrus Comestor hierbei von Davids leiblichem Sohn Nathan durchaus unterscheidet, konnte der Prophet Nathan dann auch in der Genealogie Christi im Lukasevangelium an die Stelle des leiblichen Sohnes Nathan treten, um einerseits das inhaltliche Verständnis dieser Genealogie – ihre Hindeutung auf das ‘sacerdotium’ Christi und auf seine ‘abolitio peccatorum’ – zu stützen, und andererseits auch die für die Angaben zum Vater Josephs von Nazareth benötigte Auffassung zu bekräftigen, daß in dieser Genealogie die Linie zuweilen über gesetzliche, und nicht über natürliche Väter geführt wird<sup>185</sup>.

---

leonem“ (Straßburg 1480/1, t.II, p.184 zu I *Par* 2,13: „qui et ionatham. qui percussit leonem“, vgl. ibd. p.27 zu I *Rg* 17,12: „qui et ionathan. de quo in extrema patre [sic] samuelis dicitur. Percussit autem eum ionathas...“, an letzterer Stelle jedoch der Person nach auch mit Jonadab gleichgesetzt und in dieser Gleichsetzung dann wieder abgelehnt, s.u. Anm. 184), so daß in der GLOSSA ORDINARIA unverständlich wurde, daß derjenige Jonathan gemeint ist, der einen der Feinde Davids aus dem Stamm der Rephaiter, den Riesen mit den vierundzwanzig Fingern und Zehen, erschlug. PHILIPP VON HARVENGT, *Responsio de damnatione Salomonis*, PL 203,639s. referiert die Erklärungsweise aus der Tradition von Ps.-HIERONYMUS und läßt im übrigen offen, ob auch Davids Sohn Nathan ebenfalls ein Prophet gewesen sei („Verumtamen David Nathan filium genuit, quem sive prophetam, sive non prophetam catalogo suo pro Salomone Lucas inseruit“). Als abweichende Erklärungsweise, die die Tradition von Ps.-HIERONYMUS nicht aufgreift, sondern David als siebten zählt, siehe demgegenüber HUGO VON ST. VIKTOR, *Adnotationes elucidatoriae in libros regum*, PL 175,99.

<sup>184</sup> PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*, *Liber primus Regum*, cap. XVI: „Statuerat enim Isai septem filios coram Samuele, septem [sic] proprios, et Nathan adoptatum filium Samaa filii sui“ (PL 198,1310), ibd. *Liber secundus Regum*, cap. VII: „...nati sunt ei filii in Jerusalem undecim, inter quos enumeratur Nathan, alius scilicet a Nathan propheta, quem sibi David adoptaverat post mortem patris“ (col. 1329, vgl. auch cap. IV, col. 1326D). Daß der Prophet Nathans unter den Söhnen Schimas speziell mit Jonathan gleichgesetzt wurde, hat PETRUS COMESTOR oder seine Vorlage nicht mehr verstanden, sondern die Gleichsetzung auf Jonathans Bruder Jonadab – der Davids Sohn Ammon bei der Verführung von dessen Halbschwester als Ratgeber Hilfe leistete (II *Rg* 13,3ss.) – bezogen und sie dann abgelehnt („absit, ut propheta flagitiosum dederit consilium“, *Historia scholastica*, *Liber secundus Regum*, cap. XIII, PL 198,1334, vgl. oben Anm. 183), ohne weiter zu erklären, welcher Sohn Schimas dann gemeint sein soll. Welche Konsequenzen in der *Historia scholastica* für die Deutung des Nathan in der Genealogie Christi gezogen werden, ist dem Druck MIGNES nicht mehr zu entnehmen, da dort das *Compendium historiae in genealogiam Christi* nicht wiedergegeben ist, das von PETRUS VON POITIERS d.J. († 1205), dem Sekretär von PETRUS COMESTOR, verfaßt und in den Handschriften der *Historia scholastica* vorangestellt wurde (vgl. SMALLEY 1952, p.214)

<sup>185</sup> ALBERTUS MAGNUS, *In evangelium Lucae*, cap. III, 23ss., ed. BORGNET, t.XXII (1894), p.296s.: „Quod autem Matthaeus non ponit nisi filios naturales, causa est, quia carnalem texit generationem. Et quod Lucas ponit adoptivos et legales, causa est, quia texit spirituales generationem. Quod autem Matthaeus descendendo genealogiam texit a David per Salomonem, causa est, quia regalem secundum carnem in Christo vult ostendere dignitatem. Lucas autem connectit gnere sacerdotali, potius in Christo ostendens quod hostia est quam rex: et ideo per Nathan qui Propheta fuit, David redarguens de peccato quod in Bethsabée commiserat, et annuntians quod remissum fuit sibi peccatum. Et ideo a David (eumdem Nathan adoptante in filium) ascendendo per Nathan filium gratiae, ascendit ad David: Salomone tacito, qui secundum naturam natus est de peccatrice, et adultera: et ab adultero, et homicida, et proditore“.

Außer den beiden genannten Auffassungsweisen, die Nathan entweder als den leiblichen Sohn Davids, oder aber als dessen Neffen, Ziehbruder und – so Petrus Comestor – späteren Ziehson einstufen, ist schließlich auch noch eine dritte Auffassungsweise anzuführen, die von Isidor in dessen Schrift *De ortu et obitu patrum* etabliert wurde: Isidor spricht dort im Kapitel über den Propheten Nathan weder das Verhältnis zu Davids Sohn Nathan noch das zu seiner Zeit in der christlichen Exegese noch nicht erörterte Verhältnis zu den Söhnen Isais an, sondern schreibt Nathan ohne weitere Erläuterung Abstammung „ex Gabaonitis“ zu<sup>186</sup>. Als Gabaoniter, die nach einer anderweitigen Erklärung Isidors Hiwwiter waren und als solche nicht von Noahs Sohn Sem, sondern von Noahs Sohn Cham und von dessen Sohn Kanaan abstammten (*Gn* 10,17), wäre Nathan dann allerdings kein Semit, Hebräer, Israelit oder gar Judäer, sondern seiner Herkunft nach ein chamitischer, kanaanitischer und hiwwitischer Heide gewesen<sup>187</sup>.

Keinem der ursprünglichen Stämme Israels besonders zugeordnet, aber als Stammvater einer zu Israel gehörenden Sippe aufgefaßt wurde Nathan überdies in der Exegese des Buches Zacharia, wo die dort (*Za* 12,13) unterschiedenen ‘Häuser’ Davids, Nathans, Levis und ‘Semeis’/Schimis in der Tradition von Hieronymus als die privilegierten Stämme des Königtums („In Dauid regia tribus accipitur, hoc est Iuda“), des Prophetentums („In Nathan prophetalis ordo describitur“), des Priestertums („Leui refertur ad sacerdotem, ex quo ortus est sacerdotium“) und der Lehre oder Wissenschaft („In Semei doctores accipiuntur, ex hac enim tribus magistrorum agmina pullularunt“) ausgelegt wurden<sup>188</sup>.

In Dantes Sonnenhimmel wird Nathan in der zweiten Zwölfergruppe der Weisheitslehrer ohne Erwähnung seiner Beziehung zu Salomon oder David einfach nur als „Natàn profeta“ (*Pd* 12,136) präsentiert, und zwar im Unterschied zu Salomon an siebter statt fünfter Stelle. Es liegt zunächst nahe, seine Aufnahme in diese Zwölfergruppe in dem Sinne zu deuten, daß durch die Präsenz eines alttestamentlichen „profeta“ zusätzlich zur Aposteltypik dieser Zwölf auch eine Beziehung zu den ‘duodecim prophetae’ hergestellt werden soll, die als Präfiguration der Apostel Christi galten und die Apostel in figürlichen Darstellungen zuweilen auf den Schultern tragen oder ihnen auf andere Weise – etwa durch Gruppierung zu Paaren, bei denen jeweils ein Apostel mit einem Propheten sich unterhält, durch korrespondierende Gegenüberstellung beider ‘ordines’ in getrennten Bildzonen oder durch ihre Darstellung an gegenüberliegenden Wänden des Kirchengebäudes – als alttestamentliche Präfiguration zugeordnet sind<sup>189</sup>. Zwar sind mit den ‘Zwölf Propheten’ gewöhnlich speziell die zwölf ‘kleineren’ Propheten (mit Nahum an der siebten Stelle) gemeint, als welche die Verfasser der zwölf Bücher Hosea bis Maleachi von den vier ‘großen’ Propheten (Isaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel) unterschieden

<sup>186</sup> ISIDOR, *De ortu et obitu patrum*, LIII, PL 83,145.

<sup>187</sup> ISIDOR, *Etym.* IX, ii, 23

<sup>188</sup> HIERONYMUS, *In Zachariam prophetam*, III, xii, 13, CCSL 76a, p.870, mit wörtlichen Anklängen gefolgt von RUPERT VON DEUTZ, *In Zachariam prophetam*, V, PL 168,699-814, hier 796s.

<sup>189</sup> Vgl. KATZENELLENBOGEN 1937, col. 825s. und Abb. 10 (col. 822); MYSLIVEC 1968, col. 162s.

wurden<sup>190</sup>, und zu denen Nathan selber natürlich nicht gehörte. Doch waren in bibelexegetischen Deutungen, die auch noch weitere biblische Duodenare wie z.B. die Zwölfzahl der Opfertiere in *Nm* 7,87 oder die zwölf Steine im Altar des Elias (III *Rg* 18,31) mit der ‘doctrina apostolorum et prophetarum’ in Verbindung brachten<sup>191</sup>, nicht unbedingt speziell diese ‘duodecim prophetae minores’, sondern allgemein die von diesen ‘pars pro toto’ repräsentierten alttestamentlichen Propheten gemeint, so daß von daher tatsächlich nicht ganz auszuschließen, vorerst aber auch nicht sicher nachzuweisen ist, daß die zweite Zwölfergruppe Dantes vermittelt ihrer Zahl und der Anwesenheit Nathans in eine derart allgemeine Beziehung zum ‘ordo prophetalis’ gesetzt ist.

Ebenfalls denkbar wäre, daß Nathan, falls ihn Dante nicht mit Isidor als Gabaoniter, sondern als Israeliten sah, in dieser Eigenschaft für die zweite Zwölfergruppe der Weisheitslehrer noch einmal eine Beziehung zum Thema der zwölf Stämme/Patriarchen herstellen soll, wobei in diesem Fall, sofern Dante auch hier die Stammesliste I *Par* 27,16ss. zugrundelegte, Nathan in seiner Position als siebter positionell dem Stamm ‘Zabulon’/Sebulun zugeordnet wäre (und ebenso Joachim von Fiore dem judastypischen und antichristlichen Stamm Dan). Genealogisch wäre für diese positionelle Zuordnung Nathans kein Grund ersichtlich, aber vor dem Hintergrund von Richards Auslegung der zwölf Söhne Jakobs im *Beniamin minor* wäre zumindest für die moralische Charakterisierung Nathans als Zuchtmeister Davids (der *Historia scholastica* zufolge auch Salomons) in der Tat kaum eine geeignetere Position zu finden gewesen: denn Richard deutet Zabulon in Anknüpfung an die Etymologie ‘habitaculum fortitudinis’ als Figur des ‘odium vitorum’, das die besondere Aufgabe habe, die Laster nicht nur zum Heil der eigenen Seele anzugreifen und zu bekämpfen, sondern auch die Mitmenschen durch Schelte und liebevolle Belehrung den Schlingen der Sünde zu entwinden<sup>192</sup>. Von daher könnten also nicht nur in der ersten Zwölfergruppe Salomon (≈ Juda), Richard (≈ Benjamin) und Siger (≈ Dan), sondern auch in der zweiten Zwölfergruppe

<sup>190</sup> Zur Unterscheidung der vier ‘großen’ und zwölf ‘kleinen’ Propheten ISIDOR, *Etym.* VI, ii, 22-27, wörtlich gefolgt u.a. von HRABANUS MAURUS, *De universo*, V, 2, *PL* 111,107s.

<sup>191</sup> MEYER/SUNTRUP 1987, col. 623 (zu *Nm* 7,87), col. 634 (zu III *Rg* 18,31)

<sup>192</sup> RICHARD VON ST. VIKTOR, *Beniamin minor*, cap. XL-XLIV, *PL* 196,29-33. Wäre in Dantes erster Gruppe der Weisheitslehrer für den „avvocato de’ tempi cristiani“ nicht OROSIUS, sondern AMBROSIOUS anzusetzen (s.o. Anm. 114), so hätte man allen Grund, die fragliche Deutung Zabulons nicht nur für Nathan, sondern auch für AMBROSIOUS anzunehmen, der als ein zweiter Nathan aufgetreten sein soll, um bei Kaiser Theodosius I. dessen Buße für die Ermordung der aufrührerischen Thessaloniker zu bewirken: „Cum ergo venisset [sc. imperator] et sua solvi vincula postulasset, occurrens Ambrosius et ingressum prohibens ait: quam poenitentiam ostendisti post tantas iniquitates? Et ille: tuum est imponere, meum obtemperare. Verum cum imperator allegaret, quod et David adulterium et homicidium commisisset, ait Ambrosius: qui secutus es errantem, sequere corrigentem. Quod ita gratanter imperator suscepit, quod publicam poenitentiam agere non recusavit“ (JACOBUS A VORAGINE, *Legenda aurea*, cap. LVII, ed. GRAESSE 1890, p.258).

Nathan ( $\approx$  Zabulon) und Joachim ( $\approx$  Dan) in einer besonderen sowohl inhaltlichen wie auch positionellen Beziehung zu den zwölf Stämmen Israels gemäß der Aufzählung von *I Par* 27,16ss. gesehen werden:

	<b>Pd 10</b>	<b>Pd 12</b>	<b>Mc 3,14ss.</b>	<b>I Par 27,16-</b>	<b>Gn 29,31-</b>	<b>Beniamin minor</b>
1	Thomas	Bonaventura	Petrus	Ruben	Ruben	timor
2	Albertus	Illuminatus	Jakobus d.Ä.	Simeon	Simeon	dolor
3	Gratianus	Aug. von Assisi	Johannes	Levi	Levi	spes
4	Petr. Lomb.	Hugo	Andreas	Aaron	Juda	amor
5	Salomon	Petrus Com.	Philippus	Juda	Dan	consider. fut. malorum
6	Dionysius	Petrus Hisp.	Bartholomäus	Isachar	Nephtalim	speculatio fut. bonorum
7	Orosius (?)	Nathan	Matthäus	Zabulon	Gad	abstinentia
8	Boethius	Joh. Chrys.	Thomas	Nephtalim	Aser	patientia
9	Isidor	Anselm	Jakobus d.J.	Ephraim	Isachar	gaudium
10	Beda	Donatus	Judas Thadd.	Manasse	Zabulon	odium vitiorum
11	Richard	Hrabanus	Simon Zelotes	Benjamin	Joseph	discretio
12	Siger	Joachim	Judas Ischar.	Dan	Benjamin	excessus mentis

Ist man mit der Exegese Salomons und Nathans bekannt und trifft diese beiden Personen dann in zwei derartigen Personenlisten an, so stellt sich eigentlich unweigerlich eine Assoziation zu den beiden Genealogien Christi in den Evangelien her. Eine zahlhafte Entsprechung ist natürlich nicht gegeben, und auch in bezug auf das für die Exegese dieser Genealogien Christi so wichtige komplementäre Verhältnis von Deszendenz und Aszendenz ist keine signifikante Entsprechung gegeben, wie sie etwa vorliegen könnte, wenn Salomons Gruppe in chronologisch retrograder Reihenfolge, Nathans Gruppe dagegen in chronologisch progredienter Reihenfolge angeordnet wäre. Möglich wäre jedoch, und dann könnte die zeitliche Anordnung der Weisheitslehrer tatsächlich einen gewissen Sinn ergeben, daß die Erzählung von der Vorführung der Söhne Isaïs und ersten Salbung Davids im Hintergrund zu sehen ist. Denn die Position Nathans als siebter bei der Vorführung der Weisheitslehrer im Sonnenhimmel entspräche dann zahlhaft genau derjenigen Position, die Nathan – gemäß seiner genealogischen Einordnung in der Tradition von Pseudo-Hieronymus – auch bei der Vorführung der Söhne Isaïs eingenommen haben müßte, als Isai unter Einhaltung der Geburtenfolge zunächst seine sechs älteren leiblichen Söhne und den als Ziehsohn angenommenen Enkel Nathan vorführen ließ, ehe schließlich als achter auch David herbeigerufen wurde. Und in der ersten Gruppe der Weisheitslehrer könnte dann Salomon, die „quinta luce“, in umgekehrter Richtung (beginnend bei Siger) als achter gezählt und damit in derjenigen Position gesehen werden, die sein Vater und Thronvorgänger David unter den Söhnen Isaïs eingenommen hatte:

Pd 10		Söhne Isais (cf. 1 Par 2,13-15)		Pd 12	
1	Thomas von Aquin † 1274		1. Eliab		Bonaventura † 1274
2	Albertus Magnus † 1280		2. Abinadab		Illuminatus † 1260/66
3	Gratianus † vor 1179		3. Schima		Aug.von Assisi † 1226
4	Petrus Lombardus † 1160		4. Netanel		Hugo von St. Viktor † 1141
5	Salomon 4. Weltalter	8. David	5. Raddaj		Petrus Comestor † um 1179
6	Dionysius Areop. Apostelzeit	7. [Nathan]	6. Ozem		Petrus Hispanus † 1277
7	Orosius (?) † nach 417	6. Ozem	7. [Nathan]		Nathan 4. Weltalter
8	Boethius † 542	5. Raddaj	8. David		Johannes Chrys. † 407
9	Isidor von Sevilla † 636	4. Netanel			Anselm von Canterb. † 1109
10	Beda Venerabilis † 735	3. Schima			Donatus 4. Jh.
11	Rich. v. St. Viktor † 1173	2. Abinadab			Hrabanus Maurus † 856
12	Siger von Brabant † 1280/84	1. Eliab			Joachim von Fiore † 1202

Während die Zählung Nathans als siebter in der zweiten Gruppe sich zwanglos ergibt, aber nicht mit einer chronologisch von 'älteren' zu 'jüngeren' Weisheitslehrern absteigenden Reihenfolge koinzidiert, ist in der ersten Gruppe die rückläufige Zählung Salomons als achter bis zu einem gewissen Grad an den chronologischen Gegebenheiten dieser Gruppe motivierbar. Eröffnet wird Salomons Zwölfergruppe durch zwei Personen des 13. Jahrhunderts, die im Verhältnis von Schüler (Thomas) und Lehrer (Albertus) dargestellt sind, insofern in zeitlich retrograder Reihenfolge gesehen werden können, gefolgt von zwei Personen des 12. Jahrhunderts, die als solche die zeitlich Richtung fortsetzen, aber nicht auch untereinander ins Verhältnis gesetzt sind. Durch Salomon, der die zeitlich retrograde Linie noch einmal, und diesmal bis in die vorchristliche Zeit, fortsetzt, wird dann zugleich die chronologisch progrediente Reihe der acht übrigen Weisheitslehrer eröffnet, die von Salomon über Dionysius (den vorgeblichen Zeitgenossen und Schüler des Apostels Paulus, cf. *Pd* 28,138s.), den als Zeitgenosse des Kirchenvaters Augustinus vorgestellten „avvocato de' tempi cristiani“ (Orosius?), Boethius, Isidor, Beda, Richard und Siger wieder in die Zeit des Thomas von Aquin zurückkehrt<sup>193</sup>.

<sup>193</sup> =GMELIN 1957, p.202, der für den „avvocato de' tempi cristiani“ LACTANTIUS ansetzt, meint hierzu: „Hinter der vom Sprecher aus gegebenen Numerierung, der mimetischen Anordnung des Reigens, verbirgt sich eine tiefere, absolute Anordnung, die sich mit Salomo beginnend und chronologisch fortschreitend über Dionysius Areopagita, Lactantius, Boëthius, Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Richard von St. Victor und Siger von Brabant bis zu Thomas selber erhebt, um sich dann mit Albertus Magnus, Grazianus und Petrus Lombardus wieder in der Zeit zu Salomon zurückzuneigen“, d.h. er sieht in der seines Erachtens 'absoluten' Anordnung Salomon als ersten an, läßt aber außer Betracht, daß auch diese 'absolute' nicht mit der chronologischen Reihenfolge übereinstimmt, sondern sich zuletzt mit THOMAS, ALBERTUS, GRATIANUS und PETRUS LOMBARDUS eben doch wieder in die Vergangenheit 'zurückneigt'. Seine Unterscheidung von 'mimetischer' und 'absoluter' Anordnung trägt darum nicht. Dasselbe Prinzip glaubt =GMELIN 1957 jedoch auch wieder in der zweiten Zwölfergruppe zu erkennen und dort als Beweis dafür werten zu dürfen, daß der dort als achter genannte „Anselmo“ aus chrono-

Auch in der allegorisch-typologischen Exegese der alttestamentlichen Erzählung spielte die Altersfolge der Söhne Isais seit patristischer Zeit eine wichtige Rolle, wenn das Verhältnis zwischen den sieben älteren Söhnen und David auf das Verhältnis von Judentum und Christentum ausgelegt wurde<sup>194</sup>. Gregor der Große (der Nathan noch nicht unter die Söhne Isais einreicht) bezieht die Siebenzahl auf den Sabbat und deutet die sieben älteren Brüder als die ‘perfecti synagogae filii’, denen David als Typus des Erlösers gegenübersteht<sup>195</sup>. Ähnlich sieht Beda (der Nathan ebenfalls noch nicht unter die Söhne Isais einreicht) in der Siebenzahl der älteren Brüder die Verkündigung des Gesetzes – speziell in den drei ältesten die „legis doctores prophetae et psalmistae“ –, in der Zahl des achten und jüngsten dagegen (d.h. Davids) das Evangelium Christi und die Auferstehung (des achten Wochen- und Weltaltertages) angezeigt, in David damit Jesus Christus und in der Salbung Davids durch Samuel die

---

gischen Gründen nicht ANSELM VON CANTERBURY sein könne, sondern, wie bereits PROMPT 1892 spekuliert hatte (s.u. Anm. 212), gegen die Textüberlieferung als ‘Ambrogio’ gelesen werden müsse: „Wie gegenüber der ersten Gruppe muß man auch hier unterscheiden zwischen einer mimetischen Ordnung, die mit dem Sprecher beginnend, nach rechts fortschreitend wieder zu ihm zurückkehrt; und einer absoluten Ordnung nach dem chronologischen Prinzip. Diese absolute Ordnung beginnt wie die der ersten Gruppe mit einer Gestalt des Alten Testaments, dem Propheten Nathan, und steigt über Johannes Chrysostomus, Donatus, Rhabanus [sic] Maurus und Joachim von Fiore auf zu Bonaventura selber, um sich dann mit Illuminatus, Augustinus, Hugo von St. Victor, Petrus Comestor und Petrus Hispanus wieder in die ältere Zeit zurückzuneigen. Dabei ist höchstwahrscheinlich die Gestalt zwischen Johannes Chrysostomus und Donatus, die beide ins vierte Jahrhundert gehören, Ambrosius und nicht der dem elften Jahrhundert angehörende Anselm von Canterbury“ (p.250); „Bei dem strengen Ordnungssinn Dantes ist es so gut wie ausgeschlossen, daß er zwischen die Gestalten des vierten Jahrhunderts den dem elften Jahrhundert angehörigen Anselm von Canterbury gestellt hätte. Prompt [...] nimmt deshalb an, daß hier Ambrosius stehen müsse, der mit dem gleichen Buchstaben beginnt, in der Schreibung ähnlich erscheint und sonst in der G[öttlichen] K[omödie] fehlen würde“ (p.252). Davon abgesehen, daß AMBROSIIUS mit etwas weniger phantastischen Gründen bereits für den (von GMELIN als LACTANTIUS gedeuteten) „avvocato de’ tempi cristiani“ in der ersten Gruppe in Anschlag gebracht werden kann (s.o. Anm. 114) und er andernfalls lediglich mit zwei der drei übrigen lateinischen Kirchenväter im engeren Sinn (mit HIERONYMUS und GREGOR) das Schicksal teilen würde, dem Jenseitsbesucher im *Paradiso* nicht ausdrücklich persönlich begegnet zu sein (im Unterschied zu ihnen in der *Commedia* aber auch sonst nicht erwähnt zu sein), steht der Deutung <sup>o</sup>GMELINS vor allem die damit unvereinbare zeitliche Zugehörigkeit von PETRUS HISPANUS entgegen: denn wenngleich richtig sein mag, daß sich der Beginn der Aufzählung von BONAVENTURA über die beiden Franziskusschüler vom 13. Jh. zu HUGO VON ST. VIKTOR und PETRUS COMESTOR ins 12. Jh. ‘zurückneigt’, so wird doch diese zeitliche Richtung dann wieder durch Dantes Zeitgenossen PETRUS HISPANUS, über dessen Lebensdaten Dante schon aufgrund von dessen Papat nicht völlig im Unklaren gewesen sein kann, unterbrochen, ehe sie sich mit der Erwähnung Nathans wieder fortsetzt. Der ‘strenge Ordnungssinn’ Dantes hat es in der zweiten Zwölfergruppe also ersichtlich nicht darauf angelegt, einen von Nathan bis zu JOACHIM und BONAVENTURA chronologisch aufsteigenden und dann von BONAVENTURA bis Nathan wieder chronologisch absteigenden Kreis zu präsentieren, so daß man auch den „Anselmo“ weiterhin ohne Bedenken als ANSELM VON CANTERBURY gelten lassen kann.

<sup>194</sup> Vgl. MEYER/SUNTRUP 1987, Art. «Sieben», col. 519, ibd. Art. «Acht», col. 572s.

<sup>195</sup> GREGOR DER GROSSE, *In librum primum Regum*, VI, 108s., CCSL 144, p.610s., vgl. VI, 84, p.596s.

Taufe Christi durch Johannes den Täufer präfiguriert<sup>196</sup>. Und Hrabanus sieht in seinem Kommentar zu den Büchern der Könige (wo er anders als im Kommentar zu den Büchern Paralipomena Nathan ebenfalls noch nicht unter die Söhne Isais einreicht) in den sieben älteren Söhnen das zeitliche ‘sacerdotium et regnum’ der Juden, das verworfen wird zugunsten des in David präfigurierten, ewigen ‘sacerdotium et regnum’ Christi<sup>197</sup>. In den acht letzten Weisheitslehrern von Dantes erster Gruppe scheinen diese Verhältnisse zwar genau invertiert, da die Vorstellung von Salomon, dem ältesten, zu Siger, dem jüngsten, führt. Und auch die Repräsentation der beiden Zeitalter erscheint invertiert, da mit Salomon ein einziger Repräsentant der alttestamentlichen Zeit sieben Repräsentanten der christlichen Zeit gegenübersteht. Aber gerade diese Umkehrung der Verhältnisse wäre doch nicht unbedingt abwegig im Hinblick auf diejenige Inversion, durch die Gott dem jüngsten und achten Sohn (und in David präfigurativ zugleich dem eigenen Sohn Jesus Christus) den Vorzug gab vor den sieben älteren Brüdern, die Isai für vorrangig würdig befunden hatte. Dante hätte in diesem Fall der Figuration der biblischen Zwölfergruppen (Apostel, Stämme) zugleich eine Figuration der acht ‘Söhne’ Isais und damit ein Thema integriert, das zuvor in der Exegese der biblischen Zwölfzahl keine Rolle gespielt zu haben scheint.

Als Deutungsmöglichkeiten für Nathan in der zweiten Gruppe haben sich also mögliche Bezüge zu den ‘zwölf Propheten’ (in einem allgemeinen, nicht speziell auf die ‘zwölf kleineren Propheten’ abgestellten Sinn), zu den zwölf Stämmen Israels speziell in der moralischen Deutung Richards von Sankt Viktor (aber unter Vernachlässigung der genealogischen Stammeszugehörigkeit Nathans), und zu den sieben ‘Söhnen’ Isais bei der ersten Salbung Davids ergeben. Allerdings fragt sich, ob die beiden letzteren Deutungen sich einander nicht ausschließen, d.h. ob Nathan wirklich einerseits unter Vernachlässigung seiner genauen Stammeszugehörigkeit zumindest moralisch dem Stamm Zabulon und dem ‘odium vitiorum’ zugeordnet, und andererseits zugleich doch wieder unter genauer Berücksichtigung seiner in der Tradition von Pseudo-Hieronymus angenommenen genealogischen Herkunft den ‘Söhnen’ Isais (und damit dem Stamm Juda) zugezählt werden darf. Die Deutung der zweiten Gruppe hat insofern noch keinen klaren Befund erbracht, und dies ist zu bedenken, wenn im folgenden diese zweite Gruppe trotzdem jeweils tabellarisch mit der vorerst nicht gesicherten Zuordnung zu den zwölf Stämmen (speziell Joachim  $\approx$  Dan und Nathan  $\approx$  Zabulon) angeführt wird.

Mit der Exegese der Zwölfzahl traditionell eng verbunden sind noch einige weitere Duodenare, die als Bezugsthemen für Dantes Weisheitslehrer je-

<sup>196</sup> BEDA, *In primam partem Samuhelis*, III, xvi, 9-13, CCSL 119, p.139-141, vgl. xvii, 12-13, p.149s.

<sup>197</sup> HRABANUS MAURUS, *Commentaria in libros Regum*, I, xvi, PL 109,49

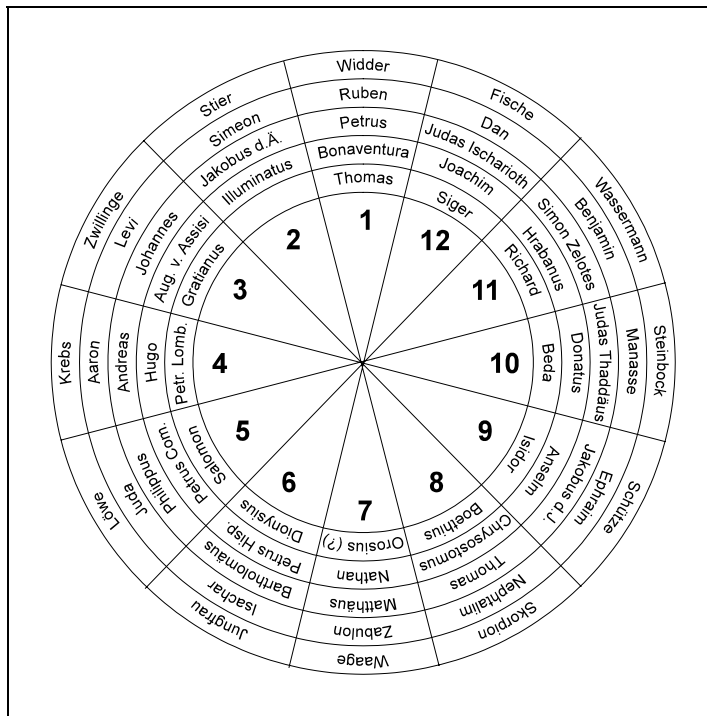
weils durch mehr oder minder beiläufige Aussagen, Umschreibungen und Vergleiche des Textes nahegelegt werden. So wird zu Beginn des 10. Gesangs der Leser aufgefordert, den Blick zu den Himmelssphären zu erheben und dort das oblique Verhältnis zwischen der Ekliptik einerseits – d.h. der in die zwölf Tierkreiszeichen des Zodiak eingeteilten Bahn der Planeten einschließlich Sonne und Mond („l’oblico cerchio che i pianeti porta“ *Pd* 10,14, „la strada lor [torta]“ *Pd* 10,16) – und dem Himmelsäquator andererseits zu bewundern als eine für den menschlichen Betrachter scheinbar ‘schiefe’, in Wahrheit aber von weiser Voraussicht geschaffene, nämlich für die Temperierung der bewohnten Erde notwendige Einrichtung, ohne die sowohl die Gaben des Himmels nutzlos vergeudet als auch die Lebewesen auf der Erde dem Tod verfallen wären<sup>198</sup>. Da somit im Eingang des 10. Gesangs auf der Ebene des Litteralsinns der Zodiak thematisiert wird – und zwar als ein scheinbarer Kompositionsfehler der göttlichen Schöpfung, so könnte man sagen, der ebenso wie die Erwählung des Judas zunächst Zweifel und dann tiefere Einsicht in die Weisheit der göttlichen Vorsehung hervorrufen kann –, und da die Lichtseelen der Weisheitslehrer im weiteren dann mehrfach als „stelle“ metaphorisiert und mit Sternzeichen („segni in cielo“) verglichen werden<sup>199</sup>, liegt die Schlußfolgerung auf der Hand, daß Dante sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Sternenähnlichkeit, ihrer Zwölfzahl und ihrer kreisförmigen Anordnung mit den ‘duodecim signa’ des Zodiak analogisiert, und zwar eben darum (oder wenigstens unter anderem darum), weil auch diese ‘duodecim signa’ traditionell als Figur der zwölf Apostel Christi, in der jüdisch-hellenischen und daran anknüpfenden patristischen Exegese in Verbindung mit den zwölf Edelsteinen im Brustschild des Hohepriesters (*Ex* 28,17ss., *Ex* 39,10ss.) auch als Figur der zwölf Stämme Israels, gedeutet wurden<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> *Pd* 10,1ss. (vgl. *Cv* III, v, 8ss.), siehe dazu die Parallelen aus RISTORO D’AREZZO bei E. MOORE, *Dante and Ristoro d’Arezzo*, in: MOORE 1896, p.358-370, hier p.360 (§ 5), und die Vermutungen über eine Anknüpfung an BOETHIUS (*Cons.* IV, m. vi, 40-43) bei F. TATEO, Art. «Boezio, Severino», *ED* I (1970), p.654-658, hier p.655a.

<sup>199</sup> Vgl. „quelli ardenti soli / si fuor girati intorno a noi tre volte / come stelle vicine a’ fermi poli“ (*Pd* 10,77, Hervorh. von mir), „si mosse voce [sc. Bonaventura] / che l’ago a la stella parer mi fece in volgermi al suo dove“ (*Pd* 12,30), ferner *Pd* 13,1ss. die Aufforderung an den Leser, sich die „constellazione e [...] doppia danza“ (*Pd* 13,20) der vierundzwanzig Lichtseelen vorzustellen als eine Konstellation von vierundzwanzig Sternen (gebildet als 15+7+2 aus „quindici stelle [...] ’n diverse plage“ *Pd* 13,4, den sieben Sternen des großen „carro“ *Pd* 13,7 und zwei Sternen aus der „bocca“ *Pd* 13,10 des als Füllhorn gedeuteten kleinen Wagens), die sich in zwei „segni in cielo“ (*Pd* 13,13) aufteilen und ineinander kreisen (dazu MARTINEZ 1991). Vgl. außerdem den Sternenvergleich *Pd* 14,70ss., der sich jedoch nicht mehr auf die beiden ersten Gruppen der Weisheitslehrer, sondern auf die Erscheinung weiterer Lichtseelen am Ende der Begegnung bezieht (s.u. Anm. 202).

<sup>200</sup> Vgl. PIPER 1851, p.276-310, hier zur Auslegung auf die Apostel p.292s., vgl. auch p.305s.; DANIELLOU 1959, LUBAC II/2 (1964), p.24, FRECCERO 1968; HOLL 1972; MEYER/SUNTRUP 1987, col. 625, § B.I.6. Als einen Reflex auf diese Tradition hat man es anscheinend zu deuten, daß Dante im Fixsternhimmel bei der Begegnung mit dem Apostel Johannes dessen Erscheinung kontrastierend dem





Für die tabellarische Wiedergabe wurde hier diesmal eine kreisförmige Darstellung gewählt, welche die Zählung in der traditionell üblichen Weise mit dem Frühlingszeichen Widder beginnt – d.h. zugleich mit demjenigen Zeichen, in dem sich, wie zu Beginn des 10. Gesangs ebenfalls hervorgehoben wird, die Sonne und der Jenseitsbesucher zum Zeitpunkt des erzählten Geschehens befinden (*Pd* 10,28 ss.) –, und die nachfolgenden

Sternbild des Krebses vergleicht, und zwar mit der Aussage, daß es im Winter einen durchgängig taghellen Monat gäbe, wenn der Krebs auch nur einen Stern („un cristallo“) von der Leuchtkraft der Lichtseele dieses Apostels besäße (*Pd* 25,100ss.). Die Kommentatoren dieses Vergleiches pflegen zwar den astronomischen Sachverhalt zu erläutern, nicht aber auch zu erklären, warum Dante gerade der Krebs zum Vergleich für Johannes heranzieht, wenn sie den Vergleich nicht sogar als unangemessen und der ‘vera poesia’ abträglich qualifizieren (MOMIGLIANO 1945, t. III, p.772 ad loc.). Johannes steht speziell in den Apostelkatalogen von Matthäus und Lukas jeweils an vierter Stelle (bei Markus und in der Apostelgeschichte dagegen an dritter), wie auch der Krebs das vierte Zeichen im Tierkreis ist, doch ist diese positionelle Parallele für Dante hier wohl nicht der Grund für seine Vergleichswahl, da es ihm in dieser Episode sonst in jeder Hinsicht auf Johannes als den dritten Apostel und Vertreter der dritten theologischen Tugend ankommt. Die richtige Erklärung ist darum wohl eine andere. Der Vergleich meint den Krebs als Gestirn am Nachthimmel und bezieht sich darum konkret auf diejenige winterliche Jahreszeit, in der die Sonne im diametral gegenüberliegenden Zeichen des Steinbocks steht (21.12.-21.1. nach der im Dantekommentar üblichen Berechnungsweise, 18.12.-18.1. nach der von VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum naturale*, lib. XV, cap. xxxiv, Douais 1624, col. 1113 angegebenen Berechnungsweise „secundum ecclesiam“, wonach der Eintritt der Sonne in ein neues Tierkreiszeichen jeweils auf den 15. Tag der Kalenden anzusetzen ist). Das ist zum einen diejenige Zeit, in die mit dem Wintersolstium die längste Nacht des Jahres fällt, was diese dunkelste Zeit des Jahres für die Erzielung einer größtmöglichen Kontrastwirkung der Hyperbel sicherlich empfiehlt; aber es ist zugleich auch diejenige Zeit, in die das Fest des Apostels Johannes (27.12.) fällt, und dies dürfte hier der eigentliche Grund für die Vergleichswahl sein.

Zeichen in der gleichfalls traditionell üblichen Weise gegen den Uhrzeigersinn (d.h. von rechts nach links, gemäß ihrer Erscheinungsweise für den nach Süden blickenden Betrachter in der nördlichen Hemisphäre) anordnet<sup>201</sup>. Diese Richtung der Anordnung stimmt in besonderer Weise mit den Gegebenheiten der ersten Gruppe von Weisheitslehrern überein, weil auch diese aus der Perspektive des Jenseitsbesuchers, der im Zentrum des über ihm schwebenden Kreises steht, gegen den Uhrzeigersinn angeordnet sind. Denn Thomas von Aquin lokalisiert bei seiner Vorstellung des zweiten (Albertus Magnus) diesen ausdrücklich zu seiner Rechten (*Pd* 10,97). Ob ebenso auch die Lichtseelen der zweiten Gruppe angeordnet vorzustellen sind, geht aus dem Text zwar nicht eindeutig hervor, ist aber anzunehmen, da dort andernfalls Joachim ( $\approx$  Judas  $\approx$  Dan?) nicht mit Siger ( $\approx$  Judas Ischarioth  $\approx$  Dan), sondern mit Albertus Magnus ( $\approx$  Jakobus d.Ä.?  $\approx$  Simeon?) gleichauf stünde.

In einer in den letzten Jahrzehnten häufig zitierten und mehrfach wieder abgedruckten, in den Standardkommentaren aber nicht ausgewerteten Lektüre des 10. *Paradiso*-Gesangs hat bereits Freccero (1968) die Analogie zwischen Weisheitslehrern, Aposteln und Tierkreiszeichen in den Mittelpunkt seiner Deutung gestellt<sup>202</sup>, hierbei aber ausdrücklich auf eine Behandlung des Aufbaus von Dantes Personengruppen verzichtet<sup>203</sup>, da es ihm speziell darum

---

<sup>201</sup> HOLL 1972, Abb. 1-3, gibt Beispiele für bildliche Darstellungen des Tierkreises aus antiker, früh- und hochmittelalterlicher Zeit, die jeweils die heute noch übliche Anordnung gegen den Uhrzeigersinn bieten. Ein Beispiel mit entgegengesetzter Anordnung, nämlich die Darstellung in einem der Mosaik im Boden des Johannes-Baptisteriums in Florenz, wird von FRECCERO 1968, p.230 wiedergegeben.

<sup>202</sup> FRECCERO 1968, p.227ss. und passim, vgl. auch DURLING/MARTINEZ 1990, p.232ss. Ein beiläufiger Hinweis auf die Parallele zwischen Dantes Weisheitslehrern und dem Zodiak – aber ohne Einbeziehung des Apostelthemas – findet sich auch schon bei NARDI 1956, p.169 („I sapienti invece cui brillò la luce della fede in Cristo, passo o passuro, si mostrano a Dante qui, in questo cielo del sole, disposti in triplice [sic!] cerchio concentrico, di dodici fulgide stelle ciascuno, quasi a formare altrettante costellazioni dello zodiaco spirituale“), der der Zwölfzahl in *Pd* 10 und *Pd* 12 ansonsten keine weitere Beachtung schenkt, ähnlich dann auch wieder DRONKE 1986c, der noch ohne Kenntnis der Arbeit FRECCEROS und wie NARDI ohne Berücksichtigung des Apostelthemas zu den Aussagen über das Verhältnis von Ekliptik und Himmelsäquator schreibt: „the relation between two real (though invisible) circles in the heavens leads forward to that between two metaphoric circles – who are saints as well as suns – in Dante’s solar heaven“ (p.87). Daß NARDI an der zitierten Stelle nicht von einem ‘duplice’, sondern von einem „triplice cerchio concentrico“ spricht, dürfte motiviert sein durch *Pd* 14,67-75, wo gesagt wird, daß dem Jenseitsbesucher am Ende der Begegnung noch ein weiterer Kreis von Lichtseelen („novelle sussistenze“ *Pd* 14,73) erscheint, der die Kreise der beiden Zwölfergruppen umschließt („fare un giro / di fuor da l’altre due circonferenze“ *Pd* 14,74-75), ohne daß aber die Zahl der Seelen in dieser dritten Gruppe oder ihre geschichtlichen Namen im Text noch explizit benannt werden. Da die Leuchtkraft dieser dritten Gruppe mit derjenigen, die von den beiden ersten gemeinsam ausgeht, gleichgestellt wird („Ed ecco intorno, di chiarezza pari, / nascere un lustro sopra quel che v’era“ *Pd* 14,67-68), ist fraglich, ob es sich erneut um genau zwölf (dann doppelt hell erstrahlende) Lichtseelen handelt, wie NARDI anzunehmen scheint.

<sup>203</sup> FRECCERO 1968, p.312 n.24 erklärt: „It is not my intention in this essay to discuss the propriety or the rationale of the ordering or selection of the characters in this representation“, schließt sich aber nichtsdestoweniger einer der herkömmlichen Distinktionen der beiden Gruppen von Weisheitslehrern an, wenn er die Personen der ersten Gruppe als „intellectuals who shone with ‘cherubic splendor’“

ging, nicht die feste Anordnung, sondern den als kreisende (in beiden Gruppen möglicherweise auch in gegenläufiger Richtung kreisende) Bewegung dieser Anordnung sich vollziehenden ‘Tanz’ der Weisheitslehrer vor dem Hintergrund der von ihm in den apokryphen Akten des Johannes belegten Vorstellung vom ‘Tanz’ der Apostel und Tierkreiszeichen zu deuten und diesen Tanz auch noch in den Zusammenhang weiterer platonischer und christlicher Deutungen der Himmelsbewegungen einzuordnen. Daß gleichwohl der Aufbau der Personengruppen auch in Hinsicht auf deren zodiakalen Sinn nicht vernachlässigt werden darf, zeigt sich jedoch bereits daran, daß dank der Positionierung Salomons als „quinta luce“ die Figuration der zwölf Stämme mit der Figuration der Tierkreiszeichen in besonderer Weise harmoniert: denn dem von Salomon repräsentierten Stamm Juda wurde traditionell, aufgrund der Tiersymbolik des Jakobsegens („catulus leonis Iuda“ *Gn* 49,9, cf. *Apc* 5,5, bei Dante *Ep* 5,4), das Sinnbild des Löwen zugewiesen, und auch im Tierkreis tritt als fünftes Zeichen der Löwe auf. Daß zwischen dem heidnisch (nach dem von Herkules besieigten Löwen von Nemea)<sup>204</sup> benannten Zeichen im Tierkreis und dem Löwen von Juda eine Verbindung hergestellt wurde, läßt sich in der christlichen Tradition – der die jüdische möglicherweise auch in diesem Punkt bereits vorausgegangen war<sup>205</sup> – auch in älterer Zeit bereits belegen<sup>206</sup>, nämlich in einem Corpus der Predigten, die dem hl. Zeno († vor

---

und die der zweiten Gruppe als „lovers who burned with ‘seraphic ardor’“ qualifiziert und daraus weitere Schlußfolgerungen über die von ihm als gegenläufig aufgefaßte Bewegungsrichtung der beiden Personenkreise und ihre Beziehung zur Trinität ableiten will (p.243).

<sup>204</sup> MANILIUS, *Astronomica*, I, 32, ed. FELS 1990, p.100, dazu p.422 (zu I, 266); ISIDOR, *Etym.* III, lxxi, 27

<sup>205</sup> Die mir bekannten Belege – nämlich die von DANÉLOU 1959, p.19s. zitierte Auslegung aus PHILON (*Quaestiones in Exodum*, II, 114), das Referat von HIERONYMUS, *Epistula* LXIV, 18, *CSEL* 54, p.605-609, außerdem THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, Ia-IIae, qu. 102, art. 5, resp., ad 10<sup>m</sup> (ed. BUSA 1980, t. II, p.499a) – lassen nicht erkennen, ob und wie in der jüdischen Exegese bei der Auslegung der zwölf Steine im Brustschild des Hohepriesters die Beziehung zwischen den Tierkreiszeichen und den Stämmen Israels auch an konkreten sachlichen Analogien zwischen den einzelnen Elementen festgemacht wurde.

<sup>206</sup> Auch PIPER 1851, p.299-301 referiert nach dem Kalender einer Handschrift des 12. Jh. aus Zwiefalten eine Zuordnung der Tierkreiszeichen zu Personen und Ereignissen der biblischen Geschichte, die dem Typ nach seit dem Ende des 9. Jh. belegt sein soll und auch einzelne Übereinstimmungen mit der Taufpredigt ZENOS aufweist (s.u. Anm. 208), aber für den Löwen eine andere Deutung bietet. Laut PIPER finden sich dort beginnend mit dem Wassermann die folgenden Zuordnungen: *Wassermann* ≈ Johannes der Täufer und Taufe Jesu im Jordan; *Fische* ≈ Jonas’ Walfisch; *Widder* ≈ Widder Abrahams; *Stier* ≈ Jakob kämpft ‘wie ein Stier’ mit dem Engel; *Zwillinge* ≈ Adam und Eva als „duo in carne una“ (*Gn* 2,24); *Krebs* ≈ Hiob bedeckt von Geschwüren; *Löwe* ≈ Daniel in der Löwengrube; *Jungfrau* ≈ Maria; *Waage* ≈ Verrat des Judas „der den Preis des Erlösers sich zuwägen läßt“ (PIPER); *Skorpion* ≈ Pharao „der durch seine Begierde im rothen Meer unterging“ (PIPER); *Schütze* ≈ David im Kampf gegen Goliath; *Steinbock* ≈ Esau Jagdlust und Vergnügen an den Böcklein als Grund für den Verlust des Segens. Die übrigen von PIPER angeführten Zuordnungen entstammen jeweils erst Werken des 17. Jh. (p.305s.).

380), Bischof und Schutzpatron von Verona, zugeschrieben werden und vorwiegend in Verona gelesen und abgeschrieben wurden<sup>207</sup>. Darunter befindet sich eine Taufpredigt, in der der Prediger den Neophyten die ‘secreta’ ihres ‘horoscopus sacrus’ enthüllt, indem er in der üblichen Weise beginnend mit dem Widder – der zugleich das Zeichen der Osterzeit ist, in der die Taufe und damit die ‘Geburt’ (‘ortus spiritualis’) der Getauften im Schoß der Kirche stattfand – die Tierkreiszeichen nacheinander im Hinblick auf das Heilswerk Christi auslegt und hierbei dann den *Widder* kontrastiv dem Lamm (das mit seiner Wolle die Nacktheit der Täuflinge kleidet und mit seiner Milch ihren Durst stillt), den hochmütigen *Stier* kontrastiv dem Kalb (Symbol des Selbstopfers Christi), die *Zwillinge* den beiden Testamenten (als Warnung vor den im *Krebs* signifizierten Sünden), den *Löwen* dem ‘catulus leonis’ des Stammes Juda (gedeutet in allegorisch-typologischer Auslegung der Prophezeiung Jakobs als Figur des gestorbenen und auferstandenen Christus), die *Jungfrau* der Gottesmutter, die *Waage* der von ihrem Sohn gebrachten Gerechtigkeit, den *Skorpion* der von ihr zertretenen Schlange der Sünde, den todbringenden *Schützen* und den wilden *Steinbock* dem Teufel, den *Wassermann* dem das Wasser des Lebens spendenden ‘Aquarius noster’ und die beiden *Fische* den beiden im ‘aqua baptismatis’ vereinten Völkern der Juden und Heiden analogisiert<sup>208</sup>.

<sup>207</sup> Zur Echtheitsfrage und Rezeption siehe die Einleitung von B. LÖFSTEDT, *CCSL* 22, p.\*1ss., p.\*11s.

<sup>208</sup> ZENO VON VERONA, *Tractatus*, I, 38: ‘De duodecim signis ad neophytos’: „(2.) [...] Sicut parvulis morem geram sacrique horoscopi pandam tota breuitate secreta. (3.) Igitur fratres, genesis talis est uestra. Primus uos, qui in se credentem reprobatur nullum, non Aries sed agnus excepit, qui uestram nuditatem uelleris sui niueo candore uestiuit, qui suum lacte beatum uagitu hiantibus uestris labris indulgenter infundit. Idem non tumidus ceruice, non toruus fronte, non minax cornu Taurus, sed optimus, dulcis, blandus ac mitis uos admonet uitululus, ut nulla ullo in opere captantes auguria, eius sine malitia succedentes iugo terramque uestrae carnis domondo fecundantes laetam diuinorum seminum messum caelestibus horreis inferratis. (4.) Et admonet prosequentibus Geminis, id est duobus salutare canentibus testamentis, ut principaliter idolatriam, inpudicitiam auaritamque fugiatis, quae est incurabilis Cancer. Leo atque noster, sicut Genesis protestatur, *leonis* est *catulus*, cuius ista pia sacramenta celebramus, qui ad hoc *recubans obdormiuit* [cf. *Gn* 49,9], ut uinceret mortem, ad hoc euigilauit, ut beatae resurrectionis suae in nos munus immortalitatis conferret. (5.) Quem competenter sequitur Virgo praenuntians Libram, ut nosceremus per filium dei, qui incarnatus processit ex uirgine, aequitatem iustitiamque terris inlatam. Quam qui constanter tenuerit ac fideliter ministrauerit, non dicam Scorpionem, sed, sicut dominus ait in euangelio, omnes omnino serpentes inlaesa planta calcabit [cf. *Lc* 10,19]. (6) Sed nec ipsum quoque diabolum, qui uere est acerrimus Sagittarius, formidabit umquam, uariis atque igneis sagittis armatus, totius humani generis omni momento corda destringens; propter quod sic Paulus apostolus ait: *Induite uos armaturam dei, ut possitis uos constare aduersus nequitias diaboli accepto scuto fidei, per quod poteritis omnes sagittas illius mali, quae sunt igne plenae, extinguere* [Eph 6,11/16]. Is enim infelicibus nonnumquam inmittit Capricornum uultu deformem, qui cornu exsiliens, labra liuentia spumantibus uenis ebulliens palpitante ruina captiui tota miserabiliter per membra desaeuit. Alios amentes, alios furiosos, alios homicidas, alios adulteros, alios sacrilegos, alios auaritia efficit caecos. (7.) Longum est ire per singula: uarias atque innumerabiles *nocendi artes* [VERG. *Aen.* 7,338] habet, sed has omnes salutari profluens amne non magno opere noster Aquarius delere consueuit. quem necessario uno sequuntur duo

Dante muß diese Predigt nicht gekannt haben, auch wenn in Verona für ihn vielleicht die Möglichkeit bestand, damit bekannt zu werden. Aber ihrer Deutungshaltung scheint er doch jedenfalls nahe zu stehen, nicht nur aufgrund der positionellen Entsprechung zwischen Salomon/Juda und dem Tierkreiszeichen des Löwen, sondern auch darum, weil in der ersten Gruppe Thomas von Aquin ( $\approx$  Widder) sich als eines der ‘Lämmer’ aus der Herde des hl. Dominikus bezeichnet (*Pd* 10,94ss.), und weil in derselben Gruppe der Waage, dem traditionellen Symbol der wägenden Gerechtigkeit (‘aequitas’), nicht zwar der Begründer der kanonischen Rechtswissenschaft Gratianus, aber doch zumindest der in seiner geschichtlichen Deutung nicht ganz sichere „a v v o c a t o de’ tempi cristiani“ (Orosius ?) korrespondiert.

Wenn im Eingang des 10. Gesangs ferner die Bedeutung der Sonne für die Messung der Zeit hervorgehoben wird<sup>209</sup>, wenn die Sonne dann von Beatrice bei der Ankunft im Sonnenhimmel explizit auch in ihrer Bedeutung als Figur der göttlichen Gnade angesprochen wird<sup>210</sup>, und wenn im Schluß des Gesangs zuletzt die Freudengesänge und Kreistänze der zwölf Lichtseelen mit dem „tin tin“ und Kreisen des Räderwerkes einer Uhr verglichen werden, die bei Tagesanbruch die Kirche als die ‘Braut’ Christi und den Gläubigen zu deren ‘Bräutigam’ ruft<sup>211</sup>, dann darf man sich vor dem Hintergrund der Bezüge zu den Aposteln Christi wohl berechtigt sehen, diese Lichtseelen – wie bereits Freccero (1968) und jeweils ohne Berücksichtigung des Apostelthemas auch schon Prompt (1892) und neuerdings wieder Agno (1982) vorgeschlagen haben – zugleich als Figur der ‘duodecim horae diei’ zu sehen bzw., unter Einbeziehung der zweiten Gruppe, als Figur der vierundzwanzig Stunden von Tag und Nacht<sup>212</sup>, gemäß einer Auslegungstradition, deren Fortdauer sich in

---

Pisces in signo, id est duo ex Iudaeis et gentibus populi baptismatis aqua uiuentes, in unum populum Christi uno signa signati.“ (*CCSL* 22, p.105s., Quellenhinweise von mir nach LÖFSTEDT eingefügt).

<sup>209</sup> „Lo ministro maggior de la natura, / che del ciel lo mondo imprenta / e col suo lume il tempo ne misura“ (*Pd* 10,28-30)

<sup>210</sup> „Ringrazia, / ringrazia il Sol de li angeli, ch’a questo / sensibil t’ha levato per sua grazia“ (*Pd* 10,52-54)

<sup>211</sup> Vgl. *Pd* 10,139-148; der Uhrenvergleich wird bezeichnenderweise noch einmal aufgegriffen in der Beschreibung der Lichtseelen der Apostel im Fixsternhimmel (*Pd* 24,13-15).

<sup>212</sup> Vgl. FRECCERO 1968, p.231s. Eine Beziehung zu den 24 Stunden vermutet auch bereits PROMPT 1892 (bes.. p.132, p.137 und Tabelle p.123, später zweifelnd zitiert von GMELIN 1957, p.250: „Prompt geht sogar soweit, daß er die 24 Weisen mit den 24 Stunden des Tages und der Nacht in Zusammenhang bringen möchte“), der auch eine genaue Zuordnung der einzelnen Stunden vornimmt (und zwar kurioserweise beginnend bei Siger  $\approx$  1. Stunde, THOMAS  $\approx$  2. Stunde etc.), aber das Thema der Apostel Christi und deren traditionelle Beziehung auf die Stunden nicht einbezieht und im übrigen die abwegige (aber von GMELIN 1957 akzeptierte) These vertritt, daß „Anselmo“ *Pd* 12,137 eine Verlesung von ‘Ambrogio’ sei (s.o. Anm. 193). Aufgrund einer Analyse des Uhrenvergleichs und der Verse *Pd* 13,17-18 „... girarsi per maniera / che l’uno andasse al primo e l’altro al poi“ einerseits im Kontext der aristotelischen Definition der Zeit als „«numero di movimento secondo prima e poi» e

manchen Gegenden noch heute in der Ausschmückung des Ziffernfeldes der Kirchturmuhre mit Figurinen der zwölf Apostel bekundet, und die Hrabanus Maurus speziell in bezug auf den Lichttag in der folgenden Weise formuliert<sup>213</sup>:

„... sicut dies duodecim horis ab ortu solis usque ad occasum volvitur, ita dies verus Christus per duodecim apostolos suos ad inchoationem rectae conversationis, quod per ortum solis intelligitur, suos illustrat fideles; in qua qui usque ad occasum, id est, usque ad finem vitae perseveraverit, in aeternum salvus erit.“

«numero di movimento celestiale» (Cv IV, ii, 6) und andererseits vor dem Hintergrund der technischen Beschaffenheit zeitgenössischer Horologien vertritt dann auch AGENO 1982 die Auffassung: „Naturalmente qui [d.h. in *Pd* 10,139-148, O.L.] è sottintesa una corrispondenza fra le dodici ore del giorno, in particolare le ore «equali» (cfr. *Conv.* III vi 2-3) e i dodici beati che costituiscono il cerchio; e certo il paragone con l'orologio è stato suggerito da tale corrispondenza: tanto più che negli antichi orologi girava il disco su cui erano segnate le ore, mentre fisso era l'indice che via via le segnava“ (p.101), „Che Dante nel canto XIII del *Paradiso* (vv.1-21), dove considera ventiquattro stelle (beati) raggruppate in due corone di dodici, abbia presente le ore, è dunque sicuro“ (p.104), wobei sie dann, gestützt auf die Annahme, daß beide Gruppen in entgegengesetzter Richtung kreisen (gemäß nicht unstrittiger Deutung von *Pd* 13,17s.), eine besondere Beziehung zu den beiden Ziffernskalen des Noktolabiums vermutet (p.105). Beide Uhrenvergleiche in *Pd* 10,139ss. und *Pd* 24,13ss. untersucht MOEVS 1997 im Kontext von Dantes jeweiliger Thematisierung von 'Syllogismen' (*Pd* 10,138, *Pd* 11,2, *Pd* 24,77, *Pd* 24,94) sowie vor dem Hintergrund des in beiden Episoden jeweils thematischen Bedingsverhältnisses von Vernunft und Glaube und deutet hierbei dann die Beschreibung des Uhrwerks selbst als implizite Analogie zur gedanklichen Struktur des Syllogismus: „the intermeshing gears of the clock might be the premises of the syllogism interconnecting through the middle term that the premises have in common; the force of persuasion, or *vis consequentiae*, could be the force communicated from gear to gear, that *l'una parte e l'altra tira e urge*, where the two parts pushed and pulled might be the extreme terms, the other two terms of the premises. The conclusion of this syllogism would be the awakeneing of faith, the awakening of intellect to its own divine reality“ (p.5, vgl. p.8).

<sup>213</sup> HRABANUS MAURUS, *De universo*, IV, 1, *PL* 111, 73, vgl. DANIELOU 1959, p.14ss., MEYER/SUNTRUP 1987, art. «Zwölf», col.621, col. 639 (zu *Io* 11,9), col. 666 (zur liturgischen Deutung der vierundzwanzig Stunden von Tag und Nacht) u.ö., ibd. art. «24», col. 679-684. Auf einen liturgischen Kontext verweist möglicherweise Dantes Vergleichung der Weisheitslehrer der ersten Gruppe mit 'Kerzen' auf 'Kerzenleuchtern' („Poi che ciascuno fu tornato ne lo / punto del cerchio in che avanti s'era, / fermossi, come a candelier candelo“ *Pd* 11,13-15, vgl. „il lume di quel cero“ *Pd* 10,115 über DIONYSIUS), was an das Anzünden – bzw. in der Karzeit Auslöschten – einer entsprechenden Zahl von Kerzen zur Verehrung der Apostel denken lassen könnte, von HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, II, 87, *PL* 172,665-666, der für die Nachtwachen der Karzeit das stundenweise Auslöschten von zweimal zwölf Leuchtern beschreibt, gedeutet als Ausdruck des Mitleidens mit den Aposteln und zugleich bezogen auf die Zahl der Stunden von Tag und Nacht. Siehe zu Dantes Vergleich außerdem M. BAMBECK 1979, p.74-82 (Kap. X: *Leuchte und Leuchter* (11,13-15)), der eine Vielzahl von exegetischen und sonstigen Belegen anführt dafür, daß die Verkündiger der Lehre Gottes, und so auch die Patriarchen und die Apostel, als 'luminaria' oder 'lucernae' (bei Bezugnahmen auf das Scheffelgleichnis auch als 'lucernae super candelabrum positae', vgl. *Mt* 5,15 und Parall.) bezeichnet wurden, aber auf die Zahl von Dantes Weisheitslehrern nicht näher eingeht und deshalb in der Masse der angehäuften Belege die wirklich beachtenswerten nicht unbedingt schon erkennt. Zu den generellen Problemen seines methodischen Ansatzes s.u. Kap. 4., p.124ss.

Wenn ferner von den zwölf Lichtseelen der ersten Gruppe gesagt wird, daß sie um Beatrice und den Jenseitsbesucher eine „corona“ bilden („far di noi centro e di sé far corona“ *Pd* 10,64ss.), so verweist dies allem Anschein nach – wie bereits Fletcher (1921) und dann wieder Freccero (1968) bemerkt haben – auf die ‘corona duodecim stellarum’ auf dem Haupt des apokalyptischen Weibes (*Apc* 12,1)<sup>214</sup>, ganz im Einklang mit der exegetischen Deutung dieses Sternenkranzes als Figur der zwölf Apostel, welche die Ecclesia und Christus, das Haupt der Ecclesia, schmücken<sup>215</sup>.

Daß ihr Gesang wegen der Unaussprechlichkeit des Entzückens, das er auslöst, mit *E d e l s t e i n e n* in der „corte del cielo“ verglichen wird („Ne la corte del cielo, ond’io rivegno, / si trovan molte gioie care e belle / tanto che non si posson trar del regno“ *Pd* 10,70ss.), legt überdies, wie schon Gmehlin bemerkt hat<sup>216</sup>, eine Beziehung zu jenen zwölf Edelsteinen nahe, welche die mit den Namen der Apostel beschrifteten zwölf Grundsteine in der Mauer des himmlischen Jerusalem schmücken. In einer maßgeblich von Beda Venerabilis geprägten Tradition wurden diese zwölf Edelsteine ausgelegt als Figur der von den Seligen verwirklichten Tugenden<sup>217</sup>, und zwar bei Beda

<sup>214</sup> Vgl. FLETCHER 1921, p.106-113 (‘Ariadnes’s Crown and Beatrice’), FRECCERO 1968, p.231, p.233-237, letzterer wieder gefolgt von BEAL 1985, die ihrerseits aber nicht die Zwölfzahl der Weisheitslehrer bzw. ‘Sterne’ in der Krone, sondern eine Analogie des Typs ‘mulier amicta sole’ ≈ ‘ecclesia’ ≈ Beatrice in den Vordergrund stellt und den Text außerdem nicht in erster Linie anhand von Schriftquellen zur Biblexegese (abgesehen von BERENGAUDUS und HUGO VON ST. CHER, ersterer befreundlicherweise in einer anglonormannischen Versbearbeitung zitiert), sondern vor dem Hintergrund bildlicher Darstellungen des apokalyptischen Weibes interpretiert. Dantes Behandlung des Motivs weist zugleich voraus auf den ‘trionfo di Maria’ im Fixsternhimmel, vgl. *Pd* 23,94ss.

<sup>215</sup> Z.B. ALKUIN, *Commentaria in apocalypsin*, V: „Duodecim stellae quibus corona aptatur, duodecim sunt apostoli, per quos primo caput Ecclesiae, id est Christus, victoriam reportavit. Stellae autem vocantur, quia tenebras ignorantiae ratio veritatis illustrat“ (*PL* 100, 1153), GLOSSA ORDINARIA, marg. in *Apc* 12,1: „Id est .xij. apostoli quibus mundus credidit. vel in quibus mundum vicit“ (Straßburg 1480/1, t.IV, p.564); Ps.-THOMAS VON AQUIN, *Super apocalypsim* [‘Vox domini praeparantis’], cap. 12, ed. BUSA 1980, t.VII, p.766s.: „«mulier amicta sole», idest ecclesia induta sive ornata christo illuminante [...] «et in capite ejus», scilicet in christo, qui est caput ecclesiae ipsam regens et providens, in ea influens sensum fidei et motum dilectionis et operationis [...] «corona stellarum duodecim», idest nobilis victoria duodecim apostolorum, hoc est duodecim apostoli in se lucidi, et aliorum illuminativi“ (mit zusätzlicher Auslegung auch auf weitere Duodenare); weitere Belege bei MEYER/SUNTRUP 1987, col. 639s. (zu *Apc* 12,1) und col. 642 (zur alttestamentlichen Präfiguration dieser Sternenkrone in der Traumvision Josephs *Gn* 37,9), vgl. auch FLETCHER 1921, p.108s., BEAL 1985, p.78 n. 24.

<sup>216</sup> Vgl. GMEHLIN 1957, p.199

<sup>217</sup> Vgl. MEYER/SUNTRUP 1987, col. 641. Angemerkt sei, daß die zwölf Weisheitslehrer in *Pd* 10 – anders als die vier mal drei Edelsteine im Brustschild und Priesterkleid Aarons (*Ex* 28,21; *Ex* 39,14), anders auch als die durch die vier Jahreszeiten gruppierten Monate des Jahres oder die durch die vier Kardinalwinde geordneten zwölf Winde – nicht in vier Gruppen von jeweils drei Einheiten angeordnet erscheinen, sondern in drei Gruppen von jeweils vier Personen: die ersten vier Weisheitslehrer (THOMAS, ALBERTUS, GRATIANUS, PETRUS LOMBARDUS) und die letzten vier (ISIDOR, BEDA, RICHARD, SIGER) werden, ebenso wie alle zwölf Weisheitslehrer in *Pd* 12, jeweils mit ihrem Namen genannt, während SALOMON, DIONYSIUS, OROSIUS (?) und BOETHIUS jeweils ‘per antonomasiam’ umschrieben wer-

selbst speziell als Figur der Tugenden 1. ‘fides’ (Jaspis), 2. ‘spes’ (Saphyr), 3. ‘caritas’ (Chalzedon), 4. ‘fidei confessio’ (Smaragd), 5. ‘humilitas’ (Sardonyx), 6. ‘martyrum cruor’ (Sardion), 7. ‘spiritualis inter miracula praedicatio’ (Chrysolith), 8. ‘perfecta operatio’ (Beryll), 9. ‘contemplatio’ (Topaz), 10. Verkündung der ‘gloria aeterna’ durch Aufopferung der ‘praesens vita’ bei den Märtyrern (Chrysopras), 11. ‘ad alta sublevatio’ und ‘ad humana descensio’ bei den ‘doctores’ (Hyazinth), 12. ‘coelestis regni humilis memoria’ (Amethyst)<sup>218</sup>, was in bezug auf die ersten drei Steine und Tugenden damit harmonisieren würde, daß Dante, wie oben dargelegt wurde, möglicherweise auch schon im Sonnenhimmel die drei Vorzugsapostel Christi (Petrus, Jakobus d.Ä., Johannes) gemäß ihrer späteren Rolle im Fixsternhimmel den drei theologischen Tugenden (‘fides’, ‘spes’, ‘caritas’) zugeordnet hat. Und dies umso mehr, als später im Fixsternhimmel auch Petrus selber auf eine Edelstein- und zugleich Grundsteinmetapher zurückgreift, wenn er die von ihm repräsentierte ‘fides’ umschreibt als „Questa cara gioia / sopra la quale ogni virtù si fonda“ (*Pd* 24,91s.)<sup>219</sup>. Es wäre folglich, wie schon in Hinsicht auf die

den, so daß die zwölf Weisheitslehrer in *Pd* 10 nach dem Kriterium ihrer namenlichen und nicht-namenlichen Nennung als 4+4+4 geordnet scheinen (zur traditionellen Deutung der Apostelzahl aus ihren Divisoren 3 und 4 – normalerweise aber als 4 mal 3 und nicht als 3 mal 4 aufgefaßt – siehe MEYER/SUNTRUP 1987, col. 625-627, § B.II.1; als Belege für Deutungen nach dem Einteilungsprinzip 4+4+4, die jedoch m.E. Dantes Untergliederung in *Pd* 10 nicht erklären können, siehe BONAVENTURA, *Commentarius in evangelium Lucae*, cap. VI, 35-40, in: *Opera omnia*, t.VII (1895), p.143-145, der die zwölf Apostel als 4+4+4 deutet, ferner PS.-THOMAS VON AQUIN, *Super apocalypsim* [‘Vox domini praeparantis’], cap. 12, ed. BUSA 1980, t.VII, p.767b-c, der im Rückgriff auf eine Predigt BERNHARDS der ‘corona duodecim stellarum’ eine mariologische Deutung gibt). Die Edelsteine in den Grundsteinen der Mauer der Himmelsstadt werden im Bibeltext nur aufgezählt, aber nicht ausdrücklich gruppiert, doch sind sie aufgrund des quadratischen Grundrisses der Stadt (*Apc* 21,16) ebenfalls als vier mal drei Steine vorzustellen. Die Erklärung für die Anordnungsweise 4+4+4 in *Pd* 10 ist m.E. nicht in der geistlich-exegetischen, sondern in der kosmologischen Thematik des Gesangs, und dort am ehesten in Dantes Beanspruchung der Tierkreiszeichen zu suchen, vgl. z.B. VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum naturale*, lib. XV, cap. xxxvi und xxxviii, Douais 1624, col. 1114s., der mit Exzerpten aus ALBUMASAR die zwölf Tierkreiszeichen im dreifachen Cursus nach dem Schema (ABCD) + (ABCD) + (ABCD) – im Ergebnis also gemäß den Trigonomalaspekten – den vier Elementen Feuer (A: Widder, Löwe, Schütze), Erde (B: Stier, Jungfrau, Steinbock), Luft (C: Zwillinge, Waage, Wassermann) und Wasser (D: Krebs, Skorpion, Fische) zuordnet und anhand dieser Zuordnung dann den Einfluß des Tierkreises auf das Werden, Wachstum und Vergehen des irdischen Lebens beschreibt.

<sup>218</sup> BEDA VENERABILIS, *Explanatio apocalypsis*, III, 21, *PL* 93,197-203, eingearbeitet u.a. in die GLOSSA ORDINARIA, marg. in *Apc* 21,19s. (Straßburg 1480/81, t.IV, p.576)

<sup>219</sup> Daß der Vergleich des Glaubens mit einem ‘Edelstein’ und ‘Fundament’ in *Pd* 24,89s. eine Assoziation zu den Edelsteinen im Fundament des himmlischen Jerusalem nahelegt, haben bereits AUSTIN 1932 und FALLANI 1964 (ad loc.) bemerkt, ohne jedoch eigens darauf hinzuweisen, daß diese Edelsteine gemäß dem biblischen Text mit den Namen der Apostel beschriftet sind – so daß folglich dem ersten der zwölf Steine, dem Jaspis, der Name des ersten Apostels Petrus zugeordnet werden kann, der bei Dante den fraglichen Vergleich ausspricht –, und daß sie exegetisch auch als Figur der Tugenden gelten und hierbei der erste Stein die ‘fides’ figuriert, eben diejenige Tugend also, auf die Petrus hier seinen Vergleich bezieht. Man kann annehmen, daß dieser beziehungsreiche Rückgriff Dantes auf die Edelsteinsymbolik und Exegese der Himmelsstadt nicht zuletzt durch die biblische Deutung des



Apostel Christi, Stämme Israels und Tierkreiszeichen des Zodiak, ebenso auch für die ‘duodecim gemmae’ der Himmelsstadt durch Auswertung der in Frage kommenden Quellen zu prüfen, ob Dante besondere Zuordnungen zwischen seinen Weisheitslehrern und den korrespondierenden Edelsteinen vorgenommen hat:

	Pd 10	Pd 12	Mc 3,14ss.	I Par 27,16ss.	Zodiak	Apc 21,19
1	Thomas	Bonaventura	Petrus ≈ fides	Ruben	Widder	Jaspis ≈ fides
2	Albertus	Illuminatus	Jakobus ≈ spes.	Simeon	Stier	Saphyr ≈ spes
3	Gratianus	Aug. von Ass.	Joh. ≈ caritas	Levi	Zwillinge	Chalzedon ≈ caritas
4	Petrus Lomb.	Hugo	Andreas	Aaron	Krebs	Smaragd
5	Salomon	Petrus Com.	Philippus	Juda	Löwe	Sardonyx
6	Dinonysius	Petrus Hisp.	Bartholomäus	Isachar	Jungfrau	Sardion
7	Orosius (?)	Nathan	Matthäus	Zabulon	Waage	Chrysolith
8	Boethius	Joh. Chrys.	Thomas	Nephtalim	Skorpion	Beryll
9	Isidor	Anselm	Jakobus d.J.	Ephraim	Schütze	Topaz
10	Beda	Donatus	Judas Thaddäus	Manasse	Steinbock	Chrysopras
11	Richard	Hrabanus	Simon Zelotes	Benjamin	Wassermann	Hyazinth
12	Siger	Joachim	Judas Ischarioth	Dan	Fische	Amethyst

Wenn außerdem Thomas die Belehrung, die der Jenseitsbesucher von den Weisheitslehrern des Sonnenhimmels ersehnt, vergleicht mit dem Wein aus einer Trinkschale bzw. ‘Phiala’ („qual ti negasse il vin de la sua fiala / per la tua sete, in libertà non fora / se non com’acqua ch’al mar non si cala“ *Pd* 10,88-90), so signalisiert das Hapax „fiala“ vor dem Hintergrund der Zahl der (unter Einbeziehung der zweiten Gruppe) zweimal zwölf Weisheitslehrer offenbar – wie ähnlich bereits Fletcher (1921) angenommen hat – eine Analogie zu den vierundzwanzig Ältesten vor dem Gottesthron der Johannesapokalypse, „habentes singuli... fialas aureas plenas odoramentorum quae sunt orationes sanctorum“ (*Apc* 5,8), die in der Exegese unter anderem als Figur der Einheit von Patriarchen und Aposteln oder auch allgemeiner als Figur der ‘universitas doctorum ecclesiae’ gedeutet wurden<sup>220</sup>. Und ihre Bezeichnung

Namens ‘Petrus’ motiviert ist: „tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam“ (*Mt* 16,18).

<sup>220</sup> Zur Exegese der 24 Ältesten siehe MEYER/SUNTRUP 1987, art. «24», col. 679-684, wo allerdings speziell die von mir hier vernachlässigte Auslegung auf die 24 Bücher des Alten Testaments (s.u. Anm. 223), der sich Dante bekanntlich in *Pg* 29,64 anschließt, auslegungsgeschichtlich unrichtig als eine „von Isidor ausgehende Tradition“ (col. 682, § B.I. zu *Apc* 4,4, vgl. *Etym.* VI, i, 8) eingeordnet wird, während in der Danteforschung (vgl. CRISTALDI 1988, p.49) richtig der für ISIDOR selber schon maßgebende, in die Vulgatahandschriften aufgenommene Prolog des HIERONYMUS zu den Büchern der Könige (sogen. *Prologus galeatus*) als traditionsbildend angesetzt wird. Einen Bezug zwischen den Weisheitslehrern im Sonnenhimmel und den 24 Ältesten nimmt auch FLETCHER 1921, p.59-63, bereits an, der zur Stützung dieser Deutung „interpretations widely current“ aus dem Apokalypsekommentar von PS.-ALBERTUS MAGNUS anführt. Die Parallele zu den 24 Ältesten wird indirekt auch von STAEDLER 1942,

schließlich als Pflanzen oder Blüten einer Girlande, die um das Haupt Beatrices schwebt („Tu vuo’ saper di quai piante s’infiora / questa ghirlanda che ’ntorno vagheggia / la bella ch’al ciel t’avvalora“ *Pd* 10,91-93), ein Motiv, das im zwölften Gesang des *Paradiso* aufgegriffen wird durch die Bezeichnung beider Gruppen als „sempiterna rose“ (*Pd* 12,19), „due ghirlande“ (*Pd* 12,20), und „ventiquattro piante“ (*Pd* 12,96)<sup>221</sup>, gemahnt an die zwölfmaligen Früchte oder Blätter des ‘lignum vitae’ an den beiden Ufern des Lebensflusses im himmlischen Jerusalem („adferens fructus duodecim / per menses singula reddentia fructum suum / et folia ligni ad sanitatem gentium“)<sup>222</sup>, die Beda Venerabilis allegorisch-typologisch auslegt als Figur der am Kreuzesbaum Christi zum Heil der Völker erblühten Apostel, während er anagogisch die ‘Früchte’ auf die Unsterblichkeit der Seligen im Paradies und die ‘Blätter’ auf ihren ewigen Freudengesang bezieht<sup>223</sup>.

p.149, signalisiert, der *Pd* 14,62 „e l’uno e l’altro coro a dicer «Ammen»“ speziell auf *Apc* 19,4 („et ceciderunt seniores viginti quatuor et quatuor animalia / et adoraverunt Deum sedentem super thronum dicentes / amen alleluia“) beziehen zu können meint, ferner von MARZOT 1957, p.278, der seinerseits en passant die auch von mir zugrundegelegte sprachlich-motivische Parallele zwischen *Pd* 10,88 und *Apc* 5,8 notiert. Zu dem Versuch von BAMBECK 1979, das Motiv der „fiala“ *Pd* 10,88 in andere bibelexegetische Zusammenhänge einzuordnen, siehe unten Kap. Zur Identifizierung der bibelexegetischen Quellen, p.127s.

<sup>221</sup> Zur Deutung der „ventiquattro piante“ *Pd* 12,96 im frühen Dantekommentar siehe PIETRO ALIGHIERI (Red. I), p.636, der eine Verbindung zu den 24 Büchern der Bibel und damit indirekt zu den 24 Ältesten der Johannesapokalypse herstellt, und BENVENUTO DA IMOLA (Red. III), t.V, p.636, der diese Deutung ablehnt („Sed licet ista expositio videatur consona, non tamen est de mente auctoris“) und darauf insistiert, daß mit den „ventiquattro piante“ jene aus dem Samen des Glaubens entsprossenen ‘doctores’ gemeint sind, die den Jenseitsbesucher im Sonnenhimmel umgeben. Das ist zwar gewiß richtig, was zunächst den Sinn der Metapher auf der Ebene des erzählten Jenseitsgeschehens betrifft, schließt aber darum noch nicht aus, daß die Metapher dem allegorischen Interpreten die Vergleichbarkeit dieser Lehrer mit anderen ‘piante’ signalisieren soll.

<sup>222</sup> *Apc* 22,1, vgl. *Ez* 47,12 und *Pd* 18,28-30

<sup>223</sup> BEDA, *Explanatio apocalypsis*, III, PL 93,204, vgl. MEYER/SUNTRUP 1987, col.642. — Ausser der im engeren Sinn bibelexegetischen Literatur patristischer Provenienz wäre hier auch die spezifische Tradition heranzuziehen, die dieser Lebensbaum des himmlischen Paradieses in der franziskanischen Erbauungsliteratur und von dort aus in der darstellenden Kunst erhielt. Denn daß es, im Anschluß an THOMAS und den Erzähler Dante, zuletzt auch BONAVENTURA ist, der die vierundzwanzig Lichtseelen als aus dem einen ‘Samen’ des rechten Glaubens hervorgegangene „ventiquattro piante“ (*Pd* 12,96) umschreibt, nimmt sich wie eine werkbezogene Anspielung aus, in der der Autor Dante einem literarischen Vorgänger seine Referenz erweist: zu den besonders häufig gelesenen und nachgeahmten Werken BONAVENTURAS gehört dessen *Lignum vitae* (ed. in: *Opera omnia*, t.VIII (1898), p.68-87), das in 48 (12 × 4) Kapiteln Tugenden und Leistungen Christi meditiert und sich in seiner zahlhaften Struktur selber als eine Ausgestaltung des paradiesischen Lebensbaumes aus *Apc* 22,1 deutet. Die Werkstruktur versinnfältigt ein in den Handschriften variierendes ‘carmen figuratum’ (p.69, zur Gestaltung in den Handschriften ERNST 1991, p.646ss.), das die betreffenden Verse der Apokalypse der Wurzel eines Kreuzesbaumes einschreibt, welcher an seinen zwölf Zweigen jeweils eine Frucht mit dem je zentralen Thema und je vier Blätter mit den Verstütern der dieses Thema behandelnden Kapitel trägt und in einer Handschriftengruppe an den Spitzen der Zweige auch noch mit Figurinen zwölf alttestamentlicher Propheten und Patriarchen ausgeschmückt ist (vgl. bei ERNST 1991, p.647, Abb. 235, die Abbildung aus dem Howard-Psalter, Ms. Arundel 83 I, f.13r, von ca. 1300-1320, wo außerdem am Fuß des Baumes sieben weitere

Wenn es im Ergebnis also berechtigt ist, aufgrund dieser Befunde die Weisheitslehrer im Sonnenhimmel durch ihre Zahl, ihre Auswahl und Anordnung sowie durch einzelne sprachliche und rhetorische Merkmale ihrer Präsentation in eine signifikante Beziehung gesetzt zu sehen zu den zwölf Aposteln Christi, zu den zwölf Stämmen (oder Patriarchen) Israels, zu den zwölf Tierkreiszeichen, zu den zwölf (bzw. vierundzwanzig) Stunden des Tages, zu den zwölf Sternen in der Krone des apokalyptischen Weibes, zu den zwölf Edelsteinen der Himmelsstadt, zu den vierundzwanzig Ältesten vor dem Gottesthron, zu den zwölfmaligen Früchten oder Blättern des 'lignum vitae' und vielleicht auch zu den zwölf Propheten und zu den acht Söhnen Isaïs, dann besitzt Dantes *Commedia* in dieser Episode tatsächlich nicht nur einen Litteralsinn, der sich aus dem Wortlaut („per litteram“), und einen quasi-typologischen Sinn, der sich aus dem Verweisungsbezug zwischen der wörtlich geschilderten Seligkeit der Weisheitslehrer im Jenseits (den „significata per litteram“) und ihrem vergangenen Leben im irdischen Diesseits ergibt. Sondern er besitzt dann auch einen wirklich mehrfachen allegorischen Sinn, der durch zusätzliche Verweisungsbezüge zu den Aposteln Christi und weiteren, mit diesen zumeist (außer im Fall der Söhne Isaïs) traditionell bereits eng verbundenen biblischen und kosmischen Duodenaren konstituiert wird. Dabei scheint es, daß Dantes Text einerseits den in der Tradition bereits fixierten mehrfachen Sinn seiner biblischen Subthemen im Verborgenen noch einmal rekapituliert, indem er diese Subthemen in signifikanter Weise ein weiteres mal miteinander verknüpft, daß er andererseits aber durch seine selbständige Auswahl und Disposition der auf der Ebene des Litteralsinns präsentierten Weisheitslehrer zugleich auch deren Person und geschichtliches Wirken in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung typologisch einordnet und interpretiert. Daß diese Personen in Dantes Text noch etwas anderes signifzieren als das, was sie im irdischen Leben einmal waren, erfordert es, ihrer irdischen Biographie eine minder exklusive und exhaustive Bedeutung für das Verständnis des Textes zuzuerkennen, als dies in der Tradition des Dantekommentars sonst gemeinhin geschieht. Aber da es doch immer noch zu einem Teil geschichtliche Eigenschaften dieser Personen sind (d.h. nicht nur Eigenschaften wie die Gruppierung und Zahl, die ihnen lediglich im Rahmen von Dantes Fiktion zuwachsen), die ihre Eignung als Träger dieser 'anderen' Bedeutungen begründen und die Dante in einer das Maß des im Dantekommentar herkömmlich schon Erwarteten noch deutlich übersteigenden Weise reflektiert und funktionalisiert, sind doch zuletzt auch die geschichtlichen Biographien dieser Personen keineswegs zu vernachlässigen, sondern sie sollten im Gegenteil gleichfalls

---

Apostel und Propheten dargestellt sind, unter ihnen Johannes abgesetzt in der Mittelposition, der als Autor der Apokalypse das Schriftband mit den Worten über den Lebensbaum trägt).

zum Gegenstand verstärkter Forschungsanstrengungen werden, die sich nur eben mit der Erforschung der ‘anderen’, biblisch und bibelexegetisch begründeten Bedeutungen zu koordinieren hätten.

Im Kontext der Forschungsdiskussion über die Aussagen des *Convivio* und des Widmungsbriefes zum mehrfachen Schriftsinn kann sich die Frage stellen, ob dieser mehrfache Sinn von Dantes Text sich speziell am System des vierfachen Schriftsinns orientiert. Eine genaue Entsprechung ist hier schon darum ausgeschlossen, weil der allegorisch-typologische Sinn der Bibelexegese Präfiguration (d.h. vorausdeutendes Ereignis oder prophetische Verlautbarung) und Erfüllung jeweils innerhalb der diesseitigen Geschichte ansetzt, die Präfiguration sich also nicht erst in einem jenseitigen Geschehen erfüllt, und schon gar nicht in einem fiktionalen. Eine im strikten Sinn allegorisch-typologische Exegese des Jenseitsgeschehens ist hier darum nicht möglich, oder könnte allenfalls zwischen der in diesem Jenseitsgeschehen lediglich reflektierten, vergangenen irdischen Biographie der Weisheitslehrer einerseits und ihren im Text indizierten typologischen Korrelaten in der biblischen Geschichte ansetzen. Aber auch sonst ist einstweilen fraglich, ob das System des vierfachen Schriftsinns hier zureichen würde. Denn würde jedes Bezugsthema, d.h. jeder Duodenar und auch das Thema der Söhne Isais, einen eigenen allegorischen Sinn konstituieren, so hätte man in der Darstellung der Weisheitslehrer, so weit sie hier interpretiert wurde, nicht nur einen vierfachen, sondern mindestens einen zehnfachen (wenn man Litteralsinn und quasi-typologischen Sinn mitzählt) oder sogar zwölffachen (wenn man auch die unsicheren Bezüge zu den zwölf Propheten und den acht Söhnen Isais mitberücksichtigt) Sinn zu erkennen, der dabei vermutlich auch noch durch weitere Bezüge zu ergänzen wäre: durch Bezüge etwa zu den zwölf Monaten des Jahres, die bereits mit dem Zodiak und mit der zwölfmaligen Frucht des ‘lignum vitae’ sachlich verbunden sind, oder zu den zwölf Winden, die durch eine Erwähnung des westlichen Kardinal- und Frühlingswindes Zephyr in der Umschreibung des Geburtsortes des hl. Dominikus (*Pd* 12,46ss.) als Bezugsthema nahegelegt sein könnten, oder zu den zwölf Quellen von Elim (*Ex* 15,27), die durch das Flußmotiv im Rahmen des Phiala-Vergleiches evoziert sein könnten (*Pd* 10,90). Zwar besteht die Möglichkeit, daß etwa die Bezüge zu den Aposteln und zu deren alttestamentlichen Präfigurationen jeweils gleichermaßen einem übergreifenden Bereich allegorisch-typologischen Sinns (in Form von biblischer Vorausdeutung auf das irdische Wirken von Dantes Weisheitslehrern), oder die Bezüge zu den verschiedenen Duodenaren der Zeiteinteilung jeweils einem übergreifenden Bereich moralisch-typologischen Sinns (im Verständnis der oben angeführten Auslegung von Hrabanus Maurus) zu subsumieren sein könnten. Aber daß das Schriftsinnschema der bibelhermeneutischen Theorie, das schon in der bibelexegetischen Praxis selber keine allesbeherrschende Rolle spielte, der Exegese von Dantes Text als eine Art Korsett

anzulegen wäre, bleibt doch letztlich eher zweifelhaft, weil dieser Text bereits durch seine litterale Thematik der Jenseitsreise sich einer unmodifizierten Anwendung dieses Interpretationsrahmens entzieht.

Fragen ließe sich ferner im Kontext von Dantes Aussagen über das von ihm erwartete Publikum, ob dieser mehrfache Sinn seines Textes nach seinem Willen dem Normalleser der betreffenden *Paradiso*-Gesänge (bzw. den im *Paradiso* eigentlich gar nicht mehr erwünschten Lesern „in piccioletta barca“) so gänzlich verborgen bleiben sollte, wie er der litteralen Kommentar- und Forschungstradition dann tatsächlich im wesentlichen verborgen geblieben ist. Denn die zu Beginn des *Paradiso* ausgesprochene Befürchtung, „perdendo me, rimarreste smarriti“ (*Pd* 2,5s.), war ja offenbar nicht ganz unbegründet, wie besonders die ohne Rücksicht auf die biblischen Textbezüge geführten Diskussionen der Siger- und der Joachimfrage zeigen. Sicher ist jedenfalls, daß Dante diesen mehrfachen Sinn mindestens solchen Lesern vorbehalten wollte, die eine gewisse Kenntnis biblischer Okkurrenzen der Zwölfzahl und ihrer traditionellen Exegese besaßen<sup>224</sup> und außerdem – und hier liegt die eigentliche Scheidelinie zu den Kommentatoren Dantes – geistig dazu disponiert waren, diese Kenntnis auch ohne ausdrückliche Aufforderung zu aktivieren und in die Interpretation des Textes einzubringen. Im übrigen sind jedoch auch die von Fletcher und Freccero angestellten und hier noch in einigen Punkten modifizierten und ergänzten Beobachtungen noch sehr anfänglicher Art und insofern noch keineswegs geeignet, den dem gelehrten Zeitgenossen zugedachten

---

<sup>224</sup> Um den Text im Ansatz – abgesehen von den diffizileren Deutungsmöglichkeiten, die sich aus der Exegese Nathans ergeben – so zu interpretieren, wie er hier interpretiert wurde, hätte es im wesentlichen schon genügt, mit einer Zusammenstellung von ‘figurae’ der Apostel bekannt zu sein, wie sie in der Tradition des Matthäuskomentars von HRABANUS MAURUS den Erklärungen der Apostelkataloge beigelegt wurden: „Duodecim ergo discipulos Dominus Jesus misit ad praedicandum, quia multis figurarum indiciiis eodem numero ipsi antea praenotati sunt aptissimi esse ad dispensandum divina mysteria. Hi enim sunt duodecim filii veri Jacob (*Gen.* XXXV); hi duodecim principes plebis Israel (*Num.* I); hi duodecim fontes reperti in Elim (*Exod.* XV); hi duodecim castra de Ramesse usque Sina (*Exod.* XII); hi duodecim lapides in veste sacerdotis (*Exod.* XXVIII); hi duodecim panes propositionis (*Levit.* XXIV); hi duodecim exploratores missi a Moyse (*Deut.* I; *Jos.* III); hi duodecim duces populi terram ingressi (*Ibid.*); hi duodecim lapides altaris (*Jos.* IV); hi duodecim lapides de Jordane elevati (*Ibid.*); hi duodecim lapides in eumdem allati (*Ibid.*); hi duodecim duces Salomonis (*III Reg.* iv); hi duodecim boves sub mari aeneo (*III Reg.* vii); hi duodecim leunculi in throno Salomonis (*III Reg.* x); hi duodecim stellae in corona sponsae (*Apoc.* XII); hi duodecim fundamenta (*Apoc.* XXI); hi duodecim portae civitatis Dei (*Ibid.*); hi duodecim menses anni (*Apoc.* XXII); hi duodecim horae diei; isti sunt *sagittae* missae *de manu potentis in corda inimicorum regis* (*Psal.* XLIV). Per hos Pacificus noster debellavit mundi principem, et vasa ejus diripuit“ (HRABANUS, *Commentaria in Mattheum*, III, 10, PL 107,891, vgl. col. 887 und *id.*, *De universo*, VI, i, PL 111,73-74, *id.*, *De laudibus sanctae crucis*, lib. I, fig. VIII, PL 107,179-182), in späterer Zeit auf der Grundlage der GLOSSA ORDINARIA (marg. in Mt 10,1, Straßburg 1480/1, t.IV, p.38) mit einigen Modifikationen gefolgt z.B. von ALBERTUS MAGNUS, *Super Mattheum*, cap. X, 1, ed. SCHMIDT 1987, p.320, THOMAS VON AQUIN, *Catena aurea in Mattheum*, cap. 10, lect. 1, ed. BUSA 1980, t.V, p.172b, BONAVENTURA, *Commentarius in evangelium Lucae*, cap. VI, 29, in: *Opera omnia*, t.VII (1895), p.141

Sinn des Textes dem Verständnis wirklich schon zu erschließen. Denn bereits die Parallele zwischen Judas einerseits und Joachim und Siger andererseits wirft mehr Verständnisfragen auf, als sich ohne eine sehr umfassende quellenkritische Neubearbeitung der betreffenden *Paradiso*-Gesänge beantworten lassen werden.

Bei aller weiterhin bestehenden Klärungsbedürftigkeit kann das angeführte Beispiel gleichwohl bereits eine Reihe von methodischen Empfehlungen nahelegen, die bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der *Commedia* generell, bei Versuchen allegorischer Deutung jedoch in besonderem Maße beachtenswert erscheinen:

- 1) Der Text der *Commedia* sollte grundsätzlich auch da, wo die Stellenkommentare und einschlägigen Quelleninventare noch keine Verwendung der Bibel registriert haben, in seiner Beziehung zu biblischen Quellen (wie im angeführten Fall den biblischen Apostelkatalogen) geprüft werden, wobei mit 'Quellen' hier vorrangig Bezugstexte bewußter intertextueller Referenz gemeint sind, deren Wahrnehmung oder Nichtwahrnehmung durch den Leser der Autor eine für das Verständnis entscheidende Bedeutung einräumt.
- 2) Die Prüfung sollte sich nicht auf die Suche nach Parallelen des Wortlauts beschränken, sondern auch sachliche Parallelen einbeziehen, die folglich auch nicht schon allein durch einen Abgleich von Wortkonkordanzen zur *Commedia* und zur Bibel, sondern erst durch eine klassifizierende Analyse der 'res significatae per litteram' von Dantes Text, d.h. im Rückgriff auf Analysemethoden der patristisch-mittelalterlichen Biblexegese, zu ermitteln sind.
- 3) Bereits für die Identifizierung der biblischen Textbezüge sollten nicht nur diese Analysemethoden der Biblexegese auf Dantes Text angewandt, sondern auch bibelexegetische Werke, die die jeweils geprüften biblischen Themen behandeln, herangezogen werden, einmal darum, weil im Zweifel erst bei Kenntnis solcher Werke zu erkennen ist, auf welche der sachlichen Übereinstimmungen zwischen den jeweils verglichenen 'res' oder 'personae' es einem exegetisch versierten Autor angekommen sein könnte, zum anderen aber auch deshalb, weil damit zu rechnen ist, daß Dante, wie im angeführten Fall, nicht einzelne biblische Themen isoliert beansprucht, sondern auch deren exegetisch bereits vorgegebene Parallelstellen in der Bibel mitberücksichtigt hat.
- 4) Erst recht für die inhaltlich deutende Auswertung des Befundes sollte versucht werden, möglichst zuverlässig dasjenige exegetische Werk oder – wie es in der Regel der Fall sein wird – diejenige in mehreren exegetischen Werken vertretene Auslegungstradition einzugrenzen, an der sich Dante bei seiner inhaltlichen Applikation eines biblischen Themas und bei dessen Verknüpfung mit weiteren Parallelthemen orientiert.
- 5) Das in den Stellenkommentaren, aber nicht nur dort, übliche Verfahren der isolierten Behandlung einzelner Textaussagen oder Personendarstellungen sollte bei der Identifizierung und Auswertung der biblischen Textbezüge vermieden, der inhaltliche Aufbau des Textes dagegen grundsätzlich in die Untersuchung einbezogen werden, weil damit zu rechnen ist, daß Dante, wie im angeführten Fall, Verweisungsbezüge zur Bibel unter anderem auch durch eine signifikante Anordnung und Zahl der „significata

per litteram“ seines Textes (hier der dargestellten Weisheitslehrer) herstellt, und daß er außerdem, wie im angeführten Fall, auch durch vorausgeschickte und nachgetragene Aussagen (z.B. über den Zodiak) oder Vergleiche (z.B. den Uhrenvergleich) dem exegetisch kundigen Leser beiläufig Schlüsselhinweise für die Deutung dieser Disposition zuspiziert.

Die ersten beiden Empfehlungen dürften sich vor dem Hintergrund des bisher Gesagten von selbst verstehen, die übrigen bedürfen dagegen noch der näheren Erläuterung, die in den folgenden Kapiteln gegeben werden soll.





#### 4. Zur Identifizierung der bibelexgetischen Quellen

Betrachtet man Dantes Zitationen wissenschaftlicher oder lehrhafter Werke, so kann man feststellen, daß er im Unterschied zu philosophischen und naturkundlichen Werken nur vergleichsweise selten auch theologische Werke ausdrücklich als Quellen zitiert oder auf andere Weise erwähnt, wobei es sich dann auch in diesen Fällen zumeist noch nicht um bibelexgetische Werke im engeren Sinn handelt:

- Von (Pseudo-)Dionysius die nur im Widmungsbrief an Cangrande (*Ep* 13,60) auch beim Titel genannte, aber in Dantes anderweitigen Erwähnungen des Autors (*Pd* 10,115-117, *Pd* 28,130-139; vgl. *Ep* 11,6) durch den Kontext ebenfalls eindeutig indizierte Abhandlung *De hierarchia coelesti*
- Von Augustinus die *Confessiones* (*Cv* I, ii, 14), *De civitate dei* (*Mon* III, iv, 7) und *De doctrina christiana* (*Mon* III, iv, 8-9); hinzu kommt eine Bezugnahme auf Augustinus, die durch Albertus Magnus vermittelt ist (*Cv* IV, xxi, 14)<sup>225</sup>, und zwei weitere, bei denen die Zuordnung zu konkreten Werken unsicher ist (*Cv* I, iv, 9; IV, ix, 8), ferner die nur im Widmungsbrief (*Ep* 13,80) genannte Schrift *De quantitate animae*, die dort anscheinend nur dem Titel nach bekannt ist<sup>226</sup>
- Von Hieronymus der als „proemio de la Bibbia“ bezeichnete, weil unter die Prologstücke der Vulgata aufgenommene Brief an Paulinus (*Cv* IV, v, 16) sowie eine als „lungo tratto“ bezeichnete, von Dante nur sinngemäß wiedergegebene und dabei zugleich abgelehnte Aussage über den Zeitpunkt der Erschaffung der Engel (*Pd* 29,37-39), womit eine Stelle aus dem Kommentar zum Paulusbrief an Titus gemeint ist, die in scholastischen Diskussionen des Problems schon öfter zitiert und kritisiert worden war und von Dante im gegebenen Kontext vermutlich aufgrund solcher sekundärer Zitate erinnert wird<sup>227</sup>
- Von Gregor dem Großen eine im *Paradiso* (28,133ss.) ohne Werkangabe und Textzitat nur als dessen irrige, weil von Dionysius abweichende Lehrmeinung angesprochene Darlegung über die Hierarchie der Engel, womit Aussagen Gregors aus dessen 34. Evangelienhomilie gemeint sind, die Dante an dieser Stelle ebenfalls aufgrund ihrer sekundären Zitation und Diskussion im scholastischen Schrifttum zu erinnern scheint<sup>228</sup>

---

<sup>225</sup> Vgl. ■AGENO 1995, p.395 zu l.78-85

<sup>226</sup> Vgl. ■RICKLIN 1993, p.199s., A. PINCHERLE, Art. «Agostino, Aurelio d'Ippona», in: *ED* I (1970), p.80-82, p.82a („in base a ricordi piuttosto vaghi“).

<sup>227</sup> HIERONYMUS, *In epistulam ad Titum*, I, 2, *PL* 26,560, vgl. PS.-HUGO VON ST. VIKTOR, *Summa sententiarum*, tract. II, cap. i, *PL* 176,81, PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, lib. II, dist. 2, cap. 3, num. 2, PETRUS VON POITIERS, *Sententiae*, lib. II, cap. 1, *PL* 211,942s., weitere Belege bei NARDI 1935, p.309-315, in den Genesiskommentaren von Dantes Zeit z.B. PS.-THOMAS VON AQUIN [= PETRUS JOHANNES OLIVI?], *Postilla in librum Geneseos*, cap. I, ed. BUSA 1980, t.VII, p.486b.

<sup>228</sup> Die Aussage Beatrices, daß GREGOR in der Auffassung der Hierarchie der Engel von Ps.-DIONYSIUS abgewichen sei, seinen Irrtum aber dann nach dem Tod im Jenseits erkannt habe (*Pd* 28,133ss.),

- Von Petrus Lombardus die *Sententiae* (*Mon* III, vii, 6), auf deren Prolog auch die Präsentation des Verfassers im Sonnenhimmel sich anspielungsweise bezieht (*Pd* 10,107s.)
- Von Bernhard von Clairvaux *De consideratione*, nur im Widmungsbrief (*Ep* 13,80) mit dem Titel angeführt, aber als bekannt dort nicht sicher erkennbar<sup>229</sup>
- Von Richard von St. Viktor „De contemplatione“, nur im Widmungsbrief (*Ep* 13,80) ausdrücklich angeführt und dort zu beziehen speziell auf *De gratia contemplationis sive Benjamin maior*<sup>230</sup>
- Von Thomas von Aquin die *Summa contra gentiles* (*Cv* IV, xv, 12; IV, xv, 12; *Mon* II, iv, 1-3), während Dante von dessen übrigen Werken nur den Kommentar zur Nikomachischen Ethik ausdrücklich zitiert hat (*Cv* II, xiv, 14; IV, viii, 1)

---

meint nicht, wie in der Kommentarliteratur immer wieder angegeben wurde, die zahlenexegetischen Aussagen zu *Ez* 28,13 in den *Moralia in Iob*, XXXII, xxiii, 48 (*CCSL* 143, p.1666), die in vorausgegangenen Diskussionen des Verhältnisses der Lehre GREGORS zur dionysischen Lehre keine Rolle gespielt zu haben scheinen; sondern sie bezieht sich vielmehr auf GREGORS 34. Evangelienhomilie (*Homiliae in evangelia*, II, Hom. XXXIV, 7-14, *PL* 76,1249-1255), den neben der *Hierarchia coelestis* für das Mittelalter wichtigsten und von dieser erst im Verlauf des 12./13. Jh. als Autorität abgelösten Vätertext zur Hierarchie der Engel; für die Diskussion des Verhältnisses zur dionysischen Hierarchie siehe u.a. BONAVENTURA, *In Sent.* II, dist. 9, *praenotata*, in: *Opera omnia*, t.II (1885), p.240s.; THOMAS VON AQUIN, *In Sent.* II, dist. 9, qu. 1, art. 3; ID., *Summa theologiae*, I, qu. 108, art. 6; zu Dantes besonderer Gewichtung des Arguments, daß DIONYSIUS im Unterschied zu GREGOR sein besseres Wissen dem mündlichen Zeugnis des Apostel Paulus verdankte („ché chi ’l vide qua sú [i.e. Paulus] gliel discoperse / con altro assai del ver di questi giri“ *Pd* 28,138s.), vgl. speziell bei BONAVENTURA: „quod magis in nitendum est dicto Dionysii, [...] quia ipse didicit, sicut dicitur, a Paulo, et ita tradidit, sicut audivit“ (p.241). Im *Convivio* (II, v, 5ss.) stimmt zwar die dort noch nicht an PS.-DIONYSIUS orientiert Reihenfolge der Chöre mit der (jedoch häufiger, so z.B. auch bei ISIDOR, *Etym.* VII, 5, 4, belegten) Aufzählungsweise der *Moralia* überein, verdankt sich im *Convivio* aber ersichtlich, wie schon Dantes Einteilung der neun „ordini“ in drei „gerazie“ zeigt, anderer Quelle.

<sup>229</sup> Vgl. BOTTERILL 1988, ■RICKLIN 1993, p.198s.; zu Vermutungen über Dantes sonstige Kenntnis von Werken BERNHARDS, die man vornehmlich an dessen persönlichen Darstellung in *Pd* 31-33 und dort speziell an dem Mariengebet *Pd* 33,1ss. hat festmachen wollen, siehe die kritische Revision von BOTTERILL 1994a, p.148ss., der im Ergebnis auch in bezug auf *De diligendo dei* skeptisch bleibt (ibid. p.194ss.)

<sup>230</sup> Die Quellenberufung *Ep* 13,80, von ■CECCHINI 1995 unverständlicherweise nicht annotiert, bezieht sich im *Benjamin maior* nicht, wie von ■FRUGONI/BRUGNOLI 1979 ad loc. unrichtig angegeben, auf die unspezifische Kurzübersicht über die sechs Grade der Kontemplation lib. I, cap. 6, *PL* 196,70, sondern vielmehr, wie J. LECLERCQ, Art. «Riccardo di San Vittore», in: *ED* IV (1973), p.904-905, p.904b, und ■RICKLIN 1993, p.197s. richtig angeben, auf lib. IV, cap. 23, *PL* 196,167s. (hier bes. col. 167BC). Auch in der *Commedia* selber kann *Pd* 23,43-45 „la mente mia così, tra quelle dape / fatta più grande, di sé stessa uscìo, / e che si fesse rimembrar non sapè“ auf den *Benjamin maior* zurückgeführt werden, und zwar auf Kapitel zu Beginn des unmittelbar folgenden Buches V, die für die höchste Stufe der Kontemplation die drei ‘modi contemplationis’ der ‘mentis dilatatio’, ‘mentis sublevatio’ und ‘mentis alienatio’ beschreiben (lib. V, cap. 3ss., *PL* 196,169ss., zu dieser Parallele COLOMBO 1987, cap. IV, p.61-71, CORTI 1987, p.17s.).

Die Frage, welche bibelexegetischen Kenntnisse aus Werken dieser Autoren oder anderer in Frage kommender Autoren Dante in seinen eigenen Werken zum Tragen bringt, ist von der Danteforschung bisher nur stiefmütterlich behandelt worden, so daß die Forschungslage auf diesem Gebiet eher durch verstreute Einzel- und Zufallsbeobachtungen als durch Ergebnisse systematischer Quellenforschung charakterisiert ist. Soweit das quellenkundliche Interesse sich überhaupt auf theologische Quellen erstreckte, standen im Vordergrund vielmehr die nicht im engeren Sinn bibelexegetischen Lehrwerke der Scholastik, und dort insbesondere die theologischen und philosophischen Quellen von Dantes Aristotelesrezeption. So wurden zwar sämtliche Berufungen Dantes auf Aristoteles und seine meisten sonstigen Aussagen, die in irgendeiner Weise mit Werken von Aristoteles im Zusammenhang zu stehen scheinen, in einer besonders von Busnelli und Nardi auf den Weg gebrachten Spezialforschung mit beträchtlichem Aufwand und trotz mancher Kontroversen auch beachtlichem Erfolg untersucht, um die von Dante benutzten Aristoteleskommentare und anderen scholastischen Quellen seiner Aristotelesrezeption zu identifizieren oder wenigstens die inhaltliche Tendenz seiner Aussagen in ihren je spezifischen philosophie- und theologiegeschichtlichen Kontext einzuordnen. Dagegen fehlt es weitgehend an einer vergleichbaren Spezialforschung, die ebenso auch Dantes Verwendungen der Bibel im Kontext bibelexegetischer Quellen analysiert. In den Stellenkommentaren zur *Commedia* – anders als in den Stellenkommentaren zu den ‘Opere minori’, deren Kommentatoren noch nicht von den Vorleistungen einer mehrhundertjährigen Kommentartradition zehren können und deshalb weniger einheitlich verfahren – ist es bis in die Gegenwart vielmehr herrschende Praxis geblieben, die biblischen Bezüge des Textes, sofern sie als solche überhaupt erkannt werden, allein unter Heranziehung des Bibeltextes, aber ohne Konsultation bibelexegetischer Quellen zu ‘kommentieren’<sup>231</sup>, während man es sich bei

---

<sup>231</sup> Eine Ausnahme, was das Quantum der zitierten bibelexegetischen Werke oder Aussagen angeht, bilden unter den Stellenkommentaren im engeren Sinn die Kommentare zu *If* 1-4 von MAZZONI 1965 und MAZZONI 1967b, der sich dort besonders auf Werke von AUGUSTINUS, BERNHARD VON CLAIRVAUX und HUGO VON ST. VIKTOR stützt, seine Heranziehung solcher Werke jedoch nicht primär an den biblischen Bezügen in Dantes Text orientiert: so wird z.B. von MAZZONI 1967b, p.103 für die drei Tiere in *If* 1 (lonza, leone, lupa) zwar deren gängige und im wesentlichen unstrittige Herleitung aus *Ier* 5,6 (leo, lupus, pardus) wiederholt und außerdem die These BUSNELLIS zitiert und zur Grundlage der eigenen Deutung gemacht, daß Dante sich speziell der bei HUGO VON ST. CHER belegten Deutung dieser drei biblischen Tiere als Figur der drei ‘impedimenta’ aus *I Io* 2,16-17 (concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia vitae) angeschlossen habe; die übrige Exegese der Jeremiasstelle wird von MAZZONI jedoch nicht berücksichtigt, sondern lediglich weiteres Material zu *I Io* 2,16-17 (aber jeweils ohne Bezug zu *Ier* 5,6) zitiert, obwohl durchaus fraglich ist, ob Dante diesen neutestamentlichen Lasterternar tatsächlich – und tatsächlich nur diesen – als ‘significatio’ der drei Tiere voraussetzt. Bei Anführung anderer biblischer Stellen zu *If* 1-4 schließt auch MAZZONI sich im übrigen zumeist dem herkömmlichen Verfahren an, die exegetische Tradition dieser Stellen überhaupt nicht einzubeziehen.

Dantes Verwendung abstrakter theologischer Begriffe in der Regel nicht zu gestatten pflegt, deren Sinn ebenfalls ohne jede Rücksicht auf ihr Verständnis in der mittelalterlichen Theologie zu erklären. Aber auch in der übrigen Literatur zur *Commedia*, Spezialliteratur zum Problem der Allegorie und Spezialliteratur zum Thema ‘Dante und die Bibel’ eingeschlossen, ist diese Praxis bei der Behandlung biblischer Textbezüge zumindest noch sehr verbreitet geblieben<sup>232</sup>, wenn sie sich dann auch zuweilen tarnt durch mehr oder weniger beliebig ausgewählte Verlegenheitszitate, bei denen einzelne Aussagen aus bibelxegetischen Werken ohne vergleichende Sichtung der übrigen Überlieferung schon als Ausgangspunkt für die Deutung von Dantes Text in Anspruch genommen werden.

Damit soll nicht gesagt sein, daß überhaupt keine Forschung zu den bibelxegetischen Quellen Dantes existierte. In der deutschen Danteforschung ist es besonders Manfred Bambeck gewesen, der dem herkömmlichen Dante-kommentar Vernachlässigung bibelxegetischer Quellen vorgeworfen und sich seit Beginn der siebziger Jahre in zahlreichen eigenen Untersuchungen zu einzelnen Stellen der *Commedia* um den Nachweis bemüht hat, daß Dante stilistisch und inhaltlich in der Tradition solcher Quellen stehe<sup>233</sup>. Was die Ar-

---

<sup>232</sup> Die Gründe für die Vernachlässigung solcher Quellen sind allerdings nicht nur mangelndes historisches Bewußtsein für die Diskrepanz zwischen dem Bibelverständnis der Exegese von Dantes Epoche und dem heutigen; hinzu kommt vielmehr die verbreitete Annahme, daß Dante auch bei ‘den’ Lesern seiner Dichtung keine Spezialkenntnisse auf dem Gebiet der Bibelxegeese erwarten konnte. Diese Einschätzung wurde besonders im Streit über die von Dante verwendeten Apokalypsekommentare verschiedentlich auch ganz explizit formuliert, vgl. bereits die Kritik von MANSELLI, Art. «*Apocalisse*», in: *ED I* (1970), p.316, an BARBI, der sich allerdings nicht grundsätzlich gegen die Heranziehung von Apokalypsekommentaren überhaupt, sondern speziell gegen die Heranziehung von Kommentaren joachimitischer Provenienz ausgesprochen hatte. So hat noch in jüngster Zeit VALLONE gemeint, seine Entscheidung für die ausschließliche oder bevorzugte Heranziehung des *Apc*-Kommentars von BEATUS VON LIEBANA damit begründen zu können, daß dieser eine Art Durchschnitt der vorjoachimitischen Exegese biete und deshalb auch diejenigen Verständnisvoraussetzungen dokumentieren könne, die ein ‘Durchschnittspublikum’ für die Deutung von Dantes Anspielungen mitgebracht haben würde („che esprime uno stato mediano della conoscenza e della adattabilità a un pubblico medio“, vgl. VALLONE 1990, p.123s.). Hält man sich dagegen bewußt, daß Dante eben nicht mit einem solchen Durchschnittspublikum rechnete, sondern mit einem breiten Publikum einerseits – das weder den Beatuskommentar noch sonst bibelxegetische Werke studiert haben dürfte – und einer Minderzahl gelehrterer Leser andererseits – für die andere patristische oder mittelalterliche Kommentare in Italien eher verfügbar gewesen sein dürften als ausgerechnet der von BEATUS –, dann wird man sich eben doch dazu entschließen müssen, durch eine quellenkritische Untersuchung seiner Bibelverwendungen empirisch zu ermitteln, welche Bibelauslegungen es tatsächlich sind, deren Kenntnis er einerseits bei einer Minderzahl von Lesern als aktivierbar vorausgesetzt hat, und deren Unkenntnis er andererseits bei der Mehrzahl zumindest in Kauf genommen, wenn nicht sogar im Interesse einer unmerklichen Ausgrenzung exegetisch unkundiger Leser sich gezielt zunutze gemacht hat.

<sup>233</sup> BAMBECK 1970, 1975, 1979, 1985. Noch keinen Zusammenhang mit dem Thema der Bibelxegeese hatte die erste Dantepublikation BAMBECKS 1972 (wieder in BAMBECK 1990, p.162-176), die die von BAMBECK erst später dann mehrfach auch im Kontext bibelxegetischer Quellen behandelten Froschvergleiche im *Inferno* nur im Kontext von Stellen bei OVID, aber ohne Berücksichtigung von

beiten Bambecks auszeichnet, ist zunächst eine breite Materialgrundlage gesichteter bibelexegetischer Quellen oder Quellenaussagen, wie sie ähnlich auch schon von Sarolli und später wieder von Cassell angestrebt wurde, und es ist darüber hinaus eine besondere Transparenz und disziplinierte Handhabung der angewandten Methoden, die sich vielleicht nicht in jeder Beziehung der Nachahmung empfehlen lassen, aber doch wissenschaftlicher Kritik und Kontrolle uneingeschränkt zugänglich sind, was sich dagegen von den Assoziationsgängen Sarollis und Cassells nicht unbedingt behaupten läßt. Allerdings ging Bambeck in seiner Beurteilung der Forschungssituation von der verbreiteten, aber unzutreffenden<sup>234</sup> Annahme aus, daß diejenigen Stellen der *Commedia*, an denen Dante nachweisbar die Bibel selber verwendet, von der älteren Forschung bereits hinreichend identifiziert und bearbeitet worden seien<sup>235</sup>. Seine eigenen Untersuchungen setzen deshalb in der Mehrzahl jeweils bei einzelnen Vergleichen, Umschreibungen oder Redewendungen in der *Commedia* an<sup>236</sup>, die seiner Auffassung nach nicht als Bezugnahme auf eine bestimmte Bibelstelle, sondern lediglich als Niederschlag einer in der Bibelexegese verbreitet gewesenen Anschauungs- oder Aussageweise einzustufen sind, wobei es Bambeck dann meist nicht darauf ankommt, eine bestimmte exegetische Quelle als die von Dante selber benutzte zu erweisen, sondern eine in mehreren und sogar möglichst vielen Schriften verbreitet gewesene Vorstellungs- oder Darstellungstradition zu belegen, der sich Dante an der untersuchten Stelle einfügen scheint<sup>237</sup>. Obwohl es Bambeck auf diese Weise

---

Quellen zur Bibelexegese oder zur mittelalterlichen Ovidexegese analysiert. Aus dem methodischen Rahmen der späteren Arbeiten fällt auch BAMBECK 1970 in gewisser Weise heraus, da BAMBECK dort für das Motiv der Gürtung mit dem Schilfrohr *Pg* 1,133ss. zwar die Auslegung des Schilfrohrvergleichs *Lc* 7,24 aus dem Lukaskommentar von AMBROSIIUS heranzieht und als Quelle Dantes zu erweisen versucht, aber keine vergleichende Sichtung anderer exegetischer Quellen vornimmt.

<sup>234</sup> Siehe oben Kap. 3., p.59ss.

<sup>235</sup> Vgl. BAMBECK 1975, p.3s.; BAMBECK 1980, p.6s.

<sup>236</sup> Vergleiche, Umschreibungen und Redewendungen – also Phänomene zunächst auf der Ebene der ‘littera’ – stehen zumindest in den Untersuchungen von BAMBECK 1979 zum *Paradiso* ganz im Vordergrund, während die Untersuchungen von BAMBECK 1975 in mehreren Fällen (Kap. I-III, V und XIII) auch bei Motiven auf der Ebene des erzählten Geschehens – also auf der Ebene der ‘significata per litteram’ – ansetzen.

<sup>237</sup> Der methodische Ansatz und die Zielsetzung der Arbeiten BAMBECKS ist in der Forschung nicht immer verstanden worden, obwohl BAMBECK selber eigentlich keinen Anlaß zu Mißverständnissen gibt. So stellt STILLERS 1979 in seiner Rezension zu BAMBECK 1975 die Frage, „ob Dante die vom Verfasser angeführten Kommentare alle gekannt hat und ob die *Commedia* in ihrer Bildlichkeit so unmittelbar beeinflußt werden konnte, wie die Arbeit es postuliert“ (ebenso wieder BUCK 1991a, p.252), obwohl BAMBECK die von ihm angeführten Quellen in aller Regel keineswegs als jeweils von Dante selber benutzte oder gekannte Quellen, sondern nur als Repräsentanten einer mehrfach bezeugten und von Dante aufgegriffenen Tradition bewertet. Nicht zutreffend erscheint auch die Würdigung von BUCK 1991b, daß es „weitgehend eine Entdeckung von Manfred Bambeck“ gewesen sei, daß Dante sich „fast immer bei der Heranziehung der Bibel“ auf die bibelexegetische Tradition gestützt habe (p.20, ebenso BUCK

gelingen ist, das Verständnis einiger Stellen und Stilphänomene zu bessern, ist der Ertrag seiner Untersuchungen für die Quellenforschung doch gering geblieben, und dies kann eigentlich auch kaum überraschen. Denn Einflüsse bibelexegetischer Quellen konsequent gerade *n i c h t* da zu untersuchen, wo sie am ehesten als spezifische und auf bewußter Auswahl beruhende zu erwarten sind – sie also nicht da zu untersuchen, wo Dante die Bibel selber verwendet und deshalb besonderen Anlaß gehabt haben könnte, sich über das von ihm beanspruchte biblische Thema im exegetischen Schrifttum gezielt zu informieren –, kann von vornherein nur wenig spezifische Ergebnisse erwarten lassen. Auch die Einflüsse der von Dante benutzten Aristoteleskommentare hat man schließlich nicht in erster Linie an denjenigen Dantestellen zu ermitteln vermocht, die sich nicht in irgendeiner Form auf konkrete Aussagen im Corpus der aristotelischen Schriften beziehen lassen.

Erschwerend kommt hinzu, daß Bambeck in einigen Fällen nicht hinreichend geprüft hat, ob an der von ihm untersuchten Dantestelle nicht doch die Möglichkeit der Zuordnung zu einer bestimmten Bibelstelle besteht. So hat er zum Beispiel für das Syntagma „abisso de l’eterno consiglio“ (*Pd* 7,94-95, cf. „abisso / del tuo consiglio“ *Pg* 6,121-121, „abisso de l’eterno statuto“ *Pd* 21,94-95) mithilfe von drei verschiedenen Bibelstellen, an denen jeweils ‘abyssus’ erscheint („ponens in thesauris abyssos“ *Ps* 32,7; „judicia tua abyssus multa“ *Ps* 35,7; „abyssum et cor hominum investigavit“ *Eccl* 42,18), mehrere Belege im bibelexegetischen und theologischen Schrifttum ermittelt, die

---

1991a, p.252): da BAMBECK zuallermeist gerade nicht Dantes ‘Heranziehungen’ der Bibel selber, sondern anderweitige stilistische und sprachliche Phänomene in ihrer Präformation durch die bibelexegetische Tradition untersucht, ist gerade der vom Standpunkt quellenkritischer Forschung primär beachtenswerte Bereich von ihm vernachlässigt worden. Eine Art Fortsetzung von BAMBECKS Ansatz, wenn auch in der Zielsetzung modifiziert, bietet in neuerer Zeit wieder MERCURI 1984, der auf eindrucksvoller Quellengrundlage die unterschiedlichsten und gegensätzlichsten exegetischen Deutungen zu biblischen Motiven wie ‘Schlinge’, ‘Gürtel’, ‘Schlange’, ‘Jagd’ als exegetische ‘Topoi’ (p.9) belegt und für die Deutung der Geryon-Episode und motivisch verwandter Episoden heranzieht, dabei aber weder die Identifizierung konkreter biblischer Textbezüge bei Dante noch die Identifizierung einzelner von Dante benutzter exegetischer Quellen (oder Auslegungsweisen) als vordringliche Anliegen verfolgt, sondern vielmehr die Divergenz der nachgewiesenen bibelexegetischen Deutungen und deren jeweilige – zumindest bei Vernachlässigung der Quellenfrage mehr oder minder denkbar erscheinende – Übertragbarkeit auf parallele Motive bei Dante zum Ausgangspunkt macht, um die Polysemie der *Commedia* als „non tanto la capacità di offrire vari contenuti e vari messaggi, quanto la virtualità di sempre nuova significazione intesa come lavoro produttivo di senso“ (p.11) zu erweisen. Wenn gleich richtig sein mag, daß die „sola critica filologica intesa come scoperta delle fonti e mera registrazione dell’oggettività del riscontro non può essere sufficiente“, so bleibt doch die Identifizierung jener Kontexte, die der Autor zur Steuerung des Leserverständnisses signalisiert, und damit auch philologische Quellenkritik eine unabdingbare Voraussetzung dafür, die scheinbare Offenheit des Textes für alle möglichen Deutungen und damit zugleich den subjektiven Ermessensspielraum des Interpreten zu begrenzen, und erst wenn diese Möglichkeit wirklich ausgeschöpft ist, wird sich auch beurteilen lassen, ob Dante selber ausgerechnet in theologischen Dingen tatsächlich einen „lavoro produttivo di senso“, oder eben doch einen ‘lavoro riproduttivo di senso’ gutgeheißen haben würde.

ihrerseits ‘abyssus’ schon mit ‘consilium’ verbinden<sup>238</sup>. Doch ist ihm hierbei entgangen, daß auch die Bibel selber schon diese Verbindung bietet („consilium illius abyssus magna“ *Sir* 24,39)<sup>239</sup>, so daß es womöglich sinnvoller gewesen wäre, die Suche nach eventuell prägenden bibelexegetischen Einflüssen speziell bei dieser Bibelstelle ansetzen zu lassen.

Ähnlich verhält es sich mit einer anderen Untersuchung Bambecks<sup>240</sup>, in der er den oben (p.113) bereits angesprochenen Phiala-Vergleich behandelt, in dem Dante (bzw. Thomas von Aquin als Sprecher) die Belehrung, die der Jenseitsbesucher von den Weisheitslehrern im Sonnenhimmel zu empfangen erhofft, vergleicht mit Wein, der einem Dürstenden aus einer „fiala“ gespendet wird („qual ti negasse il vin de la sua fiala / per la tua sete, in libertà non fora / se non com’acqua ch’al mar non si cala“ *Pd* 10,88-90). Im Rahmen seiner Untersuchung, die zunächst exegetische Belege zu Bibelstellen mit ‘vinum’ und dann solche zu Bibelstellen mit ‘phiala’ und zuletzt exegetische Belege für die nach Ansicht Bambecks in der Bibel selber noch nicht vorgegebene Verbindung von beidem sucht, hat Bambeck speziell zu ‘phiala’ für die Auffindung exegetischer Aussagen sechs Bibelstellen als Suchindex eingesetzt, die ‘phiala’ als Trinkgefäß für Buttermilch („aquam petenti lac dedit et in phiala principium obtulit butyrum“ *Idc* 5,25), als Opfergefäß („fiala argentea“ *Nm* 7,13; „posuitque... in templo... phialas aureas... centum“ *II Par* 4,8; „et erunt lebentes in domo Domini quasi fialae coram altari“ *Za* 14,20), als Gefäß des göttlichen Zorns bzw. der apokalyptischen Plagen (*Apc* 15,7ss., hier „septem fialas aureas plenas iracundiae Dei“ *Apc* 15,7) und als Gefäß für die als Weihrauch metaphorisierte ‘oratio sanctorum’ der vierundzwanzig Ältesten vor dem Gottesthron bieten („habentes singuli... fialas aureas plenas odoramentorum quae sunt orationes sanctorum“ *Apc* 5,8). Mithilfe der ausgewählten Bibelstellen ist es ihm dann gelungen, im exegetischen und sonstigen Schrifttum eine Vielzahl von Belegen zu ermitteln, in denen das Ausschenken aus einem Becher oder einer Phiala – gelegentlich auch das Ausschenken von Wein aus einer Phiala – allgemein als Figur der den Bedürftigen freigebig beschenkenden Verkündigung geistlicher Lehre verstanden wird. In der Menge der mehr oder minder gleichsinnigen exegetischen Belege hat Bambeck dann auch zwei bestimmte Quellen als direkte ‘Inspirationsquellen’ Dantes eingrenzen zu können gemeint, von denen ihm die eine für Dantes Auffassung der ‘phiala’ und die andere für seine Auffassung des Weins besonders in Betracht zu kommen schien: nämlich einerseits die *Glossa ordinaria* zu ‘phiala’ in *II Par* 4,8, die die Opferschale als Trinkschale geistlicher Lehre interpretiert und explizit das

<sup>238</sup> M. BAMBECK, *Der Abgrund des göttlichen Rates* (7,94-95), in: BAMBECK 1979, p.35-38

<sup>239</sup> Angeführt bereits in den ‘Addenda’ von MOORE 1899, p.376

<sup>240</sup> M. BAMBECK, *Wein und Schale* (10,88-90), in: BAMBECK 1979, p.65-73

bei Dante begegnende Thema des Dürstens einbringt, was allerdings keinen sehr signifikanten Unterschied gegenüber den übrigen von Bambeck beigebrachten Aussagen zu ‘phiala’ bietet<sup>241</sup>; und andererseits einen unter dem Namen von Thomas von Aquin gedruckten Hoheliedkommentar, der die Darreichung des Bechers mit Gewürzwein *Ct* 8,2 („dabo tibi poculum ex vino condito“) als Geschenk affektiven geistlichen Verlangens interpretiert<sup>242</sup>, was ebenfalls keine für die betreffende Dantestelle schon sehr spezifisch anmutende Auffassung darstellt, von Bambeck aber als bedeutsam empfunden wird, weil der (vermeintliche) Verfasser dieses Hoheliedkommentars eben Thomas ist, der in Dantes Text den Vergleich ausspricht. Auch in diesem Fall ist Bambeck bei der Auswahl der für die Quellenfahndung eingesetzten Bibelstellen entgangen, daß die Verbindung von ‘phiala’ und ‘vinum’ bereits biblisch vorgegeben ist („bibentes in fialis vinum“ *Am* 6,6). Entgangen ist ihm aber vor allem, daß unter den von ihm ausgewählten Bibelstellen speziell mit *Apc* 5,8 sehr wohl eine bestimmte Bibelstelle gegeben ist, die aufgrund ihrer schon im Bibeltext metaphorischen Auffassung der ‘phiala’ als Gefäß der ‘oratio sanctorum’, besonders aber aufgrund der zahlhaften Entsprechung zwischen den vierundzwanzig Ältesten und Dantes Weisheitslehrern der betreffenden Dantestelle konkret zuzuordnen ist. Die exegetischen Voraussetzungen für Dantes Text sind in diesem Fall folglich vorrangig in der – von Bambeck am wenigsten beachteten – Exegese zu *Apc* 5,8 zu suchen, während die von Bambeck anhand der übrigen Bibelstellen zu Wein oder Phiala recherchierte Exegese, und dort auch die der beiden von ihm vermuteten ‘Inspirationsquellen’, eben nicht in die engere Auswahl kommen kann.

Fälle wie diese können deutlich machen, daß ohne eine zureichende Identifizierung der biblischen Textbezüge in der *Commedia* auch keine zuverlässige Einordnung des Textes in seine bibelexgetischen Quellenzusammenhänge möglich ist. Nachahmenswerter in der Methode sind auch deshalb jene Unter-

---

<sup>241</sup> „Phialae latiore et apertiore sanctae doctrinae significant sermonem, qui haustum sapientiae pie stientibus impendit, et pie laborantibus refocillationem congruam per praedicatorum ministeria tribuit, ut ad fontem vitae aeternae pervenire possint, ex quo bibentes non sitient in aeternum“ (GLOSSA ORDINARIA, *PL* 113,673, zit. BAMBECK 1979, p.69, vgl. p.73: „Besonders nahe, weil, wie bei Dante, das Bild vom Wein [sic!] und von der Schale durch das Element des Durstes bereichert erscheint, steht unserem Text [...] die Auslegung von 2 Paralipomenon 4,8 durch Anselm von Laon in der *Glossa ordinaria*. Bei der bekannten Rolle, welche diese Zusammenstellung im Mittelalter als Handbuch der kirchlichen Allegorese gespielt hat, erscheint die Annahme einer unmittelbaren Inspirationsquelle für Dante keineswegs abwegig“).

<sup>242</sup> „«Et dabo tibi poculum», id est, post talem illuminationem intellectus filii mei grati dabunt tibi poculum, id est, affectum inflammatum, et desiderium «ex vino condito», id est, ex abundantia laetitiae spiritualis, vel ex dulcedine gratiae, et suavitate contemplationis“ zit. von BAMBECK 1979, p.67, nach einem älteren Druck von Ps.-THOMAS VON AQUIN [= AEGIDIUS ROMANUS?], *In canticum canticorum* [‘Sonet vox tua’], cap. VIII (ed. BUSA 1980, t.VII, p.41-42); zur Verfasserproblematik, die BAMBECK nicht realisiert, siehe GRABMANN 1949, p.254ss.



suchungen Bambecks angelegt, die abweichend von seinem sonstigen Verfahren bei erkannten Verwendungen der Bibel ansetzen<sup>243</sup>. So hat er für Dantes Vergleichung der sechs Flügel der Seraphim aus *Is* 6,2 mit einer Mönchskutte oder Kokulla („quei fuochi pii / che di sei ali facen la coculla“ *Pd* 9,78) nachweisen können, daß dieser Vergleich keine spontane Erfindung Dantes ist, aber auch nicht in erster Linie (abgesehen von der etymologisierenden Umschreibung der Seraphim als „fuochi pii“) auf im engeren Sinn bibelexegetische Quellen zu *Is* 6,2 zurückgehen scheint, sondern auf eine liturgische Tradition, in der das Mönchsgewand als sechsteiliges aufgefaßt und in seinen verschiedenen Teilen auf die sechs Flügel der Cherubim oder Seraphim ausgelegt wurde<sup>244</sup>. Methodisch bemerkenswerter noch ist die letzte, erst postum veröffentlichte Untersuchung Bambecks<sup>245</sup>, in der er zwei von Dante explizit miteinander in Zusammenhang gebrachte Schriftstellen – nämlich einerseits *Is* 61,7 über die ‘zwiefältige’ Belohnung der Seligen („in terra sua duplicia possidebunt“, cf. „induit me vestimentis salutis et indumento iustitiae circumdedit me“ *Is* 61,10), und andererseits *Apc* 6,11 über das ‘einfache’ Kleid als vorläufigen Lohn der Seligen in der Zeit vor der Endzeit („datae sunt illis singulae stolae albae“) – in ihrer exegetischen Tradition für die Deutung von *Pd* 25,91ss. untersucht:

Dice Isaia che ciascuna [sc. anima] vestita  
nella sua terra fia di doppia vesta;  
e la sua terra è questa dolce vita.  
E ’l tuo fratello [sc. Johannes] assai vie più digesta,  
là dove tratta de le bianche stole,  
questa rivelazion ci manifesta.

Hier hat Bambeck nachweisen können, daß Dantes Paraphrase und inhaltliche Deutung der Isaiasstelle in der Formulierung „doppia vesta“ nicht etwa auf einer ‘fehlerhaften Verbalreminiszenz’ oder fehlerhaften Vulgatahandschrift beruht, wie Rheinfelder und Gmelin vermutet hatten, sondern durch die traditionelle Exegese dieser Stelle und ihre dort bereits anzutreffende Verknüpfung mit *Apc* 6,11 begründet ist. Methodisch bemerkenswert ist an dieser Untersuchung, daß sie einen bei Dante hergestellten Parallelstellenzusammenhang als bereits in der vorausgegangenen Exegese etablierten erkennt und diese Paral-

---

<sup>243</sup> Dieser Ansatz kennzeichnet außer den beiden im weiteren genannten Beiträgen auch noch die folgenden, in BAMBECK 1975 speziell Kap. VI: *Der Hirte der wiederkäuen kann, aber keine gespaltenen Klauen hat* (*Purg.* 16,99); Kap. X: *Der Äthiopier beim Jüngsten Gericht* (*Par.* 19,109). Nicht bei erkannten, aber bei vom Vf. vermuteten Bezügen zu bestimmten biblischen Stellen setzten an BAMBECK 1970, und BAMBECK 1979, Kap. I: *Leuchtende Wolke* (2,31).

<sup>244</sup> M. BAMBECK, *Seraphim und Mönchskutte* (9,76-78), in: BAMBECK 1979, p.44-53

<sup>245</sup> BAMBECK 1985, noch nicht berücksichtigt bei CHIAVACCI LEONARDI 1988

lelstellenverbindung folglich als ein Kriterium einsetzen kann, das es ermöglicht, unter den jeweils geprüften exegetischen Quellen zu *Is* 61,7 oder *Apc* 6,11 diejenigen einzugrenzen, die diese beiden Stellen ebenfalls schon als Parallelstellen miteinander verknüpfen und insoweit eine für Dante maßgebend gewordene Auslegungstradition repräsentieren. Zwar ist es Bambeck auch in diesem Fall bei der Sichtung in Frage kommender Quellen dieses Typs nicht möglich gewesen, innerhalb der von ihm u.a. in Gregors *Dialogi* und in Bedas Apokalypsekommentar belegten Tradition eine bestimmte exegetische Schrift als die von Dante benutzte zu identifizieren. Doch weist der methodische Ansatz jedenfalls in die richtige Richtung, da bei Vorliegen hinreichender Erkenntnisse über weitere Parallelstellenverwendungen Dantes – und insbesondere dann, wenn es sich um minder verbreitet gewesene Parallelstellenbezüge handelt – die Möglichkeit bestünde, diejenigen exegetischen Schriften, die Dante tatsächlich benutzt hat, noch enger einzugrenzen.

Daß Dante zuweilen exegetisch vorgegebene Parallelstellenzusammenhänge aufgreift, wurde in der Forschung auch anderweitig schon bemerkt und für die Identifizierung bibelexegetischer Quellenvoraussetzungen des Textes genutzt, ohne daß jedoch daraus bisher eine systematische Quellenforschung entstanden wäre, die sich diesen Ansatz konsequent zunutze macht. So ist zum Beispiel bekannt, daß in der Schilderung der Rose des Empyreums die Positionierung Evas zu Füßen Marias ein von Dante auch explizit formuliertes allegorisch-typologisches Verständnis zum Ausdruck bringt, das zwischen der Stammutter der Menschen, die die 'Wunde' der Erbsünde schlug, und der Gottesmutter, die dieser Wunde die Heilung brachte („La piaga che Maria richiuse e unse, / quella ch'è tanto bella da' suoi piedi / è colei che l'aperse e che la punse“ *Pd* 32,4-6), eine allegorisch-typologische Parallele herstellt und sich damit einer sehr verbreiteten Tradition, mit wörtlichen Entsprechungen besonders bei Augustinus ('percussit illa, ista sanavit'), anschließt<sup>246</sup>. Bekannt ist ferner, daß in *De vulgari eloquentia* bei der Erörterung der Frage, ob auch die Tiere sprechen können, mit der Schlange im Paradies (*Gn* 3,1-5) und dem Esel Balaams (*Nm* 22,28-30) zwei biblische Beispiele von Dante zusammengestellt werden (*Dve* I, ii, 6), die in dieser Zusammenstellung ebenfalls schon in einer bis auf Augustinus zurückverfolgten Tradition begegnen<sup>247</sup>. Und bekannt ist auch, daß die von Dante im Aufbau des *Purgatorio* vorgenommene Kontrastierung der sieben Hauptsünden mit den Seligpreisungen der Bergpredigt, deren Tugendbegriffe er jeweils durch Beispiele aus dem Marienleben sowie andere geschichtliche Beispiele exemplifiziert, verschiedene Deutungstraditionen aufgreift, die einerseits – was die durchgängige Kontrastierung der

<sup>246</sup> MOORE 1896, p.293

<sup>247</sup> ■MENGALDO 1979, p.37 n.4, vgl. CORTI 1982, p.51 n.25

Hauptsünden mit den Seligpreisungen und ihren Tugendbegriffen angeht – auf *De quinque septenis* von Hugo von St. Viktor, und andererseits – was die Exemplifizierung der Tugendbegriffe durch das Marienleben und die Auswahl seiner Beispiele angeht – auf Pseudo-Bonaventura [Konrad von Sachsen], *Speculum beatae Mariae virginis*, zurückgeführt werden konnten<sup>248</sup>. Das im vorigen Kapitel vorgeführte Beispiel der Weisheitslehrer im Sonnenhimmel ist folglich kein absoluter Einzelfall, was die Berücksichtigung exegetisch begründeter Parallelstellenzusammenhänge anbetrifft. Die Vielzahl der Schriftparallelen allerdings, die Dante dort bei seiner Adaption der Apostelzahl einzubeziehen scheint, und außerdem die geringere Selbstevidenz des Sachverhalts gehen über den Rahmen dessen, was in dieser Richtung sonst bisher bekannt geworden ist, womöglich hinaus.

Dantes Verwendung exegetisch vorgegebener Parallelstellen der Bibel kann die Identifizierung sowohl seiner biblischen, als auch seiner bibelexegetischen Quellen nachhaltig erleichtern. Sie legt es einerseits nahe, bei den bereits erkannten Verwendungen einzelner biblischer Stellen oder Themen zunächst die im exegetischen Schrifttum hergestellten Parallelstellenzusammenhänge zu ermitteln und dann zu prüfen, welche dieser Parallelstellen Dante bei seiner Verwendung des betreffenden Themas ebenfalls mitberücksichtigt hat. Und sie gibt andererseits, wo solche Berücksichtigung nachweisbar ist, ein konkretes quellenkritisches Kriterium an die Hand, das, aussagekräftiger vielleicht als auslegungsfähige inhaltliche Übereinstimmungen oder punktuelle wörtliche Übereinstimmungen, dafür eingesetzt werden kann, im vorausgegangen Schrifttum diejenigen Schriften oder in mehreren Schriften vertretenen Auslegungstraditionen einzugrenzen, denen sich Dante bei seiner Adaption der betreffenden biblischen Stellen oder Themen anschließt. Zwar ist nicht grundsätzlich auszuschließen, daß eine Zusammenstellung verschiedener biblischer Stellen oder Themen von Dante auch selbständig, d.h. ohne Beeinflussung durch eine exegetische Quelle oder durch eine bestimmte exegetische Tradition, vorgenommen werden konnte. Läßt sich diese Möglichkeit jedoch anhand hinreichender Merkmale von Dantes textueller Gestaltung des betreffenden Parallelstellenbezuges ausräumen, so bietet dieser einen verlässlichen Indikator für die von Dante ausgeschöpfte Quelle oder in mehreren Quellen vertretene Deutungstradition.

---

<sup>248</sup> Die ältere, insbesondere von MOORE 1899 (hier Kap. III: *The Classification of Sins in the «Inferno» and «Purgatory»*, p.152-209, und Kap. V: *Unity and Symmetry of Design in the «Purgatorio»*, p.246-268) geleistete Forschung zu diesem Quellenkomplex, die der ausschließlich auf THOMAS VON AQUIN zurückgreifende Artikel von F. TOLLEMACHE, Art. *«beatitudini evangeliche»*, in: *ED I* (1970), p.540-541, vollständig außer acht läßt, ist ausgewertet bei CHIAVACCI LEONARDI 1984, p.22-27, wo allerdings die Aussagen zur Genese von HUGOS Brieftraktat und seiner Adaption bei RICHARD VON ST. VIKTOR unklar bleiben; siehe außerdem LOOS 1976, CRISTALDI 1988, p.26-35, GÜNTERT 1989

Angesichts der Forschungsdefizite, die bereits in Hinsicht auf die Identifizierung von Dantes Bibelverwendungen bestehen, läßt sich vorläufig nicht entscheiden, ob die Verwendung solcher Parallelstellenkomplexe in Dantes Werken oder zumindest in der *Commedia* ein gängiges Verfahren ist, oder ob sie sich auf Ausnahmefälle beschränkt<sup>249</sup>. Der Auffindung und Auswertung solcher Fälle sollte aber jedenfalls Priorität eingeräumt werden gegenüber der isolierten Untersuchung einzelner biblischer Textbezüge. Und der Ansatz erscheint auch praktikabler als etwa die flächendeckende Untersuchung aller Verwendungen eines bestimmten biblischen Buches in der *Commedia*. Denn zum Beispiel die in der Forschung schon des öfteren, besonders im Hinblick auf Dantes Einstellung zu Joachim von Fiore diskutierte Frage, wie Dantes Adaptionen der Johannesapokalypse auslegungsgeschichtlich einzuordnen sind<sup>250</sup>, könnte es einerseits zwar nahelegen, ein möglichst vollständiges Register seiner Adaptionen der Johannesapokalypse zu erstellen und diese dann im Kontext der für ihn überlieferungsgeschichtlich infragekommenden Kommentare zu untersuchen. Aber bei gewissenhafter Ausführung einer solchen Arbeit käme man doch letztlich wieder nicht daran vorbei, die Adaption der Einzelstelle jeweils auch unter Berücksichtigung der Parallelstellenzusammenhänge zu prüfen, die in den Kommentaren zur Stelle oder zu anderen biblischen Büchern von der Tradition bereits hergestellt worden waren. Es empfiehlt sich deshalb ein Bausteinverfahren, bei dem zunächst einmal die Einzelfälle von Dantes Bibelverwendung unter besonderer Berücksichtigung der bibelexgetischen Parallelstellenmethode zu ermitteln und nach Maßgabe des für den untersuchten Parallelstellenkomplex jeweils Möglichen auf bibelexgetische Quellenvoraussetzungen zurückzuführen sind. Die Erarbeitung einer hinreichenden Anzahl solcher Einzelbefunden könnte dann auch die Voraussetzungen schaffen für weitergehende Untersuchungen, die zumindest bei den von Dante häufiger beanspruchten biblischen Büchern oder Themen vielleicht auch noch zu einer präziseren Aussagen über die von ihm dazu vorwiegend oder ausschließlich benutzten exegetischen Quellen gelangen könnten.

---

<sup>249</sup> Dafür, daß man es mit einem häufiger zu erwartenden Verfahren zu tun hat, spricht unter anderem, daß Dante vorgegebene Komplexe von Parallelstellen oder -themen gelegentlich auch aus der Tradition heidnisch-antiker Stoffe übernommen hat. Vgl. CHIARENZA 1983, die Dantes Selbstvergleiche mit Phaeton und Hippolyt in *Pd* 17 (*Pd* 17,1-4 und 46-48) vor dem Hintergrund der Zusammenstellung dieser beiden mythologischen Themen bei CICERO (*De officiis* III, 94), HYGINUS (*Fabulae* 250) und JOHANNES VON SALISBURY (*Policraticus* III, 11) analysiert und dabei plausibel machen kann, daß Dante außer dem von ihm schon in *Pd* 5,68ss. benutzten, unmittelbar benachbarten Kapitel von *De officiis* (III, 95) auch das durch das zusätzliche Parallelmoment des Pfeilvergleichs *Pd* 17,27 („ché saetta prevista vien più lenta“) indizierte Kapitel des *Policraticus* („iacula quae previdentur feriunt minus“ vgl. CHIARENZA 1983, p.149 n.8) benutzt zu haben scheint, wobei allerdings die Frage der textlichen Vermittlung des *Policraticus* klärungsbedürftig bleibt.

<sup>250</sup> Siehe oben Anm. 232.

## 5. Sonderprobleme der Zahlenallegorese

Die oben ausgesprochene Empfehlung, bei der Identifizierung der biblischen und bibelexegetischen Quellen dem Textaufbau in der *Commedia* besondere Beachtung zu schenken<sup>251</sup>, meint vorrangig Verhältnisse des inhaltlichen Aufbaus, und hierbei besonders die für die Herstellung allegorischer Verweisungsbezüge geeignete (bzw. in ihrer möglichen Eignung zu untersuchende) Anordnung und Zahl der ‘res significatae per litteram’, also der Dinge, Vorgänge und Personen, die im Verlauf der Erzählung auf der Ebene des Litteralsinns thematisiert werden. Dazu gehören dann konkret nicht nur die ‘res’ der jenseitigen Welt, sondern auch alle übrigen, nicht im Jenseits lokalisierten ‘res’, die vom Erzähler im Rahmen von Umschreibungen, Vergleichen, Wahrheitsbeteuerungen und sonstigen Digressionen, oder auch von den handelnden Personen selber in deren Redeäußerungen zur Sprache gebracht werden. Soweit dabei nicht nur mögliche Ordnungsphänomene wie z.B. Reihung (ABCDE), Gruppenbildung (AABBCC) und Zentralposition (AABCC) zu untersuchen, sondern solche Phänomene auch speziell unter dem Gesichtspunkt der Zählbarkeit zu untersuchen sind, geht es folglich in erster Linie um Zahlenphänomene auf der Ebene des *I n h a l t s*, nicht dagegen – oder nicht in erster Linie – um Zahlenphänomene auf der Ebene des für das lesende Auge und hörende Ohr erfahrbaren *T e x t k ö r p e r s*, d.h. der äußeren Form oder eben ‘littera’, wie man zusammenfassend Phänomene im Bereich der Zahl von Cantica, Gesang, Vers, Reim, Wort, Silbe und Buchstabe, unter Einschluß auch der Zahl determinierbarer rhetorischer Phänomene (Anapher, Vergleich, Apostrophe, etc.), bezeichnen kann. Schon die bibelexegetischen Tradition der Zahlenauslegung<sup>252</sup> läßt eine solche Schwerpunktsetzung naheliegend erscheinen. Denn auch in dieser Tradition bildeten den hauptsächlichen Gegenstandsbereich Zahlen auf der Ebene der ‘significata per litteram’ der Bibel, während zählbare Phänomene im Bereich der biblischen ‘littera’ – so besonders die Zahlen biblischer Bücher und der Psalmen, vereinzelt auch die Zahl von Versen wie in den biblischen Abecedarien, oder auch die Zahl der Buchstaben eines Wortes oder die Zahl anaphorischer Wortwiederholungen – zwar ebenfalls einbezogen werden konnten, in der christlichen Exegese aber – anders als in der jüdischen – insgesamt eine untergeordnete Rolle spielten. Ar-

---

<sup>251</sup> Siehe oben Kap. 3., p.118s.

<sup>252</sup> Die beste Darstellung der Methodik bibelexegetischer Zahlendeutung gibt heute MEYER 1975 in Verbindung mit dem Anschauungsmaterial des Zahlenlexikons von MEYER/SUNTRUP 1987; siehe ferner GROSSMANN 1954, LUBAC II/2 (1964), p.7-40, MEYER 1972, GASTALDELLI 1975, HELLGARDT 1976, H. LANGE 1979 (m.n.v.), ERNST 1983, Evans 1983, MEYER 1986.

beiten der Danteforschung<sup>253</sup>, die den Anspruch erheben, Verfahrensweisen mittelalterlicher Zahlenexegese für die Deutung der *Commedia* einzusetzen, neigen dagegen oft zu einer entgegengesetzten Schwerpunktsetzung, indem sie absichtsvolle Zahlenverwendungen vornehmlich oder ausschließlich auf der Ebene der 'littera' nachzuweisen versuchen, Zahlenphänomene auf der Ebene der 'significata per litteram' hingegen nicht oder nur am Rande beachten, wie es in ähnlicher Weise allerdings auch in neuzeitlichen Deutungen des Aufbaus anderer Werke der mittelalterlichen Dichtung und Literatur zu beobachten ist.

Die Zahlendeutung in der patristisch-mittelalterlichen Bibelexegese war demgegenüber im wesentlichen ein Teilverfahren der allegorischen Auslegung, da diese unter denjenigen sachlichen Eigenschaften der 'res' (Dinge, Personen, Vorgänge), welche deren Interpretation als zeichenhafte Hindeutung auf andere, teilweise ähnlich beschaffene 'res' ermöglichten, häufig auch

---

<sup>253</sup> Beiträge zur Zahl in den 'Opere minori' können hier nicht berücksichtigt werden, doch informiert hierüber speziell in bezug auf die *Vita Nuova* GUZZARDO 1985. Aus der Literatur zur *Commedia* seien die folgenden Arbeiten genannt: ① Thesen über 'Zahlensymbolik' im formalen Aufbau oder in der Disposition von bestimmten Wörtern, Reimen oder rhetorischen Figuren (Anaphern, Invokationen) vertreten PETROCCHI 1901, p.388ss.; BENINI 1919, <sup>2</sup>1952 (beide Ausgaben mir nicht verfügbar, vgl. BIANCHI 1989), VINASSA DE REGNY 1928, 1929 (m.n.v. vgl. PIETROBONO 1931), MANDONNET 1935 (m.n.v., vgl. GILSON 1939/56, p.266ss.), SINGLETON 1965b, LOCKE 1967, LOGAN 1972, HARDT 1972, 1973, G. R. SAROLLI, Art. «numero», in: *ED* IV (1973), p.87-96, LOOS 1974, SAROLLI 1974, HARDT 1976, p.91-115, HOLLANDER 1976b, HARDT 1980, FRECCERO 1983, HARDT 1985, SCHNAPP 1986, p.70ss., BUCK 1987, Kap. 5.1 ('Zahlensymbolik'), p.59-62, GUZZARDO 1987, Appendix I, p.103-119, HARDT 1988, 1994, 1995. — ② Nicht auf die Zahlenexegese, sondern auf geometrische Berechnungen will in Anknüpfung an AUSTIN 1935 (m.n.v.) Th. E. HART 1986, 1987, 1988, 1990, 1995 den Verszahlenbau der *Commedia* zurückführen. — ③ Thematische Korrespondenzen zwischen 'Parallelgesängen' (d.h. Gesängen mit der gleichen Positionszahl innerhalb der jeweiligen Cantica), thematische Gewichtungen angenommener 'Zentralgesänge' – wie sie dann seit SINGLETON 1965b auch unter Einbeziehung von Verszahlverhältnissen 'zahlensymbolisch' gedeutet werden – oder sonstige Fragen, die die Zählung oder Gruppierung der Gesänge betreffen, behandeln PETROCCHI 1901, p.404ss., TRUCCHI 1927, RHEINFELDER 1941, 1955, NOYER-WEIDNER 1961, GILBERT 1963, BERNARDO 1971, PADEN 1973, HAWKINS 1980, IANNUCCI 1981, SHOAF 1983/96, BROWNLEE 1984, FIDO 1986, VIGLIONESE 1986, CARUGATI 1991b, BAROLINI 1992, KAY 1992a, FERRANTE 1993. — ④ Zahlenphänomene auf der Ebene des Inhalts, teils in einzelnen Motiven oder expliziten Zahlenaussagen (siehe auch Anm. 282, 287, 292, 306, 328), teils auch in Form übergreifend strukturbildender Phänomene (so in der Hierarchie der Jenseitsbezirke, in der Chronologie der Jenseitsreise, in der Disposition des Personals, in rekurrenten Einzelmotiven, siehe auch Kap. 2., p.43ss. und Kap. 4., Anm. 248) behandeln PASCQUAGLIO 1874 (m.n.v.), PETROCCHI 1901, CANDLER 1910, FLETCHER 1921, KOENEN 1924, ARENSBERG 1921 (m.n.v.), DUNBAR 1929, HOPPER 1938, Kap. VII, CHAPMAN 1939, CURTIUS 1948, p.369-376, VINASSA DE REGNY 1955, Kap. III.12 'Il numero dei personaggi' (m.n.v.), ALESSANDRINI 1960, p.165-169 ('Il gran rifiuto'), NEWMAN 1967, FRECCERO 1968, MAY 1968 (m.n.v.), MOTTA 1969 (m.n.v., vgl. *BASD* n° 2987), DURLING 1975, VETTORI 1980, DURLING 1981a-b, LANSING 1981, ORDIWAY 1982, PRIEST 1982, ARMOUR 1983, KASKE 1983, RAIMONDI 1983, DI SCIPIO 1984, Kap. IV, LOOS 1984, KIRKHAM 1985, HOLLANDER/ROSSI 1986, GUZZARDO 1987, Kap. II-IV, LANSING 1987, SCHNAPP 1988, KIRKHAM 1989a, HOLLANDER 1990, GORNI 1990, STEFANINI 1991, RAFFA 1992, KIRKHAM 1993, LANSING 1994, KIRKHAM 1995, »DURLING/MARTINEZ 1997, p.552ss., STARK 1997; speziell zu den Maßangaben im *Inferno* und ihrer Deutungsgeschichte siehe als neuere Beiträge HAUSMANN 1988, KIRKHAM 1989b (m.n.v.), KLEINER 1989, 1994 (m.n.v.)

die Zahl der auszulegenden 'res' als signifikante Eigenschaft beanspruchte, wobei dann in Anknüpfung an die Tradition der antiken Arithmologie vielfach auch arithmetische Eigenschaften der Zahl selber in die Bedeutungsfindung einbezogen wurden. Die Deutung von Zahlen auf der Ebene der biblischen 'littera' war demgegenüber nur eine Art Sonderfall der allegorischen Exegese, in dem der biblische Textkörper selber in seinen zahlhaften Eigenschaften als 'res' gedeutet wurde. Im einen wie im anderen Fall betrachtete die Zahlenexegese die gezählten 'res' und/oder ihre Zahl aber jedenfalls unter dem Gesichtspunkt der Zeichenhaftigkeit, also als Träger allegorischen Sinns, im Unterschied zur augustinischen Zahlenästhetik<sup>254</sup>, der es speziell darum ging, Zahlen und Zahlenverhältnisse (Proportionen) in der göttlichen Schöpfung und in der vom Menschen hervorgebrachten Kunst als Ursache sinnlich erfahrbarer Schönheit zu erweisen, nicht aber darum, diese Zahlen und Zahlenverhältnisse zugleich auch in einem bestimmten Zeichensinn zu interpretieren. In der germanistischen Forschung, die auf dem Gebiet der Erforschung mittelalterlicher Zahlenauffassung und Zahlenverwendung eine Art Vorreiterrolle gespielt und eine durch die Aufbauthesen von Eggers und Rathofer ausgelöste Grundsatzdiskussion von einiger Tragweite geführt hat<sup>255</sup>, hat es sich eingebürgert, ge-

<sup>254</sup> Das folgte nach HELLGARDT 1973, p.175-251 ('Die philosophische und ästhetische Bedeutung der Zahl bei Augustin'), p.256-262 ('Augustinisches Zahlendenken und Zahlenkomposition')

<sup>255</sup> Siehe als wichtigsten Beitrag von seiten der Nachfolger EGGERS' und RATHOFERS die Arbeit von HAUBRICHS 1969, von seiten der Kritiker dagegen HELLGARDT 1973, die mir beide bei der Einarbeitung in die historischen und methodischen Probleme unentbehrlich gewesen sind. In der Danteforschung wurde diese germanistische Diskussion zwar verschiedentlich registriert (GUZZARDO, Th. E. HART, KIRKHAM), ansonsten aber noch wenig verarbeitet, wie auch umgekehrt in der nicht speziell mit Dante befaßten Forschung wenig Neigung zu bestehen scheint, sich mit Beiträgen der Danteliteratur zum Thema der Zahl auseinanderzusetzen. Eine Ausnahme, was die Rezeption germanistischer Beiträge in der Danteliteratur angeht, bildet allerdings M. HARDT, der aus den von ihm stets nur beiläufig und – mit Ausnahme von TSCHIRCH 1966 – mit abfälligen Kommentaren zitierten Arbeiten von EGGERS 1956, RATHOFER 1962, TSCHIRCH 1966 und HAUBRICHS 1969 (vgl. HARDT 1973, p.35 n.126, p.37 n.133, p.323 n.26, p.323s. n.29, HARDT 1980, p.225 n.1) manche Anregung empfangen zu haben scheint, wie seine Art der Konstruktion von Zentralkompositionen und symmetrischen Flügelkompositionen (soweit diese über die vergleichsweise moderaten Ansätze von EARLE, RHEINFELDER, SINGLETON und LOGAN hinausgeht, vgl. HARDT 1973, p.90ss., p.139ss.), seine Zurückführung hypothetischer Bauzahlen auf gematriische Berechnungen und seine nahezu wortgleiche, nur im Kontext der germanistischen Diskussion überhaupt begreifliche Art der Rechtfertigung von Quersummenbildung und Ziffernvertauschung (s.u. Anm. 325) vermuten lassen, wenn auch HARDT selber seinen germanistischen Quellen keinen Vorbildcharakter zuerkennen will, sondern sie in Kenntnis ihrer Umstrittenheit abqualifiziert als „eine Reihe von sehr problematischen Untersuchungen“, deren „oft ideenreiche, aber auch willkürliche und hypothetische Kombinationen sich bei näherer Prüfung als nicht stichhaltig erwiesen“ hätten. Obwohl ihm somit u.a. aus den Arbeiten von TAEGER 1970 (vgl. HARDT 1973, p.324 n.29), HELLGARDT 1973 (vgl. HARDT 1980, p.225 n.1), MEYER 1975 (bibliographisch registriert von HARDT 1980, p.237) und MEYER/SUNTRUP 1987 (bibliographisch registriert von HARDT 1994, p.1, 1995, p.71 n.1) deren methodische Einwände und historische Richtigstellungen durchaus bekannt waren oder in der Zwischenzeit bekannt wurden, hat er daraus doch bisher keine Konsequenzen im Sinne einer Korrektur oder Zurücknahme auch seiner eigenen Deutungsthese gezogen, die er seit 1972 und 1973 vielmehr methodisch unverän-

maß der Unterscheidung von Zahlenästhetik und Zahlenexegese in bezug auf den zahlhaften Aufbau mittelalterlicher Literaturwerke zwischen 'formal-ästhetischer' und 'symbolbestimmter' Zahlenkomposition zu unterscheiden, also, sehr vereinfacht gesagt, bei der Deutung von Aufbauverhältnissen zu unterscheiden zwischen ästhetisch begründeter Verwendung von Zahlen (und Proportionen) ohne Hinsehung auf deren Sinn, und inhaltlich begründeter Verwendung von Zahlen mit Hinsehung auf deren Sinn. Auch in der Germanistik besteht hierbei allerdings eine Tendenz, beide Arten von Zahlenverwendung vorwiegend für den Bereich der 'littera' zu diskutieren<sup>256</sup>. Theoretisch kann beides sowohl auf der Ebene der 'littera' wie auch auf der Ebene der 'significata per litteram' stattfinden. Ästhetisch begründete Zahlenverwendung auf der Ebene der 'littera' führt Augustinus selber speziell an den antiken Versmaßen vor, indem er deren Bau auf Gesetze der antiken Proportionenlehre zurückführt bzw. normativ darauf festlegen will<sup>257</sup>. Ästhetisch bedingte Zahlenverwendung auf der Ebene der 'significata per litteram' ist dagegen bei Augustinus zwar nicht vorgesehen – ebensowenig wie überhaupt eine zahlhafte Disposition größerer, den Einzelvers überschreitender Texteinheiten<sup>258</sup> – und scheint auch durch explizite Aussagen mittelalterlicher Autoren nicht bezeugt zu sein; sie wäre aber zumindest theoretisch (als unmittelbare Einwirkung nicht auf die sinnliche Wahrnehmung des Lesers, sondern allenfalls auf das innere 'Auge' seiner Imagination, dessen Wahrnehmungen auf die sinnliche Befindlichkeit zurückwirken können) möglich gewesen und hätte dann auch keiner besonderen Deutungshinweise bedurft, da auch im Bereich der 'littera' die ästhetische Wirkung der Zahlen nach augustinischer Auffassung sich dem Leser (bzw. Hörer) gewissermaßen gesetzmäßig vermittelt, ohne daß dieser sich der zahlhaften Ursache der von ihm wahrgenommenen Schönheit bewußt zu sein braucht. 'Symbolbestimmte' Zahlenverwendung wiederum ist für die Ebene der 'littera' bezeugt insbesondere durch explizite Aussagen pa-

---

dert, auch mit unverändert hohem Anspruch auf wissenschaftliche Verbindlichkeit, repetiert (1976, 1980, 1985, 1988, 1994, 1995) und auch in einer erweiterten Neuausgabe seiner Habilitationsschrift von 1973 noch einmal darlegen zu wollen erklärt hat (1995, p.72 n.2).

<sup>256</sup> Nicht wirklich klärend erscheint in dieser Hinsicht auch die Argumentation von HELLGARDT 1973, der in seiner 'Kleinen Typologie der Forschung' zwar Ansätze von ITTENBACH und OHLY zur Deutung 'zahlhafter Signifikanz inhaltlicher Momente' im Vorübergehen positiv würdigt (p.274s.), im übrigen in aber in seiner Kritik an 'formalästhetischen' (EGGERS) und/oder 'symbolbestimmten' (TSCHIRCH, RATHOFER, HAUBRICHS) Deutungen von Buch-, Kapitel- und Verszahlen vor allem ihre Legitimation in der augustinischen Zahlenästhetik und ihre Vereinbarkeit mit den historisch voraussetzbaren arithmetischen Operationen in Frage gestellt, ohne doch gegen 'symbolbestimmte' Ansätze dieser Art mit der nötigen Deutlichkeit herauszustellen, daß in der bibelexegetischen Tradition gerade nicht die 'zahlhafte Signifikanz formaler Momente', sondern die 'zahlhafte Signifikanz inhaltlicher Momente' der vorrangige Gegenstand war.

<sup>257</sup> HELLGARDT 1973, p.227ss.

<sup>258</sup> HELLGARDT 1973, p.224



tristischer und frühmittelalterlicher Autoren, die ihre Wahl bestimmter Buch-, Kapitel-, Strophen-, Vers- und (im Fall von Figurengedichten) Buchstaben-zahlen, vereinzelt auch die Wahl eines durch bestimmte Zahlen charakterisier-ten Versmaßes<sup>259</sup>, ausdrücklich mit Sinnbezügen begründen, die in der Bibel-exegese für diese Zahlen vorgegeben waren<sup>260</sup>. Und ‘symbolbestimmte’ Zah-lenverwendung auf der Ebene der ‘significata per litteram’ schließlich, die hier im Vordergrund stehen soll, ist immer dann gegeben, wenn die ‘res’, von denen der Litteralsinn des Textes handelt, in einer bestimmten Zahl unter Hinsehung auf (mindestens) einen bestimmten Sinn dieser Zahl explizit ge-zählt oder implizit vorausgesetzt sind, wobei solche Zahlenverwendung spe-ziell dann auch den Begriff der ‘Zahlenkomposition’ erfüllt, wenn diese ‘res’ im Kontinuum des Textes nacheinander präsentiert werden und ihre Zahl in-sofern den Aufbau des Textes – oder zumindest einen Aufbauabschnitt des-selben – mitbedingt. Mit dieser vereinfachenden Unterscheidung soll im übr-igen die Zweckbestimmung ‘symbolbestimmter’ Zahlenkomposition, ob nun im Bereich der ‘littera’ oder der ‘significata per litteram’, noch nicht einseitig auf die Herstellung zusätzlicher Sinnbezüge eingeschränkt werden, da solche Zahlenkomposition zum Beispiel auch dazu gedacht sein konnte, den Autor, der die gezählten Einheiten nacheinander verfaßt bzw. behandelt, oder den Leser/Hörer, der sie nacheinander nachvollzieht, ähnlich wie in der Liturgie durch das Abschreiten einer bestimmten Stationenfolge der ordnenden und läuternden Wirkung zu unterziehen, die der benutzten Zahl oder ihren Signi-fikaten in der Exegese zugeschrieben wurde, oder den Autor und seine Le-

---

<sup>259</sup> Ein Beispiel in der lat. Literatur, wenn auch kein vollgültiges, bietet SEDULIUS SCOTTUS (9. Jh.), der das Versmaß des Senarius, ohne es jedoch selber in seinem (in Distichen verfaßten) Gedicht zu verwenden, mit den ‘sena facta’ der Welterschöpfung in Verbindung bringt, wenn er den im Haus seines Lütticher Bischofs Hartgar zu einem monastischen Trinkritual versammelten ‘fratres’ vorschlägt: „Senarium versum sex una voce canentes / Mundi totius senaque facta sonent“ (*Carm.* XXXII, 39s., *MGH Poetae* III/1, p.198s.), dazu KLOPSCH 1985, p.485s.

<sup>260</sup> Einige Beispiele hat CURTIUS 1948, p.491-498, in seinem Exkurs ‘Zahlenkomposition’ zusam-mengestellt. Weitere Belege für explizite Hinweise auf Verwendung bibelexegetischer Zahlenvorgaben im Aufbau patristischer und frühmittelalterlicher Literatur, die primär Werkeinteilungen auf der Ebene der ‘littera’ betreffen, werden angeführt – zugleich aber auch um eigene und dann meist kritisch zu se-hende Deutungen der betreffenden Werkeinteilungen ergänzt – von HAUBRICHS 1969 (siehe p.100s. zu CASSIODOR, p.101 zu QUODVULTDEUS, p.106 und p.109 zu ALKUIN, p.112 zu WANDALBERT VON PRÜM, p.118 zu HINCMAR VON REIMS, p.119s. zu MILO VON ST. AMAND, p.123-125, p.129, p.131s. jeweils zu HRABANUS MAURUS, p.133 zu WALAHFRID STRABO, p.140s. zu HEIRIC VON AUXERRE, p.146s. zu ER-MENRICH VON ELLWANGEN, p.159 zu BEATUS VON LIÉBANA, PASCHASIUS RADBERTUS und BERENGAUDUS). Daß die Tradition auch im Humanismus noch Fortsetzer fand, zeigt etwa DOMENICO BANDINI, der seinen *Fons memorabilium universi* zur leichteren Benutzung und „ad honorem quinque magnorum vulnere in Christo“ in fünf Teile gliedert, aber auch durch deren weitere Unterteilung in 4+5+8+12+5 (=34) Unterabschnitte die Zahl der Lebensjahre Christi zu berücksichtigen scheint (vgl. MEYER 1993, p.228s.). Für die allgemeine Geschichte der mittelalterlichen Bucheinteilung – auch der sekundär erst in der Überlieferung entstandenen – sei verwiesen auf die kurzgefaßte, aber perspektiven-reiche Synthese von PALMER 1989.

ser/Hörer in einen geschichtlichen Heilsvorgang einzubeziehen, den die fragliche Zahl signifiziert, wobei solche Wirkungsabsichten dann aber – anders als bei der Wirkung formalästhetischer Zahlenkomposition – auf seiten des Lesers ein geistiges Bewußtsein von und eine bewußte Teilnahme an diesem Prozeß notwendig voraussetzen und darum (speziell im Fall formaler Zahlenkomposition) auch durch explizite Deutungshinweise belegt sind<sup>261</sup>.

---

<sup>261</sup> So scheint ALKUINS Erklärung zur 'vervollkommenen' Wirkung der Sechszahl in den sechs Strophen seines Gedichts an Gundrada zu verstehen zu sein (Epistola 309, *MGH Epistolae* II (1895), p.477: „Hoc carmen tibi cecini senario numero nobili, qui numerus perfectus est in partibus suis, te optans esse perfectam in sensibus tuis“, dazu KLOPSCH 1985, p.468s.) oder auch die Erklärung, mit der HRABANUS MAURUS in der Einleitung zum letzten Buch seines Mätthäuskommentars begründet, warum er diesen Kommentar in Entsprechung zu den sieben Wochen- und Weltaltertagen, denen als achtetes der Tag und das Weltalter der Auferstehung folgt, in acht Bücher eingeteilt hat, von denen sieben das Leben Jesu bis zur Passion und eines die Auferstehung behandeln: „Sane decurso tractatu sancti Evangelii secundum Matthaëum, a principio usque ad passionem Domini in septem libris, octavum quoque a passione Domini inchoantes, usque ad resurrectionem ejus, imo usque ad finem Evangelii perducere, si ita Dominus voluerit, decernimus: petentes ejus clementiam, ut qui post sabbatum in Dominica, id est octava die post septimam quae et prima sabbati dicitur, a mortuis resurrexit, nos quoque post septimam aetatum hujus saeculi, id est octava aetate qua generaliter omnes mortui resurgent, ipse resurrectionis suae faciat esse participes“ (*Commentaria in Matthaëum*, VIII, PL 107,1097, zit. RATHOFER 1962, p.309 n.36). Der bei RATHOFER und HAUBRICHS auf solche Aussagen gestützte Annahme einer intendierten 'ethisch-psychischen Effizienz' karolingischer Zahlenkomposition glaubt HARDT 1973, p.323s. allerdings widersprechen zu können, weil seines Erachtens die von diesen Interpreten konstruierten Zahlenkompositionen im *Heliand* und in OTFRIDS Evangelienbuch aufgrund ihrer Kompliziertheit für die zeitgenössischen Leser nicht nachvollziehbar gewesen seien. Letzteres mag zwar stimmen, spricht dann aber doch wohl eher dafür, daß RATHOFER und HAUBRICHS bei ihren Deutungen der betreffenden Werkeinteilungen die historisch voraussetzbaren Fähigkeiten zeitgenössischer Rezipienten immer noch unzureichend berücksichtigt haben und deshalb die Interpretation des Aufbaus gerade nicht nach Maßgabe seiner angenommenen Zweckbestimmung, sondern als Selbstzweck betrieben haben. Gegen die Grundannahme einer 'ethisch-psychischen Effizienz' mittelalterlicher Zahlenkomposition ist dagegen sicherlich nichts einzuwenden, schon gar nicht bei Autoren, die dem engeren Wirkungskreis von HRABANUS zuzurechnen sind, sondern sie kann sich auf explizite, von RATHOFER und HAUBRICHS angeführte Quellenaussagen stützen – bei OTFRID auch auf dessen eigene Aussage über die Fünffzahl der Bücher seines Evangelienbuchs – und kann im übrigen, weil es sich ja keineswegs um eine nur mit spezifisch karolingischem Gedankengut konforme Zielvorstellung handelt, mit mehr oder minder großem Recht auch für andere Perioden oder Bezirke bibelexegetisch geprägter Dichtung des Mittelalters in Betracht gezogen werden. HARDT hingegen räumt zwar freimütig ein, daß auch diejenigen Zahlenkompositionen, die er selber im Werk Dantes nachgewiesen zu haben glaubt, für zeitgenössische Leser nicht nachvollziehbar gewesen sein können, zieht daraus aber nicht etwa die Konsequenz, daß dann womöglich mit seinen Nachweisen etwas nicht stimme, sondern will seinerseits vielmehr die Schlußfolgerung ziehen, daß die Annahme einer 'ethisch-psychischen Effizienz' der Zahlenkomposition „für das Werk Dantes schlechthin indiskutabel“ sei, weshalb dann bei Dante, wie HARDT im Rückgriff auf eine Überlegung TSCHIRCHS erklärt, Zahlenkomposition auch nicht „in der Dimension Dichter–Leser, sondern einzig in dem Bezug des Dichters zu seinem Gott“ zu sehen sein soll (l.c.). Die Betonung liegt hierbei auf einzig. Auch diese Vorstellung, die sich im Unterschied zu der von RATHOFER und HAUBRICHS belegten nicht auf explizite Quellenaussagen stützt, erscheint im Prinzip zwar möglich, aber naheliegend ist sie doch nicht. Denn warum Dante alle Leser, auch die exegetisch kundigen „altri pochi“, vom Nachvollzug seiner Zahlenverwendung ausgeschlossen haben sollte, ist schwer einzusehen, wenn doch zum Beispiel seine manifeste Verwendung der biblischen Septenare im Aufbau des *Purgatorio* (s.o. Kap. 4., p.131, Anm. 248) sogar auch die nicht exegetisch kundigen Leser allem Anschein nach an eben jener 'ethisch-psychischen Effizienz' der Zahl

Was die Einstellung der Bibelexegese zum Textaufbau anbelangt, so war dort die Deutung von Zahlen auf der Ebene der ‘significata per litteram’ in der Regel allerdings nicht zugleich auch als Deutung des (inhaltlichen) Textaufbaus gemeint<sup>262</sup>, sondern erfolgte lediglich indirekt als eine solche in den Fällen, in denen eine Sequenz von Vorgängen, Personen oder Sachen unter Berücksichtigung der Reihenfolge ihrer Thematisierung im Bibeltext zahlenexegesisch gedeutet wurde – wie etwa die sechs Schöpfungstage oder die vier Paradiesflüsse –, während sie im übrigen, wie auch die allegorische Exegese überhaupt, wesentlich darauf beruhte, daß einzelne Textaussagen aus ihrem unmittelbaren textinternen (und zugleich auch historischen) Kontext herausgenommen und in andere Text- oder Sachzusammenhänge gestellt wurden. Sie setzte in der Regel bei kurzen expliziten Zahlensausagen oder leicht überschaubaren Handlungsabschnitten an und pflegte auch dann, wenn ausnahmsweise die zahlhafte Ordnung größerer Geschehnisabläufe wie der sechs Weltalter oder des Lebens Jesu ausgelegt wurde, nur einige wenige ausgewählte inhaltliche Daten zu berücksichtigen. Ähnliches gilt für die bibelexegetische Deutung von Zahlen auf der Ebene der ‘littera’: sofern sie nicht ebenfalls nur bei einer einzelnen Textstelle ansetzte und dann etwa eine anaphorische Wortwiederholung wie das dreifache ‘Sanctus’ oder die Vierzahl der Buchstaben

---

teilhaben lassen will, die HARDT für indiskutabel hält. Auch die nicht manifesten Sinnbezüge, die sich in der Darstellung der Weisheitslehrer des Sonnenhimmels durch die sachlichen Analogien zu den Aposteln Christi und weiteren Duodenaren ergeben, waren, wenn nicht für jeden beliebigen, so doch jedenfalls nicht ausschließlich für einen göttlichen Leser bestimmt, sondern konnten zumindest von denjenigen Lesern, die mit der Exegese der Apostelzahl vertraut waren, nachvollzogen und somit auch für deren geistliche ‘aedificatio’ wirksam werden (s.o. Kap. 3., p.115s.). So wenig wie bei den karolingischen Autoren, und vielleicht weniger noch als bei ihnen, dient bei Dante dessen Dichten ausschließlich dem persönlichen Heil. Wenn die Nachvollziehbarkeit für den exegetisch kundigen Zeitgenossen auch noch kein hinreichender Maßstab für die Beurteilung der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit heutiger Interpretationen sein kann – da der Autor die Fähigkeiten seiner Zeitgenossen zum Beispiel auch falsch beurteilt haben kann –, spricht doch aus praktischen Gründen alles dafür, die heutige Interpretation möglichst eng an den historisch bis zu einem gewissen Grad nachprüfaren, in exegetischen Quellen dokumentierten Fähigkeiten zeitgenössischer Leser zu orientieren und damit im Rahmen dessen, was historisch noch plausibel gemacht werden kann, zu halten. Für Interpretationen, die, wie diejenigen von HARDT, diesen Rahmen verlassen oder gar nicht erst aufsuchen, kann dagegen auch die Behelfskonstruktion von einer exklusiven Hinwendung des Autors zu Gott keine Legitimation bieten, da im Erwartungshorizont des mittelalterlichen Autors im Zweifel auch der göttliche Leser nicht über die Deutungstechniken und -vorlieben eines heutigen Literaturwissenschaftlers verfügt, sondern wie ein in der Auslegung von Gottes Wort geschulter Zeitgenosse interpretiert.

<sup>262</sup> Gliedernde Aussagen über den inhaltlichen Aufbau des Bibeltextes sind in der patristischen Exegese rar, werden jedoch im 13. Jh. usuell und erscheinen dann zuweilen als Aussagen zur ‘ordinatio partium’ zusammen mit Aussagen über die formale Bucheinteilung (‘forma tractatus’) als Bestandteil des Accessus oder Prologs (vgl. MINNIS 1984, p.145ss.), vor allem aber im Kommentar selbst als die jedem Textabschnitt vorausgeschickten ‘divisiones’ der zu erklärenden Aussagen, die hierbei auch durchgezählt, in ihrer insoweit zahlhaften Einteilung aber üblicherweise nicht auch zahlenexegesisch gedeutet werden, vgl. MEYER 1972, p.228 und MEYER 1986, p.13ss.; zu Dantes Adaption des Prinzips in der *Vita nuova* BOTTERILL 1994b.

des Namens Adam auslegte, sondern ein umfangreicheres Textcorpus zum Gegenstand nahm, blieb die Deutung doch gewöhnlich auf einige wenige und einfache formale Daten wie die Vierzahl der Evangelien, die Zahlen der 150 Psalmen oder die Zahl der 22 (oder wahlweise 24) Bücher des Alten Testaments beschränkt. Selbst in der Exegese des Psalters, die sich noch am intensivsten mit den Aufbauverhältnissen eines größeren biblischen Textcorpus beschäftigte<sup>263</sup>, erfolgte die Einbeziehung solcher Formzahlen vorrangig in der Weise, daß für den einzelnen Psalm aus dessen Ordnungszahl innerhalb des Gesamtkorpus Sinnvorgaben für die inhaltliche Deutung dieses Psalms abgeleitet wurden, ohne daß hierbei zugleich besonderer Wert darauf gelegt wurde, die Deutung der einzelnen Psalmenzahl auch mit der Deutung der übrigen Psalmenzahlen ins Einvernehmen zu setzen oder auf andere Weise eine kohärente Deutung des zahlhaften Gesamtaufbaus zu erarbeiten. Auch der über das Stückwerk traditioneller Zahlenexegese in der Tendenz hinausgehende Versuch Joachims von Fiore, ansetzend bei den Generationenzyklen des Alten Testaments eine sowohl detaillierte wie auch in sich kohärente Zahlenexegese für das Kontinuum der gesamten Heils- und Weltgeschichte zu begründen<sup>264</sup>, hat speziell in seinem Bemühen um größere Systematik wenig Schule gemacht, sondern sich als methodisch folgenreich erwiesen vornehmlich insofern, als die seit jeher möglich gewesene, aber seit patristischer Zeit stagnierende Hereinnahme der jüngeren Geschichte in die allegorisch-typologische Exegese dadurch neuen Anschub erhielt und insbesondere in der Exegese der Johannesapokalypse die Konkordierung der apokalyptischen Visionen mit der Geschichte der Kirche und der Weltreiche unter dem Einfluß Joachims ausgebaut und geschichtlich aktualisiert wurde. Von exegetisch geschulten Lesern konnte Dante infolgedessen zwar vermutlich erwarten, daß diese nicht nur punktuelle Einzelmotive wie die Siebentorigkeit des „castello“ (*If* 4,106ss.) im Limbus der Hölle, nicht nur textlich leicht überschaubare Aufbauverhältnisse wie die Sequenz der Weisheitslehrer im Sonnenhimmel des *Paradiso*, sondern auch weiträumiger angelegte Ordnungsverhältnisse im inhaltlichen Gesamtaufbau der *Commedia* wie die Sequenz der Jenseitsbezirke und der Jenseitsführer auf eine zahlhaft bedingte (bzw. mitbedingte) ‘significatio’ hin befragten, und dies umso mehr, wenn solche Ordnungsverhältnisse, wie im *Purgatorio* anhand der Seligpreisungen der Bergpredigt, bereits explizit mit traditionellen Themen der Zahlenallegorese verknüpft sind; und er konnte von ihnen, was die Zahlenverhältnisse auf der Ebene der ‘littera’ angeht, vielleicht

---

<sup>263</sup> Vgl. MEYER 1972, MEYER 1986

<sup>264</sup> Zur Exegese JOACHIMS, die auf der Stufe der ‘concordantia litterae’ noch keinen im herkömmlichen Verständnis spirituellen Sinn auslegt, dort aber als sachliche Relationierung vor- und nachzeitiger ‘res’ der allegorisch-typologischen Exegese zumindest entfernt verwandt ist, siehe MANSELLI 1955, p.90ss., LUBAC II/1 (1961), p.437ss., und die Einleitung von DANIEL 1983.

auch erwarten, daß sie die formale Einteilung in drei Cantiche mit insgesamt  $34+33+33 = 100$  Gesängen nicht lediglich der Erfordernis geistiger Ruhepausen zurechneten, sondern nach dem Vorbild der Psalmenexegese mindestens die Zahl der Gesänge und bis zu einem gewissen Grad auch deren formale oder inhaltliche Gruppierbarkeit in die Deutung einbezogen. Aber daß er sich bei der Planung und Durchführung des Werks auf eine sehr detaillierte und in sich kohärente Zahlenexegese des inhaltlichen und/oder formalen Gesamtaufbaus eingestellt haben könnte, ist doch nicht ohne weiteres anzunehmen, wenn eine solche Exegese traditionell noch nicht einmal der Bibel gewidmet wurde.

Die Zahlen, mit denen die patristisch-mittelalterliche Exegese sowohl bei der Deutung einzelner Textaussagen oder Handlungsabschnitte, als auch bei der Deutung umfangreicherer Copora oder Geschehnisabläufe arbeitete, waren außerdem ganz überwiegend niedrige Zahlen. Zieht man das von H. Meyer und R. Suntrup herausgegebene «Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen» (1987) heran, das Zahlendeutungen aus mehr als vierhundert bibelexegetischen Werken der Zeit des 4.-12. Jahrhunderts kompiliert und erstmals eine wenn auch nicht vollständige, so doch in hohem Maße repräsentative Übersicht erlaubt, so sind dort von den insgesamt 900 Spalten des Lexikons allein 645 Spalten, also mehr als zwei Drittel, den Bedeutungen der Zahlen Eins bis Zwölf gewidmet, die dann zumeist auch die Grundlage für die Deutung höherer Zahlen bildeten. Auch das arithmetische Fachwissen war im wesentlichen recht elementar, das die Exegeten in Anknüpfung an die antike Arithmologie in Anwendung brachten, um eine im Bibeltext gegebene oder als implizit gegeben vorausgesetzte Zahl anhand ihrer Stellung in der Zahlenreihe, anhand ihrer Auflösbarkeit als Summe oder Produkt anderer Zahlen, anhand ihrer Vergleichbarkeit mit der Summe ihrer möglichen Divisoren oder anhand sonstiger arithmetischer Eigenschaften zu deuten. Hugo von St. Viktor, der im 12. Jahrhundert die seit patristischer Zeit geläufigen Verfahrensweisen der bibelexegetischen Zahlendeutung, oder richtiger, die bei der Anwendung dieser Deutungsverfahren unterstellten ‘Bezeichnungsweisen biblischer Zahlen’, inventarisiert, unterscheidet und illustriert durch Zahlenbeispiele insgesamt neun derartige Bezeichnungsweisen<sup>265</sup>:

---

<sup>265</sup> HUGO VON ST. VIKTOR, *De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. XV: ‘De numeris mysticis sacrae scripturae’, PL 175, 22-23 (zu den Handschriften GOY 1976, p.43-48). Einen guten Kommentar zu den in diesem Inventar zusammengestellten Deutungsmethoden gibt MEYER 1975, p.46-77, der außerdem auch noch weitere, von ihm in den Handschriften studierte zahlenhermeneutischen Lehrwerke des 12. Jh. (ODO VON MORIMOND, THEOBALD VON LANGRES, WILHELM VON AUBERIVE) einbezieht, vgl. auch GASTALDELLI 1975, HELLGARDT 1976, MEYER/SUNTRUP 1987, p.xv-xxxiii, und die Editionen von H. LANGE 1978 (GOTTFRIED VON AUXERRE, THEOBALD VON LANGRES), H. LANGE 1981 (ODO VON MORIMOND, m.n.v.), HUGHES 1985 (JOHANNES PECHAM). In der Danteforschung wurde HUGOS Inventar m.W. zuerst von GUERRI 1906 zur Illustrierung der Methodik mittelalterlicher Zahlendeutung herangezogen, später dann auch wieder von HARDT 1973, p.33s., und von SAROLLI 1974, p.47s.

**Typ 1: secundum ordinem positionis**, d.h. gemäß der Stellung der Zahl in der Zahlenreihe, und zwar besonders bei Zahlen der ersten Dekade gemäß ihrer Stellung zur Eins. Hugo nennt folgende Beispiele: Die Eins ('unitas') als Anfang der Zahlenreihe bezeichne das 'principium omnium rerum', also Gott als Ursprung aller Dinge; und die Zwei als erste von dieser 'unitas' abweichende Zahl bezeichne die Sünde.

**Typ 2: secundum qualitatem compositionis**, d.h. gemäß der Zugehörigkeit zu denjenigen Zahlenarten, die in der Arithmetik nach dem Kriterium der Teilbarkeit als gerade, ungerade und unzusammengesetzte (Primzahlen) mit jeweils weiteren Unterarten unterschieden wurden<sup>266</sup>, und von denen in der Bibelexegese außer den genannten drei Hauptarten noch besonders die 'gerad geraden' (pariter pares, d.h.  $2^n$ ) Beachtung fanden<sup>267</sup>. Ohne auf den arithmetischen Lehrstoff einzugehen, nennt Hugo folgende Beispiele: Die Zwei als 'in der Mitte' teilbare Zahl bezeichne die 'corruptibilitas' der vergänglichen Dinge, während die Drei, weil eine 'unitas' in der Mitte sie vor solcher Teilung bewahrt, die unvergänglichen Dinge bezeichne.

**Typ 3: secundum modum porrectionis**, d.h. gemäß der Beziehung zur nächsthöheren (oder auch nächstniedrigeren) Zahl in der Zahlenreihe, demnach ähnlich wie oben Typ 1. Hugo gibt mehrere Beispiele, darunter die Sieben als Zahl der Ruhe, weil sie die Sechs als Zahl der Werke überschreitet, die Neun als Zeichen eines Mangels, weil sie die 'Vollkommenheit' der Zehn unterschreitet, und die Elf als Zeichen der Übertretung, weil sie das 'Maß' der Zehn (d.h. die Zehnzahl der Gebote) überschreitet.

**Typ 4: secundum formam dispositionis**, d.h. gemäß der arithmetischen Deutbarkeit von Zahlen als geometrische Figuren, die sich bei geometrischer Anordnung der 'unitates' ergeben. In der Arithmetik – die hierbei anders verfuhr als die Geometrie selber, da die letztere nicht von der 'unitas' Eins, sondern vom Punkt als kleinster Einheit ausging – wurde auf diese Weise unterschieden zwischen Linienzahlen ('numeri lineales'), Flächenzahlen ('numeri superficiosi') und Körperzahlen ('numeri solidi'), von denen die Flächenzahlen noch weiter als Dreieck-, Quadrat-, Fünfeckzahlen etc., und die Körperzahlen noch weiter als Zahlen von Würfeln, Quadern, Pyramiden, Säulen etc. unterschieden wurden, und zu denen dann noch die nicht mehr in dieser Weise als Figuren konstruierbaren Kreis- und Kugelzahlen hinzukamen<sup>268</sup>. Ohne auf den arithmetischen

<sup>266</sup> Unterschieden wurden nach dem Kriterium der Teilbarkeit hauptsächlich die folgenden Arten (lat. Terminologie nach BOETHIUS, mit Ergänzung abweichender Termini nach CASSIODOR und ISIDOR): 'numeri pares' ( $2n$ ), 'impares' ( $2n + 1$ ), 'pariter pares' ( $2^n$ ), 'pariter impares' ( $2 [2n + 1]$ ), 'inpariter pares' ( $2^{m+1} [2n + 1]$ ), 'primi et incompositi' (Primzahlen, auch 'simplices' genannt), 'secundi et compositi' (Produkte aus zwei ungeraden Zahlen, auch 'compositi' genannt) und 'ad alterum primi et incompositi' (relative Primzahlen, d.h. Produkte aus zwei ungeraden Zahlen im Verhältnis zu einer anderen ungeraden Zahl, mit der sie keinen gemeinsamen Teiler besitzen, auch 'mediocres' genannt), vgl. BOETHIUS, *De institutione arithmetica*, I, 2-18, CASSIODOR, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, IV, PL 70,1204s., und ISIDOR, *Etym.* III, v, 1-8, außerdem MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VII, 748-751.

<sup>267</sup> MEYER 1975, p.57s.

<sup>268</sup> Vgl. BOETHIUS, *De inst. arithm.*, II, 4-30, abweichend speziell in der Auffassung der 'numeri circulares' und 'spherici' CASSIODOR, *De artibus*, IV, PL 70,1207s., und ISIDOR, *Etym.* III, vii. Während BOETHIUS (II, 30) nicht zwischen Kreis- und Kugelzahlen unterscheidet, sondern beide als Potenzierungen der Zahlen 5 oder 6 definiert ( $5^n$ ,  $6^n$ ), weil das Ergebnis in der letzten Dezimalstelle immer wieder

Lehrstoff einzugehen, und nur bedingt in Übereinstimmung mit diesem, nennt Hugo: Die Zehn als Linienzahl und Zeichen der ‘longitudo’, damit zugleich Zeichen der ‘rectitudo fidei’ um des eigenen Heiles willen; die Hundert als Quadratzahl, die der ‘longitudo’ durch Potenzierung die Dimension der ‘latitudo’ hinzufügt und die ‘caritas’ im Sinne von Nächstenliebe bezeichnet; schließlich die Tausend als Kubikzahl, die der ‘longitudo’ und ‘latitudo’ durch nochmalige Potenzierung die Dimension der ‘altitudo’ hinzufügt und die Gottesliebe bezeichnet<sup>269</sup>.

**Typ 5: secundum numeri computationem**, womit erneut ein Sonderfall von Typ 1 und 2, nämlich die Stellung der Zahl im Dezimalsystem gemeint zu sein scheint. Hugo führt als Beispiel nur die Zehn an, die als Abschluß der ersten Dezimalreihe die Voll

---

zur Wurzel zurückkehrt, versteht CASSIODOR (gefolgt von ISIDOR) als Kreiszahl nur die Zahlen  $5^2$  und  $6^2$  und als Kugelzahl nur die Zahlen  $5^3$  und  $6^3$ , vgl. HELLGARDT 1973, p.32-35, hier p.34 n.34. Bei THEOBALD VON LANGRES und WILHELM VON AUBERIVE, die die Bedeutungs- bzw. Auslegungsweise ‘secundum formam dispositionis’ nicht aufnehmen, wird speziell den Dreieckszahlen (1, 3, 6, 10...), die aus der Summierung der arithmetischen Reihe  $(1+2+3+4...+n)$  entstehen, eine eigene Abteilung ‘secundum aggregationem’ gewidmet (MEYER 1975, p.63s), während die Kreisfigur der Potenzen von 5 von ihnen als Beispiel für eine eigene Bedeutungsweise ‘secundum proprietatem insignem’ angeführt wird (MEYER 1975, p.76). Angemerkt sei, daß im strengen Sinn geometrische Zahlendeutungen, die nicht von der ‘unitas’ Eins (oder der Zehn), sondern vom Punkt als der kleinsten Einheit ausgehen und dann auch irrationale Zahlen einbeziehen, in der Bibelexegese überhaupt nicht belegt zu sein scheinen, weshalb die Arbeiten von Th. E. HART (s.u. Anm. 350), die den Verszahlenbau der *Commedia* und anderer mittelalterlicher Dichtungen unter Einbeziehung irrationaler Zahlen auf geometrische Berechnungen zurückführen wollen, sich zurecht nicht auf die bibelexegetische Tradition berufen. Siehe auch PÖTTERS 1987, der die Form des Sonetts (in der handschriftlichen Untergliederung von 7 Doppelversen mit je 22 Silben) und die verszahlenmäßige Platzierung einzelner Aussagen in PETRARCAS *Canzoniere* jeweils mit den geometrischen Verhältniszahlen von Umfang und Durchmesser des Kreises ( $22/7$  in der Tradition von ARCHIMEDES) in Zusammenhang bringt und hierbei eine ‘zutiefst mittelalterliche’ (p.127) Disposition am Werke sieht, die in der Kreisform den Plan der göttlichen Schöpfung widerspiegeln wolle und dem Ordo-Gedanken in der Tradition von *Sap* 11,21 verpflichtet sei. Eine nicht, oder nur okkasionell, von der quellenmäßig dokumentierten Bibelexegese geprägte, vorrangig auf arithmetische und musikalische Berechnungen (unter Einschluß irrationaler Zahlen, wie sie sich etwa bei der Berechnung des Goldenen Schnitts und verschiedener Proportionen ergeben) gegründete Zahlenkomposition im Bereich von Vers-, Wort-, Silben- und Buchstaben Zahlen wurde außerhalb der Danteforschung und Italianistik in jüngerer Zeit besonders von HOWLETT postuliert, der diese Art von Zahlenkomposition nichtsdestoweniger als ‘biblical style’ bezeichnet und ihre Domäne hauptsächlich in der insularen, einschließlich der angelnormannischen, Literatur ansetzt, vgl. HOWLETT 1994, 1995 (m.n.v), 1996.

<sup>269</sup> Das Beispiel HUGOS, das die ‘longitudo’, ‘latitudo’ und ‘altitudo’ aus den Potenzen der Zehn ableitet, steht in der Nachfolge einer arithmologischen Erklärung von MARTIANUS CAPELLA (*De nuptiis*, VII, 746, vgl. STAHL 1971, p.158 und n.50), während die arithmetische Tradition sonst gewöhnlich – und mit ihr gewöhnlich auch die arithmologische und bibelexegetische Tradition – von der ‘unitas’ Eins ausgeht und die ‘longitudo’ mit der Zwei (Reihe 1, 2, 3, 4...), die ‘latitudo’ mit der Dreieckzahl Drei (Reihe 1, 3, 6, 10...) oder der Quadratzahl Vier (Reihe 1, 4, 9, 16...) und die ‘altitudo’ mit der (in der Bibelexegese m.W. nicht beanspruchten) Pyramidalzahl Vier (Reihe 1, 4, 10, 20... bei Pyramiden mit dreieckiger Basis) oder der Kubikzahl Acht (Reihe 1, 8, 27, 64...) fortsetzt. MEYER 1975, p.60s. übersieht in seinem Kommentar zu HUGOS Beispiel zwar die Parallele bei MARTIANUS, da er bei diesem nur auf VII, 754 verweist, führt jedoch einen bibelexegetischen Beleg bei BEDA an (weitere Belege bei MEYER/SUNTRUP 1987, col.597 § VI, col.849s. § B.II), der diese Deutung der Zahlen 10-100-1000 ebenfalls schon bietet.

kommenheit bezeichne. Aus den Erklärungen anderer Autoren wird deutlich<sup>270</sup>, daß es bei diesem sehr seltenen Deutungstyp speziell darum geht, die Nähe oder Entfernung einer Zahl zu der nächstliegenden Eckzahl des Dezimalsystems (10, 100, 1000) in die Deutung einzubeziehen und daran dann insbesondere die Entscheidung der Deutungsrichtung ‘ad bonam partem’ oder ‘ad malam partem’ ausrichten.

**Typ 6: secundum multiplicationem**, d.h. gemäß der Deutbarkeit einer Zahl als Produkt anderer Zahlen (Divisoren), wobei dann der Sinn des Produkts sich aus dem Sinn der gewählten Divisoren ergibt. Beispiel: Die Zwölf bezeichnet die ‘universitas’, weil sie als Produkt aus den Zahlen Drei und Vier hervorgeht, von denen die Vier (als Zahl der Elemente) die körperlichen, und die Drei (als Zahl der Trinität) die geistigen Dinge bezeichnet. Die ähnlich geartete und ebenfalls verbreitete Deutung einer Zahl als Summe anderer Zahlen oder die Kombination von beidem wie z.B. die Deutung der 153 als  $3 \times 50 + 3$  werden von Hugo nicht eigens erwähnt, und ebenso wenig die seltene Auslegungsweise ‘secundum affinitatem compositionis’, bei der eine Summe mit dem Produkt ihrer Summanden oder umgekehrt ein Produkt mit der Summe seiner Divisoren in Beziehung gesetzt wird (z.B. 7 und 12 aufgrund der Rechnung  $7=4+3$ ,  $3 \times 4=12$ )<sup>271</sup>

**Typ 7: secundum partium aggregationem**, d.h. gemäß dem Verhältnis einer Zahl zur Summe (‘aggregatio’) ihrer ganzzahligen Divisoren (‘partes’). Der Unterschied gegenüber der zu Typ 6 angemerkten Auslegungsweise ‘secundum affinitatem compositionis’ besteht speziell darin, daß die Divisoren der Zahl nicht beliebig ausgewählt werden können, sondern daß alle ganzen Zahlen (einschließlich der Eins), durch die die Ausgangszahl überhaupt teilbar ist, in der Summe zu berechnen sind. Die Arithmetik teilte ‘secundum partium aggregationem’ die geraden Zahlen in drei Klassen ein, nämlich in ‘numeri perfecti’ wie die 6 oder die 28, die mit der Summe ihrer Divisoren übereinstimmen ( $6=1+2+3$ ,  $28=1+2+4+7+14$ ), ‘numeri imperfecti’ (auch ‘indigentes’ oder ‘diminutivi’ genannt) wie die 8 oder die 10, die von der Summe ihrer Divisoren unterschritten werden ( $8 > 1+2+4$ ,  $10 > 1+2+5$ ), und ‘numeri ultra quam perfecti’ (auch ‘abundantes’ oder ‘superflui’ genannt) wie die 12 oder die 18, die von der Summe ihrer Divisoren überschritten werden ( $12 < 1+2+3+4+6$ ,  $18 < 1+2+3+6+9$ )<sup>272</sup>. Diese Einteilung ging

---

<sup>270</sup> MEYER 1975, p.64-67

<sup>271</sup> vgl. MEYER 1975, p.55-57

<sup>272</sup> Terminologie nach BOETHIUS, *De inst. arithm.*, I, 19-20, und in der Anführung der abweichenden Bezeichnungen ergänzt nach CASSIODOR, *De artibus*, VII, PL 70, 1206 und ISIDOR, *Etym.* III, v, 9-11, vgl. auch MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VII, 753, dazu STAHL 1971, p.160 und n.58. Wenn HELLGARDT 1973, p.60, vgl. ibd. p.30, kritisiert, daß ISIDOR die fragliche Zahleneinteilung nur als Einteilung der geraden Zahlen einordnet, obwohl auch ungerade Zahlen in ihrer Teilersumme berechnet werden können, so übersieht er, daß auch BOETHIUS die betreffende Unterscheidung schon als ‘partitio paris’ titulierte (I, 19) und nur für gerade Zahlen darlegt, während CASSIODOR, dem ISIDOR sich sonst anschließt, sie zwar (zumindest im Druck MIGNES) als ‘Altera divisio, de paribus et imparibus numeris’ titulierte, dann aber ausdrücklich für jede der drei Zahlenarten jeweils erklärt: „descendit de paribus“ (PL 70, 1206AB). Als Problem mathematischer Beweisführung wurde die Unmöglichkeit ungerader ‘vollkommener’ Zahlen erst von neuzeitlichen Mathematikern zur Diskussion gestellt, aber auch das Altertum und Mittelalter scheint zumindest intuitiv bereits erkannt haben, daß ungerade Zahlen in Ermangelung gerader Divisoren von ihrer Teilersumme jeweils unterschritten werden, also stets als ‘numeri imperfecti’ einzustufen wären, so daß nur die Klasse der geraden Zahlen in alle drei Arten der ‘divisio secundum partium aggregationem’ unterteilt werden kann.



einher mit besonderer Wertschätzung der überaus seltenen ‘numeri perfecti’, von denen durch Boethius die ersten vier (6, 28, 496, 8128) bekannt waren, und von denen angenommen wurde, daß sie in jeder Dezimalreihe genau einmal auftreten und dann stets 6 oder 8 Einer aufweisen. In der Bibelexegese war unter dem Einfluß der augustinischen Auslegung des Sechstagerwerkes besonders die Deutung der Sechs als ‘numerus perfectus secundum partium aggregationem’ ein Gemeinplatz geworden, während Rückgriffe auf das Verständnis der beiden anderen Zahlenklassen verhältnismäßig selten geblieben sind und dann besonders der Entscheidung der Deutungsrichtung ‘ad malam partem’ dienten. Hugo, der auf den arithmetischen Lehrstoff nicht weiter eingeht, führt als Beispiel nur die Sechs in ihrer Übereinstimmung mit der Summe ihrer ‘partes’ Eins, Zwei und Drei als Zeichen der Vollkommenheit an.

**Typ 8: secundum multitudinem partium**, d.h. gemäß der Beziehbarkeit einer Zahl auf Dinge, die in der gleichen Anzahl auftreten. Zur Illustrierung dieser von anderen Autoren unmißverständlicher auch ‘secundum paritatem’ genannte Auslegungsweise führt Hugo an: Zwei als Zeichen der zwiefältigen Liebe zu Gott und dem Nächsten; Drei als Zeichen der göttlichen Dreifaltigkeit; Vier als Zeichen alles Irdisch-Zeitlichen (der ‘temporalia’) wegen der Vierzahl der Jahreszeiten und der ‘Weltgegenden’ (‘partes mundi’, d.h. Himmelsrichtungen); Fünf als Zeichen der fünf Sinne; Sieben als Zeichen des Irdisch-Zeitlichen (des ‘praesens saeculum’) gemäß der Siebenzahl der ‘Tage’, d.h. der Wochentage oder auch der daraus abgeleiteten Weltalter. In der exegetischen Praxis war diese ohne besondere arithmetische Operationen auskommende Auslegungsweise ‘secundum multitudinem partium’ die bei weitem wichtigste und am häufigsten angewandte<sup>273</sup>, während die übrigen Deutungsverfahren vor allem dann in Anwendung kamen, wenn entweder eine inhaltlich geeignete Deutung ‘secundum multitudinem partium’ für die auszulegende Zahl selber nicht gefunden und deshalb auf entsprechende Deutungen ihrer Divisoren, Summanden oder sonstiger Zahlen, die mit ihr in Beziehung gesetzt werden konnten, zurückgegriffen wurde, oder wenn es darum ging, eine gegebene Auslegung ‘secundum multitudinem partium’ zu ergänzen oder durch den Aufweis besonderer Übereinstimmung zwischen den arithmetischen Eigenschaften der Zahl und der zahlhaft bezeichneten Sachen zu vertiefen.

**Typ 9: secundum exagérationem**, d.h. gemäß der Deutbarkeit einer expliziten Zahlenangabe als synekdochale Umschreibung für ‘viel’, wenn der inhaltliche Kontext es zu erfordern scheint, die Deutung nicht auf den Wortsinn der Aussage zu stützen. So ist laut Hugo mit der in Lv 26,21 angedrohten ‘siebenfachen Strafe’ allgemein eine ‘multiplicitas poenae’ gemeint.

Unter den von Hugos Inventar nicht berücksichtigten Auslegungsweisen ist noch besonders die Auslegungsweise unter Einbeziehung der Zahlzeichen (‘secundum signa’) zu erwähnen, für die unterschiedliche Typen zu unterscheiden und angesichts der problematischen Rolle, die sie in der Forschung gespielt haben, etwas eingehender zu erläutern sind:

<sup>273</sup> MEYER/SUNTRUP 1987, p.xvi, p.xxiii-xxiv.

**Typ 10:** Gematrie, d.h. Deutung von Lautbuchstaben und sprachlichen Ausdrücken vermittelt ihrer Umrechnung in Zahlwerte, oder umgekehrt Deutung von Zahlwerten vermittelt ihrer Umrechnung in Lautbuchstaben und sprachliche Ausdrücke<sup>274</sup>. Die in der griechischen Antike gewöhnliche Zahlschrift war das seit dem ausgehenden 4. Jh. v. Chr. bezeugte, sogenannte gemeingriechische oder milesische, von mir hier ‘griechisch-dezimal’ genannte Zahlenalphabet, d.h. die um drei ältere, als Lautzeichen obsolet gewordene Sonderzeichen (hier benutzt: Digamma  $\var�$  für 6, Koppa  $\var�$  für 90, San  $\var�$  für 900) auf siebenundzwanzig erweiterten Buchstaben des Lautalphabets, denen in dezimaler Stufung die Einer 1-9 (A–Θ), die Zehner 10-90 (I–Ϟ) und die Hunderter 100-900 (P–Ϸ) zugeordnet wurden, mit der Möglichkeit, durch Hinzusetzung diakritischer Zeichen auch die entsprechenden Zahlen höherer Dezimalreihen darzustellen<sup>275</sup>:

α A 1	β B 2	γ Γ 3	δ Δ 4	ε E 5	Ϝ F 6	ζ Z 7	η H 8	θ Θ 9
ι I 10	κ K 20	λ Λ 30	μ M 40	ν N 50	ξ Ξ 60	ο O 70	π Π 80	ϙ Ϟ 90
ρ P 100	σ Σ 200	τ T 300	υ Υ 400	φ Φ 500	χ X 600	ψ Ψ 700	ω Ω 800	Ϸ ϸ 900

<sup>274</sup> Vgl. DORNSEIFF 1925, Kap. II, § 7; MENNINGER 1958, t.II, p.65ss.; MEYER 1975, p.74s.; IFRAH 1981/86, Kap. 17-22; MEYER/SUNTRUP 1987, p.xxi; BURNETT 1989; nicht zu empfehlen die Darstellung von HARDT 1973, p.35-37, die Angaben der Forschungsliteratur mit eigenen, nicht als solche gekennzeichneten Erfindungen vermenget. Da die grundlegende Arbeit von DORNSEIFF 1925 ihren Schwerpunkt im griechischen und frühchristlichen Altertum hat, können ihre Ergebnisse noch keine zureichende Grundlage für Hypothesen und Analogieschlüsse über gematrisch bedingte Zahlenverwendung in mittelalterlicher Dichtung bieten, was in entsprechenden literaturwissenschaftlichen Arbeiten, sofern sie sich überhaupt auf DORNSEIFF beziehen (HAUBRICHS, HARDT) und nicht ohne jegliche historische Vorinformation auszukommen versuchen (LATTANZI, LOCKE), noch nicht genügend berücksichtigt worden ist. Zwar kann für ein sachlich verwandtes und von DORNSEIFF noch nicht einbezogenes Nachbargelände, nämlich für die Entstehung lateinischer Zahlenalphabete im Schrifttum über die Fingerzahlen und im Bereich der Kryptographie, auch auf kunstgeschichtliche und paläographische Untersuchungen (LEJAY, BISCHOFF, WIRTH) und für einen Sondertyp lateinischer Onomatomantik auf BURNETT 1989 zurückgegriffen werden, doch gilt die Feststellung von HELLGARDT 1973 auch heute im wesentlichen noch unverändert: „Insbesondere gibt es keine genaue Aufstellung darüber, welche der mannigfaltigen gematrischen Praktiken durch die Überlieferung zugänglich blieben und ausgeübt wurden. Ebenso fehlen für die Gematrie im Mittelalter Feststellungen über Anwendungsbereiche und Häufigkeit der Anwendung. Klarheit über jede dieser Fragen sollte selbstverständliche Voraussetzung für denjenigen sein, der einem mittelalterlichen Autor diese oder jene gematrische Praktik unterstellt, um so mehr, je ausgefallener die vorausgesetzten Kenntnisse sind“ (p.152 n.27). Mein eigener Versuch, die im Mittelalter bezeugten bzw. in der Forschungsliteratur mit Quellenbelegen registrierten Praktiken zu inventarisieren, kann zwar dieser Forderung HELLGARDTS ebenfalls noch längst nicht Genüge tun, aber doch vielleicht die Entscheidung für oder gegen literaturwissenschaftliche Adaptionen solcher Praktiken auf eine etwas bessere Grundlage stellen.

<sup>275</sup> Zur Geschichte der griech. Zahlschriften siehe FRIEDLEIN 1869, p.4ss., MENNINGER 1958, p.73ss., IFRAH 1981/86, p.277ss.; um Verwechslungen mit Sigma = 200 zu vermeiden, gebe ich Digamma (später Stigma) = 6 in der Form Ϝ (statt Ϛ, Ϝ, Ϛ oder S) wieder und verwende für Sigma = 200 stets σ bzw. Σ, ohne bei der Anführung von Wortbeispielen Sigma in Finalstellung und Sigma in Binnenstellung zu unterscheiden.

Die mit der Verwendbarkeit von Lautzeichen als Zahlzeichen gegebene Möglichkeit, die Buchstaben eines Namens oder sprachlichen Ausdrucks zugleich als Zahlzeichen zu bewerten und miteinander zu einer Summe zu addieren, wurde in der Folge dann von heidnischer, jüdischer und gnostischer Zahlendeutung für Deutungen von Namen und Wörtern aus dem Bereich des Sakralen, für Wahrsagungen aus dem Zahlwert von Personennamen, für die Berechnung von Namens-, Wort- oder Vers-Isopsephie (d.h. Suche nach gematrisc gleichwertigen Namen, Wörtern, Versen), für die kryptographische Ersetzung von Namensangaben durch Zahlenangaben und für ähnliche Praktiken ausgenutzt, wobei in der Regel die genannten Zahlwerte des griechisch-dezimalen Systems, diese gelegentlich auch unter ständiger Herabsetzung der Zahlwerte höherer Dezimalreihen auf die Zahlwerte A-Θ der ersten Dezimalreihe (also A-Θ = I-Ϟ = P-Ϡ = 1-9, sogenannte Pythmen-Rechnung)<sup>276</sup>, zugrundegelegt wurden, nur in Ausnahmefällen dagegen statt des griechisch-dezimalen ein ohne dezimale Stufung und Sonderzeichen auf der bloßen Buchstabenordnung beruhendes 'Thesis'-System (A-Ω=1-24) zur Anwendung kam<sup>277</sup>. In der christlichen Tradition, in der der Einfluß solcher Praktiken bereits bei einigen neutestamentlichen Zahlenangaben, insbesondere bei der Zahl 666 des apokalyptischen Tieres (*Apc* 13,18), vorausgesetzt werden kann, heidnische und 'hätetische' Indienstnahmen der Gematrie dann jedoch von den ersten Kirchenvätern zeitweise entschieden bekämpft wurden<sup>278</sup>, blieb die Gematrie auf der Grundlage des griechisch-dezimalen Systems vor allem für die Deutung einiger Stellen der Bibel und griechischer 'nomina sacra' in Gebrauch, und zwar nicht nur im griechischen, sondern auch im lateinischen Schrifttum, wo einige der in frühchristlicher und patristischer Zeit entstandenen Deutungen dieses Typs einschließlich einer mehr oder weniger präzisen Kenntnis des zugrundeliegenden Zahlenalphabets<sup>279</sup> tradiert und gelegentlich um neue Berechnungen auf der Grundlage dieses

<sup>276</sup> Nähere Angaben zur Pythmen-Rechnung siehe unten p.176-179, Typ 11.c

<sup>277</sup> Vgl. DORNSEIFF 1925, p.97ss., der die auf die Annahme einer weiten Verbreitung und bevorzugten Verwendung des griech. Thesis-Systems gestützten Thesen von W. SCHULTZ und R. EISLER nachdrücklich kritisiert. Dem laut DORNSEIFF einzigen expliziten griech. Zeugnis zufolge, dem Traumbuch des ARTEMIDOR aus Ephesus (2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr.), wurden die Thesis-Werte des griech. Alphabets bei Lebenszeitprognosen speziell in solchen Fällen herangezogen, in denen die dezimal gestuften, potentiell dreistelligen Werte zu hohe Zahlen ergeben hätten, und in denen andererseits, wie DORNSEIFF anmerkt, die heruntergestuften Werte 1-9 der Pythmen-Rechnung so niedrig ausgefallen wären, daß sie 'den Klienten verstimmt' hätten (DORNSEIFF 1925, p.95, vgl. ARTEMIDOR II, 69). Zur mittelalterlichen Verwendung der griech. Thesiswerte (insbesondere der von der dezimalen Stufung noch nicht betroffenen Werte 1-9) nicht für gematrisc oder sonstige zahlenexegetische Operationen, sondern für die vereinfachte Schreibung niedriger Zahlen in der Geometrie und Arithmetik siehe FRIEDLEIN 1869, p.47s., BERGMANN 1985, p.199ss.

<sup>278</sup> So besonders HIPPOLYT VON ROM, *Refutatio omnium haeresium*, IV, xiv, GCS 26, p.45-48 (dt. Übs. von K. PREYSING, *BdKV* I/40, p.55-59, frz. Übs. bei TANNERY 1886, p.231-236), dessen erst im 19. Jh. durch die Auffindung der Bücher IV-X wieder bekannt gewordene Kritik an den gematriscen Praktiken der 'Pythagoräer' und 'Häretiker' (Gnostiker) zugleich eines der wichtigsten und ausführlichsten Zeugnisse für einige dieser Praktiken ist. Vgl. auch HELLGARDT 1973, p.153ss., der sich seinerseits vorwiegend auf IRENÄUS bezieht.

<sup>279</sup> Das griech.-dezimale Zahlenalphabet wird vollständig aufgelistet bei BEDA, *De temporum ratione*, I, CCSL 123B, p.273 und in dessen Nachfolge bei HRABANUS, *Liber de computo*, VII, CCCM 44, p.213, die allerdings beide ihre Zahlenalphabete als Hilfsmittel nicht für die Bibelexegese, sondern für das Erlernen der Fingerzahlen und für komputistische Zwecke verstehen (dazu unten Typ 10.b, p.159s.), während die Tafel in der Alphabetsammlung von HRABANUS, *De inventione linguarum*, PL 112,1579,

auf der Grundlage dieses Zahlenalphabets ergänzt wurden. Die im lateinischen Schrifttum speziell im Bereich der Bibelexegese bekannten Deutungen verfolgen dabei in der Regel die Deutungsrichtung Zahl  $\Rightarrow$  Buchstabe  $\Rightarrow$  Sinn, d.h. sie setzen bei expliziten biblischen Zahlenangaben (nur vereinzelt auch bei der Zahl eines Psalms) an, um in die Deutung der betreffenden Zahl gematrisch gleichwertige 'nomina' oder Ausdrücke aus dem Griechischen – gelegentlich auch Lateinisches in griechischer Translitteration – einzubeziehen, oder sie gehen in umgekehrter Richtung vor (Buchstabe  $\Rightarrow$  Zahl  $\Rightarrow$  Sinn), indem sie bei einem in den lateinischen Bibeltext übernommenen oder dort erwähnten griechischen Buchstaben oder auch bei einem in griechischer Schreibung geläufig gebliebenen Namen wie  $\Delta\Delta\text{AM}$  ansetzen und dessen Zahlwert in die Deutung der bezeichneten Sache oder Person einbeziehen<sup>280</sup>.

eher einem gelehrten archivarischen Interesse und der Ermöglichung kryptographischer Transkriptionen dient, vgl. auch BISCHOFF 1951, p.251s., p.257s., p.260, p.264, BISCHOFF 1954, p.146s. Eine Aufzählung von Zahlwerten und griechischen Zahlwörtern aus dem Bereich 1-100 bietet VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum doctrinale*, lib. II, cap. 7 (Douais 1624, col. 85s.) im Rahmen seiner Behandlung der Grammatik. Der Hinweis von HELLGARDT 1973, p.252 auf MARTIANUS CAPELLA erscheint problematisch, da die mittelalterlichen Kommentatoren mit dessen Aussagen zur Gematrie nur bedingt zurecht kamen (vgl. STAHL 1971, p.36s. und unten Typ 11.c.α, p.176ss.). Problematisch ist auch der Hinweis von HAUBRICHS 1969, p.51 auf ISIDOR, *Etym.* I, iii. Denn ISIDOR erläutert an dieser Stelle zwar die griech. Buchstaben, jedoch nur nach der angenommenen zeitlichen Reihenfolge ihrer Einführung bei den Griechen, ohne Angabe ihrer Reihenfolge im Alphabet, deren Kenntnis für gematrische Operationen unerlässlich ist; er erwähnt außerdem zwar ihre Verwendbarkeit als Zahlzeichen, nennt jedoch nur die Zahlwerte von  $\text{A}-\Gamma=1-4$ , mit dem Zusatz „... et sic omnes litterae apud eos numeros habent“, ohne also auf die drei Sonderzeichen und die dezimal gestufte Fortsetzung ab  $\text{I}=10$  und  $\text{P}=100$  hinzuweisen. Ein Leser, dem zusätzliche Informationen nicht zur Verfügung standen, hätte mithilfe dieser Angaben folglich weder Berechnungen nach dem dezimal gestuften System, noch Berechnungen nach dem (von ISIDOR nicht gemeinten) Thesis-System anstellen können. Um die Kenntnis des griechisch-dezimalen Verfahrens im Mittelalter zuverlässig zu beurteilen, wäre es im übrigen erforderlich, auch Zeugnisse für dessen Unkenntnis einzubeziehen (nicht allerdings die von CANTOR 1900, p.100 und n.3-4 unvollständig zitierte und mißverständene Erzählung von MATTHÄUS PARIS über den englischen Mathematiker und Grammatiker JOHANNES VON BASINGTOKE, die keine Wiederentdeckung der griech.-dezimalen Zahlschrift im 13. Jh. bezeugt, sondern auf die später so genannten 'chaldäischen' Zahlzeichen zu beziehen ist, vgl. BISCHOFF 1945 und BISCHOFF 1954, p.139s., Nr. 149), so allgemein die Konfusion in der Textüberlieferung gematrischer computationes oder griech. Zahlenalphabete, oder im 14. Jh. NIKOLAUS VON LYRA, *Postilla super apocalypsin* (vf. 1329, in: ID., *Postilla super totam Bibliam*, Straßburg 1492, t.IV), der in seiner Glosse O zu *Apc* 13,18 erklärt, daß ebenso wie im Lateinischen auch im Griechischen „littere aliquae“ als Zeichen für Zahlen verwendet würden, also offenbar (falls die Textwiedergabe des Druckes zuverlässig ist) nicht mehr realisiert, daß dies für sämtliche Buchstaben des griech. Alphabets gilt (vgl. dagegen die mutmaßliche Vorlage, GLOSSA ORDINARIA, marg. in *Apc* 13,18, ed. Straßburg 1480/1, p.565: „apud quos [sc. grecos] omnes littere numerum significant“). Ausdrücklich bekennt im 13. Jh. JOHANNES PECHAM seine Unzuständigkeit, die er jedoch nicht mit Unkenntnis des Verfahrens, sondern mit seiner Unkenntnis der griechischen Sprache begründet: „Altera misteria numerorum quidam inveniunt per litterarum grecarum interpretationem quibus significantur; sed quia grecum nescio, de hiis supersedeo“ (*De numeris mysticis*, XIII, ed. HUGHES 1985, p.358).

<sup>280</sup> Die meisten gematrischen Deutungen finden sich in Auslegungen der Zahl 666 aus *Apc* 13,18 (für gematrische Deutungen der biblischen Textvariante 616 siehe Ps.-HIERONYMUS, *De monogramma Christi*, PLS 2,287-291, zitiert unten Anm. 320, ferner unten p.157, Typ 10.b), die diese Zahl jeweils nach dem griech.-dezimalen System (Ausnahmen s.u. p.154ss., Typ 10.a-b und d) in 'nomina Antichristi' umrechnen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier aus der lat. Tradition die folgenden angeführt: 666=TEITAN, seit IRENÄUS bezeugt, im lat. Schrifttum allgemein verbreitet und dann gedeutet als 'gigas sol', 'quem solem gentiles Phoebum appellant'; 666=ANTEMOΣ, zumeist gedeutet als

Insgesamt ist die Gematrie jedoch in der christlichen Tradition – anders als in der jüdischen, wo sie nach griechischem Vorbild für das hebräische Alphabet adaptiert und zu

‘honor contrarius’ (PRIMASIUS u.a.), von BEATUS VON LIÉBANA dagegen erklärt als ‘abstemius, a temeto, id est vino, quasi abstinens a vino’; [666=ΓΕΝΕΗΠΙΚΟΣ], gedeutet als ‘nomen gothicum’ und ‘gentium seductor’ (bes. durch Interpolation in der Überlieferung von VICTORINUS VON PETTAU verbreitet, ursprünglich gemeint war der Vandalenkönig Geiserich); [666=APNOYME] ‘nego’ (PRIMASIUS u.a.); [666=EYANΘΑΣ] ‘quod latine dicitur «serpens», eo quod Evam primus decepit’, [666=ΔΑΜΝΑΤΟΣ] ‘eo quod magnum damnum intulit mundo’ (beide Deutungen m.W. nur bei BEATUS VON LIÉBANA belegt); [666=BENEΔΙΚΤΟΣ] (nach Ps.-JUSTINUS, zu Dantes Zeit von ANGELUS DE CLARENO und UBERTINO auf die Päpste Bonifatius VIII. [i.e. ‘Benedetto’ Gaetani] und Benedikt XI. bezogen, vgl. CRISTALDI 1988, p.61s. m.w.Ang.); dagegen scheinen die Deutungen [666=ΛΑΤΕΙΝΟΣ] (IRENÄUS, *Adv. haer.*, V, xxx, 3, vgl. PETRUS BUNGUS, *Numerorum mysteria*, Bergamo 1596, p.626) und [666=MAOMETIS] (PETRUS BUNGUS, ibd. p.629) im lat. Mittelalter nicht bekannt gewesen zu sein, obwohl nicht gematratisch, sondern chronologisch begründete Beziehungen der 666 auf Mohammed in der Kreuzzugspropaganda seit INNOENZ III. (‘Quia major’ von 1213, *PL* 216,817-822, hier col.818) eine Rolle gespielt und bei den Nachfolgern JOACHIMS VON FIORE, der das Tier aus *Apc* 13,11 als Figur Mohammeds auslegt, auch in das bibelexegetische Schrifttum (u.a. ALEXANDER MINORITA, NIKOLAUS VON LYRA) Eingang gefunden haben. Dem Zahlenlexikon von MEYER/SUNTRUP 1987, das aus den dort ausgewerteten Quellen als gematratische Deutungen der 666 nur die in der Tradition BEDAS etablierten TEITAN, ANTEMOS, APNOYME, ΓΕΝΕΗΠΙΚΟΣ anführt, lassen sich ansonsten anhand der im Index Nr. IV (col. 1013ss.) s.v. ‘Gematrie’, ‘Buchstaben und Zahlen’, ‘Ziffer’ ausgewiesenen Stellen noch die folgenden gematratischen Deutungen anderer Zahlen entnehmen (unter Vernachlässigung von Deutungen, die in den Quellen als Meinungen von Häretikern referiert werden, und unter Vernachlässigung der Deutungen aus dem *Liber de laudibus sanctae crucis*, s.u. Anm. 282): [1=10], bezogen auf Ι(ησοῦς) und auf die Zehnzahl des Gesetzes, und zwar sowohl in der Exegese des „iota“ von *Mt* 5,18 („iota unum... non prateribit a lege“), wie auch in umgekehrter Deutungsrichtung bei Auslegung von Verwendungen der Zehnzahl (*Ex* 30,13, *Za* 8,23); [18=ΙΗ(σοῦς)], herangezogen für biblische Verwendungen der 18 (auch als Bestandteil von 118 und 318, s.u., und bei Ps.-CYPRIANUS, *De pascha computus*, auch herangezogen für die 365 Jahre des Tages, vgl. HAUBRICHS 1969, p.62s.); [46=ΑΔΑΜ] in der Beziehung der 46 Tage des Tempelbaus auf die Inkarnation (*Io* 2,20s.), oder in umgekehrter Deutungsrichtung ansetzend beim Namen Adams zur Stützung seiner typologischen Beziehung auf Christus; [118= 100 + ΙΗ(σοῦς)] bei CASSIODOR für die Zahl des 118. Psalms, mit Beziehung der 100 auf die angenommenen hundertjährige Bauzeit der Arche, was zugleich der m.W. einzige Fall ist, in dem in der Bibelexegese eine Bauzahl (im weitesten Sinn) des Textkörpers gematratisch gedeutet wurde; [T=300] in der Exegese des „signum thau“ (*Ez* 9,4) und „signum Dei“ (*Apc* 7,3 und 9,4) oder in umgekehrter Deutungsrichtung bei verschiedenen expliziten Zahlenangaben, unter Einbeziehung der Zeichengestalt gedeutet als Zeichen des Kreuzes und im Zahlwert bezogen auf die Trinität, Zeichen des Kreuzes auch in Verbindung mit ΙΗ(σοῦς) in der Exegese der [318] Knechte Abrahams (*Gn* 14,14); [A=1 und Ω=800] in der Exegese der Selbstbezeichnung „ego sum α et ω, principium et finis“ (*Apc* 1,8), dabei in der Tradition von PRIMASIUS, die MEYER/SUNTRUP nicht auswerten, auch in der Summe gedeutet als [801=ΠΕΡΙΣΤΕΡΑ] ‘columba, in cuius specie sanctum spiritum specialiter legitimus descendisse’ oder als 801 = ΘΕΟΣ ΑΒΡΑΑΜ Η ΑΕΙΔΙΟΣ ΑΛΗΘΕΙΑ (‘Gott Abrahams, die immerwährende Wahrheit?’), PRIMASIUS, *CCSL* 92, p.308, AMBROSIIUS AUTPERTUS, *CCCM* 27A, p.861; [888=ΙΗΣΟΥΣ] in Deutungen, die vom Namen Jesu ausgehen oder von der Zahl 8 als der Zahl des Wochen- und Weltaltertages der Auferstehung; ΕΠΙΤΑΚΕΙΣΧΙΑΙΟΥΣ = [1941] = ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΥΣ berechnet HIERONYMUS als Isopsephie des griech. Zahlwortes für 7000, um die Deutung zu stützen, daß die 7000 Israeliten, die laut *III Rg* 19,18 ihr Knie vor Baal nicht beugen, Figur der Christen seien (ähnliche Deutungen, in denen die Zahlwörter für 46, nämlich ΤΕΣΣΕΡΑΚONTAEΞ = [1317] und in gr. Translitteration ΚΟΥΑΔΠΑΓΙΝΤΑΣΕΞ [quadragintasex] = [1225] = ΧΡΙΣΤΕΙ berechnet werden, bei PRIMASIUS, *CCSL* 92, p.206ss., und AMBROSIIUS AUTPERTUS, *CCCM* 27A, p.520).

mehreren verschiedenen Systemen weiterentwickelt wurde<sup>281</sup> – ein Randphänomen geblieben, das bei den lateinischen Autoren schon wegen der geringen oder gänzlich fehlenden Griechischkenntnisse nur in begrenztem Maße fruchtbar gemacht werden konnte<sup>282</sup>. Sie wurde in patristischer und mittelalterlicher Zeit auch nicht – oder zumindest

<sup>281</sup> Den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets wurden nach dem Vorbild des griech.-dezimalen Systems in dezimaler Stufung die Zahlen 1-9 (Alef-Teth), 10-90 (Jod-Sade), 100-400 (Kof-Tau) zugeordnet und für die Darstellung der Hunderter 500-900 entweder auf Kombinationen mit Tau (400+100, ..., 400+400, 400+400+100) oder aber, und zwar speziell im sakralen Bereich, auf die fünf Finalbuchstaben zurückgegriffen (vgl. DORNSEIFF 1925, p.91, MENNINGER 1958, II, p.70s., IFRAH 1981/86, p.267ss., p.284ss., p.320ss.). Die von DORNSEIFF 1925, p.100 und IFRAH 1981/86, p.320ss. angeführten gematrischen Methoden der Kabbala unterscheiden sich speziell nach den Operationen, denen diese dezimalen Zahlwerte oder auch die aus der bloßen Buchstabenordnung sich ergebenden Thesis-Werte regelhaft unterzogen wurden (Herabsetzen des Buchstabenwertes höherer Dezimalreihen auf die Zahlwerte 1-9 gemäß der griechischen Pythmen-Rechnung, Umrechnung des Buchstabenwertes in den auf seiner Basis errichteten 'numerus trigonus' durch Addition mit den Werten der im Alphabet vorhergehenden Buchstaben, Ersetzung des Buchstabenwertes durch sein Quadrat, Ersetzung des Buchstabenwertes durch die gematrische Summe des Buchstabennamens, Verminderung oder Erhöhung des Wortwertes um 1). Gematrische Anwendungen des hebr. Zahlenalphabets sind erst seit dem 1./2. Jh. n. Chr. ausdrücklich bezeugt, während die ersten Belege für seine gelegentliche Verwendung als Zahlschrift im 2./1. Jh. v. Chr. begegnen (IFRAH 1981/86, p.294ss.).

<sup>282</sup> Zur gematrischen Deutung der in der Bibelexegese nur wenig beanspruchten und deshalb oben Anm. 280 unzureichend dokumentierten 'nomina sacra' bietet liturgische und andere Belege HAUBRICH 1969, p.52-56. Zu Nutzenwendungen des griech.-dezimalen Systems im Urkundenwesen, wo im Gefolge eines nicht erhaltenen Beschlusses des Konzils von Nicäa bischöfliche Empfehlungsschreiben durch die Angabe einer Zahl zu beglaubigen waren, die aus den Anfangsbuchstaben der Namen der Trinität (841) und aus festgelegten Buchstaben der (ggf. griech. translitterierten) Namen von Absender (1. Buchst.), Empfänger (2. Buchst.), Überbringer (3. Buchst.) und Absendeort (4. Buchst.) sowie aus der Indiktion der Jahreszahl zu errechnen war, siehe FABRICIUS 1926, zu sonstigen kryptographischen Anwendungen s. u. Typ 10.b, Anm. 299. Onomatomantische Prognosen auf der Grundlage des griech.-dezimalen Alphabets, wie sie im lat. Schrifttum das (im Mittelalter nicht mehr bekannt gewesene) Lehrgedicht *De litteris* von TERENTIANUS MAURUS für den militärischen Bereich als griech. Praxis erwähnt (vgl. DORNSEIFF 1925, p.114s.), und wie sie dem Mittelalter durch MARTIANUS CAPELLA (s.u. Typ 11.c, p.177) und einige weitere lat. Zeugen (s.u. Anm. 302) bekannt geworden sind, konnten schon wegen der Erfordernis, die zu berechnenden Namen griechisch zu translitterieren, nur begrenzte Fortsetzung finden, wurden aber zuweilen auch auf der Grundlage eines speziellen lat. Systems oder semitischer Alphabete erstellt (s.u. Typ 10.c, p.161 und Anm. 287, ausführlich VOIGTS 1986, BURNETT 1989, fragwürdig dagegen MENNINGER 1958, II, p.72, der ohne Angabe des zugrundgelegten Zahlenalphabets ein offenbar selbsterfundenes Beispiel vorträgt). Was explizite Anwendungen der griech. Gematrie im Bereich der Dichtung angeht, die im nicht-griechischen Schrifttum Seltenheitswert haben, so sind besonders die Figurengedichte von HRABANUS MAURUS im *Liber de laudibus sanctae crucis* zu erwähnen, wo HRABANUS z.B. in der 22. Figur (PL 107,179-182) das Christusmonogramm  $\chi\rho$  aus 23 Teilfiguren zusammensetzt, die ihrerseits griech. Buchstaben für sechs weitere nomina Christi ergeben und von HRABANUS dann in der beigefügten 'declaratio' so gruppiert und gematrisch berechnet werden, daß die Gesamtfigur (die eigentlich  $X=600$  und  $P=100$  ergibt) als Zeichen der beiden 'adventus Christi' die Zahlen 1260 (als Zahl der Tage der öffentlichen Lehrtätigkeit Christi zwischen Taufe und Passion) und 1335 (als Zahl der Tage, die zwischen dem Beginn der Herrschaft des Antichrist und der Wiederkunft Christi vergehen sollen) darstellt (vgl. auch *figura* XIV, XIX und XX, dazu die Kommentare bei TAEGER 1970 und ERNST 1991, p.267ss.). Die einzigen expliziten Belege poetischer Anwendung, die im Anschluß an DORNSEIFF 1925, p.106 und BISCHOFF 1951, p.259 sonst noch angeführt wurden, stammen ebenfalls jeweils aus karolingischer Zeit. Dabei handelt es sich um ein unter die *carmina* WALAHFRIDS geratenes Gedicht (MGH *Poetae* II, p.397s.), dessen Verfasser fünf Buchstaben seines Namens durch Angabe der

nicht als vergleichbar gängiges System – für die traditionell als 23 gezählten Buchstaben des lateinischen Alphabets (A-Z mit I=J, U=V, ohne Zählung von W bzw. VV)<sup>283</sup> adap-

Zahlen 5, 50, 3, 10 und 30 (= ENΓΙΑ) umschreibt und für drei weitere Namensbuchstaben als deren Summe die Zahl 205-98=107 angibt, von BISCHOFF 1929 insgesamt als ENΓΙΑΒΕΡ aufgelöst. Ferner zwei *carmina* von SEDULIUS SCOTTUS (*carm.* VII und XII, *MGH Poetae* III/1, p.172-176, p.180s.), in denen dieser jeweils den Namen seines Adressaten gematrisch berechnet und an die sich ergebende Zahl geistliche Deutungen knüpft: in dem einen (*carm.* XII, 53ss.) berechnet er den Namen König Karls des Kahlen auf 821=ΚΑΡΟΛΥΣ; in dem anderen (*carm.* VII) berechnet er den Namen seines Lütticher Bischofs Hartgar(ius), den er auch als „patrem ‘APTΓAPION‘“ (v.154) bezeichnet, auf 1014, was man wegen APTΓAPIOΣ=785 und APTΓAPIΥΣ=1115 gemäß einem Vorschlag des Herausgebers TRAUBE mit 1014=APTT[αρ]IΥΣ aufzulösen hat, d.h. unter Einfachzählung aller mehrfach auftretenden Buchstaben, wie es als Verfahrensweise heidnischer Gematrie durch das (im Mittelalter nicht mehr bekannt gewesene) Zeugnis von HIPPOLYT belegt (s.o. Anm. 260), aber in der christlichen Tradition sonst nicht üblich ist (vgl. aber unten Anm. 311). Daß gematrisch gedeutete Zahlen von den lat. Autoren auch speziell für den Werkaufbau verwendet wurden, wie man es bei der Deutung von Umfangszahlen unterstellt hat, scheint demgegenüber – abgesehen vom Sonderfall der Figurengedichte von HRABANUS, wo der gematrische Wert die Form der Figur bestimmt, aber nicht die Anzahl der verwendeten Buchstaben, Wörter, Verse oder Teilfiguren gematrisch berechnet wird – nicht durch explizite Zeugnisse belegt zu sein (vgl. aber unten Anm. 312), und ist auch bei einer in diesen Zusammenhang gehörenden Aussage von BERENGAUDUS (*PL* 17, 1057s., zit. HAUBRICHS 1969, p.56 n.55) nicht direkt der Fall, da dieser zwar aus sieben Buchstaben seines Namens in den Buchanfängen seines Apokalypsekomentars ein Akrostichon bildet (mit Beatum, Ratio, Non, Gratia, Visio, Domini, Septima, also BRNGVDS) und die noch fehlenden Vokale durch Angabe ihrer gematrischen Summe umschreibt („Numerus quatuor vocalium quae desunt, si Graecas posueris, est LXXXI“, also ε+ε+α+ο = 81), aber nicht auch das Akrostichon selber bzw. nicht den gesamten Namen BeReNGαVDoS gematrisch deutet und auch die Siebenzahl der Bücher keiner gematrischen Deutung unterzieht. Daß schließlich auch bei Dante in Beatrices Prophezeiung über den als „un cinquecento diece e cinque“ (*Pg* 33,43) umschriebenen „messo di Dio“ (ibid. v.44) eine gematrisch verschlüsselte Aussage nach dem Vorbild von *Apc* 13,18 vorliegt, ist in der Danteforschung – wo man allerdings auch chronologische Deutungen, zahlensymbolische Deutungen ohne Gematrie (vgl. GUERRI 1906) oder eine Deutung durch Abzählen der in der *Commedia* thematisierten Personen (BRANCA 1911) versucht oder auch die Beabsichtigung eines bestimmten Zahlensinns überhaupt in Abrede gestellt hat – die weithin vorherrschende Meinung; über das anzuwendende gematrische System hingegen, über die zu erzielende Deutung und über das Verhältnis zu Vergils Prophezeiung über den „veltro“ (*If* 1,101) besteht keine Einigkeit, zumal das Deutungsverfahren der griech.-dezimalen Gematrie, das im Kontext der bibelexegetischen Tradition am ehesten in Frage käme, in der Forschung bisher am wenigsten Beachtung gefunden hat, s.u. Anm. 287, Anm. 306.

<sup>283</sup> Angesichts der anachronistischen Annahmen über die Zusammensetzung des lat. Alphabets, die in mancher Danteliteratur (LATTANZI, LOCKE, HARDT) herrschen, muß hierauf kurz eingegangen werden. Im grammatischen Schrifttum, das die ‘littera’ i.S.v. Laut als ‘minima pars vocis articulata’ verstand, diese ‘minima pars’ aber nicht von dem sie bezeichnenden Buchstaben (der ‘figura’) getrennt sah, wurden in der Tradition von DONATUS für das Lateinische zwar fünf Vokale (A, E, I, O, V), sieben Halbvokale (F, L, M, N, R, S, X), neun Mutae (B, C, D, F, G, H, P, Q, T, mit nochmaliger Zählung des F), zwei ‘supervacuae’ (K und Q, mit nochmaliger Zählung des Q), und die zwei ‘propter Greca nomina’ aufgenommenen Y und Z unterschieden, insgesamt jedoch nicht 25, sondern unter Abzug der beiden Doppeltzählungen (F als Halbvokal und Muta, Q als Muta und ‘littera supervacua’) nur 23 ‘litterae’ gezählt, vgl. DONATUS, *Ars maior*, I, 1, *GL* 4, p.367s., SEDULIUS SCOTTUS, *In Donati artem maiorem*, I, CCCM 40B, p.5ss., p.18, ferner MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, III, 233-261 (hier bes. 258ss.), ISIDOR, *Etym.* I, iv passim, VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum doctrinale*, lib. II, cap. 4ss. (Douais 1624, col. 84ss.). Auf die Zählung der lat. Buchstaben als 23 legten die christlichen lateinischen Autoren speziell darum besonderen Wert, weil sie sich hierdurch in Abgrenzung von den 22 ‘litterae’ der Hebräer und den 24 ‘litterae’ der Griechen als „inter utramque linguam progredientes“ verstehen konnten

tiert, obwohl in der Forschung, und so auch in der Danteforschung, verschiedentlich gematrische Deutungspraktiken auf lateinischer Grundlage als selbstverständlich voraussetzbar unterstellt wurden. Bei den verschiedenen quellenmäßig überhaupt bezeugten Zuordnungen lateinischer Buchstaben zu Zahlwerten<sup>284</sup> läßt sich speziell für vier Zuordnungstypen belegen, daß sie tatsächlich für gematrische Deutungen genutzt wurden:

---

(ISIDOR, *Etym.* I, iii, 4, weitgehend wörtlich gefolgt u.a. von HUGO VON ST. VIKTOR, *De grammatica*, I, in: ed. BARON 1966, p.78, l.75-78, VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum doctrinale*, lib. II, cap. 5, col. 84), und in ähnlichem Sinn wurde die Zahl 23 als Zahl der lat. Buchstaben auch schon von CASSIODOR in der Exegese des 23. Psalms ausgelegt (MEYER/SUNTRUP 1987, Art. «23», col.678s.). Für Anwendungen der 23 Buchstaben im Werkaufbau sei verwiesen auf Abecedarien wie die 23 Strophen des Hymnus *A solis ortus cardine* von SEDULIUS oder das 'lipogrammatistische' Werk *De aetatibus mundi et hominis* von FULGENTIUS (vgl. CURTIUS 1948, p.286s.), der die Weltgeschichte nach den Buchstaben des Alphabets in 23 Weltalter einteilt, bei deren Behandlung der jeweilige Buchstabe im Text nicht vorkommt, ähnlich die lipogrammatistischen *Recapitulationes utriusque testamenti* von PETRUS RIGA, ed. BEICHNER 1965, t.II, p.605-625, die in 22 Kapiteln Präfigurationen Christi aus der Geschichte des Alten Testaments und erst im Schlußkapitel 'Sine Z' Personen des Neuen Testaments – und zwar genau 22 Personen des Neuen, unter Einschluß des ausdrücklich ungenannt bleiben sollenden Verräters Judas sogar 23 – auflisten. Allerdings wären für mögliche abweichende Zählweisen, die mir selber bisher nicht begegnet sind, auch noch zahlreiche weitere Abecedarien der lat. Literatur zu prüfen, ferner volkssprachliche Abecedarien, wie sie JAUSS 1968 im Anschluß an LANGFORS (vgl. *GRLM* VI/2, n° 832, n° 4092, u.ö.) für die altfranzösische Literatur nachgewiesen hat, sowie Buchstabenzählung von Marginalglossen und dergleichen mehr. Daß jedoch speziell U und V oder I und J als verschiedene Buchstaben gezählt worden wären – d.h. gemäß ihrer phonetischen Bewertung als vokalisches I und U vs. konsonantisches J und V –, vermag ich im zahlenexegetischen Bereich erst im 16. Jh. zu belegen (PETRUS BUNGUS, s.u. Anm. 285) und scheint auch sonst im Mittelalter noch nicht voraussetzbar zu sein, sondern wurde – abgesehen von einem erfolglos gebliebenen Versuch unter Kaiser Claudius 47 n.Chr. (vgl. FOERSTER 1963, p.111) – erst durch humanistische Reformer im 15./16. Jh. eingeführt – durch Leon Battista ALBERTI († 1472) und TRISSINO (1524) in Italien, TORY (1529) und MEIGRET (1530) in Frankreich (vgl. VILLEY 1908, p.85ss., MIGLIORINI 1983, p.283s.) –, während die Unterscheidung in der Schreibpraxis als *n i c h t p h o - n e t i s c h* bedingte Varianten der *S c h r e i b f o r m* (teils als fakultative Varianten ohne erkennbare Absicht der Distinktion, teils als zweckbedingte Varianten und dann z.B. in der Form „ij“ statt „ii“ zur Unterscheidung von „ii“ und „u“, oder „-j“ statt „-i“ als Finalbuchstabe zur Markierung des Wortendes und speziell bei Schreibung römischer Zahlzeichen zur Erschwerung von Fälscherzusätzen) selbstverständlich auch bereits im Mittelalter verbreitet war. Bei der Anführung von lateinischen *computationes* aus mittelalterlichen Quellen wird von mir deshalb zur Vereinheitlichung stets – wo nicht durch Anführungszeichen gekennzeichnete wörtliche Zitate oder Phantasieprodukte moderner Dantedeutung anzuführen sind – V (für U/u und V/v gleichermaßen) sowie I (für I/i und J/j) geschrieben, ohne daß damit jeweils die Schreibform der zitierten Ausgabe wiedergegeben sein soll.

<sup>284</sup> Ich übergehe als gematrisch oder sonst zahlenexegetisch nicht relevant gewordene Systeme die von LEJAY 1898 im Anschluß an FRIEDLEIN und MOMMSEN untersuchten und in Mss. seit dem 9./10. Jh. dokumentierten lat. Zahlenalphabete aus dem Bereich der Agrimensur, die sich nicht an der griech. Zahlschrift und deren dezimaler Stufung orientieren, sondern die 23 Buchstaben des lat. Alphabets entweder beginnend bei A=250 in Hundertern fortschreitend (aber unregelmäßig fortschreitend: A-D = 250-550, E-I = 600-1000, O-Z = 1100-2000?, unklar K-M, vgl. LEJAY 1898, p.147-149) oder auch beginnend bei A=50 und in Zwanzigern fortschreitend (A-Z = 50-490, vgl. LEJAY 1898, p.149s.) oder auch nach überhaupt keinem als arithmetische Progression noch beschreibbaren System (vgl. FRIEDLEIN 1869, p.20ss., LEJAY 1898, p.150-154) mit Zahlwerten belegen. Nicht berücksichtigt werden von mir ferner speziell solche kryptographische Zahlenalphabete, die die Zahlwerte der Buchstaben nicht auf alphabetische Reihenfolge, sondern auf phonetisch begründete Anordnung stützen (BISCHOFF 1954, p.140, Nr.150, vgl. p.141, Nr. 162), da auch dieser lateinisch seit dem 15. Jh. bezeugte Typ, als dessen Vorform in früherer Zeit allenfalls die partielle Substitution der Vokale a, e, i, o, u durch 1-5 gelten



10.a) **Lateinische Zahlenalphabete mit dezimaler Stufung.** Für die Ausbildung eines solchen Zahlenalphabets nach dem Vorbild des Griechischen bestand die Möglichkeit, die 23 lateinischen Buchstaben den Einern 1-9 (A-I), den Zehnern 10-90 (K-S) und den Hundertern 100-500 (T-Z) zuzuordnen – was bereits eine Schreibung der Zahlen 1-599 sowie gematrische Deutungen beliebiger lateinischer Ausdrücke erlaubt hätte –, oder auch das lateinische Alphabet um vier Sonderzeichen auf 27 Zeichen zu ergänzen, um derart eine Schreibung aller Zahlen 1-999 zu ermöglichen. Ein solches lateinisch-dezimales Zahlenalphabet mit Sonderzeichen – mit Digamma in der Form  $\text{L}=6$ , Koppa in der Form  $\text{U}=90$ , dem Kürzel für 'et'=800 und San=900, außerdem mit der Möglichkeit der Erhöhung durch Hinzusetzung diakritischer Zeichen nach dem Prinzip  $A=1$ ,  $\text{'A}=1000$ ,  $\text{'A'}=1000000$ ,  $\text{'A'}=1000000000$  – hat Lejay in mehreren Handschriften des 10. und 11. Jh. nachgewiesen, wo es als tabellarischer Entwurf in Zusammenhang mit Darstellungen der Fingerzahlen oder agrimensorischer Zahlenalphabete erscheint, doch scheint dieser Typ keine praktische Bedeutung erlangt und in der Zahlenexegese nicht angewandt worden zu sein. Ein lateinisch-dezimales Alphabet ohne Sonderzeichen, aber mit abweichender Bewertung der Buchstaben  $V=1000$ ,  $X=2000$ ,  $Y=3000$  (ohne Z) hat Wirth aus einer zwischen 1056 und 1086 geschriebenen Handschrift aus San Salvatore di Monte Amiata (Florenz, Laur. Amiat. III, fol. 212v) angeführt, das in dieser Handschrift im Zusammenhang mit einer bildlichen Darstellung der Fingerzahlen zwischen Abschriften von Hrabanus' Figurengedichten und Bedas Apokalypsekommentar gestellt ist und demnach möglicherweise auch für zahlenexegetische Zwecke gedacht war, doch scheinen exegetische Anwendungen dieses Typs nicht bezeugt zu sein. Alle drei Typen seien hier zur besseren Übersicht zusammengestellt<sup>285</sup>:

---

kann, meines Wissens keine Rolle in der mittelalterlichen Zahlenexegese gespielt hat (auch das griech. Fragment bei TANNERY 1886, p.253 gruppiert die 24 Buchstaben des griech. Alphabets zwar als 7 Vokale, 8 Halbvokale und 9 Mutae und empfiehlt, sie bei der Namensdeutung jeweils voneinander getrennt zu summieren, wobei jedoch trotzdem die gewöhnlichen Zahlwerte des griechisch-dezimalen Systems – unter Einbeziehung der 3 Sonderzeichen – zugrundegelegt und jeweils auf die Grundzahlen  $A-\Theta = 1-9$  heruntergestuft werden sollen).

<sup>285</sup> Vgl. LEJAY 1898, p.154ss. zur dritten Tabelle, WIRTH 1987, col. 1230, Tafel II, Spalte d (dazu col. 1259 und 1276) zur zweiten Tabelle, und die unten Anm. 288 angeführte Arbeit von NEUSS 1931 zur ersten. Das von NEUSS bei BEATUS entdeckte und von mir wegen dieser exegetischen Bezeugtheit in den Vordergrund gestellte System  $A-Z=1-500$  ohne Sonderzeichen wurde in der Forschung zu Gematrie und lateinischen Zahlenalphabeten m.W. noch nicht registriert (vgl. aber IFRAH 1981/86, p.290, fig. 152). Die übrigen von WIRTH 1987 (col. 1230, Tafel II) wiedergegebenen lat. dezimalen Zahlenalphabete sind jeweils erst zahlen- und schriftkundlichen Werken aus der Zeit seit dem 16. Jh. entnommen und wären für diese Epoche noch zu ergänzen durch PETRUS BUNGUS, *Numerorum mysteria*, Bergamo 1599, p.624s., der A-I mit den Einern 1-9, K-S mit den Zehnern 10-90, V (i.e. vokalisches  $V=U$ ) bis Z mit den Hundertern 100-500 bewertet und außerdem vorschlägt, die vier fehlenden Hunderter mit konsonantischem I (= J) = 600, konsonantischem V=700, aspiriertem H=800 und HV (oder alternativ VV = W) = 900 darzustellen, vgl. auch FRIEDLEIN 1869, p.21 und Tafel 4, der ähnliche Sonderzeichen I=600 (mit Unterscheidung von konsonantischem und vokalischem 'i?'), W=700, HI=800 und HV=900 mit allerdings widersprüchlichen Angaben auch schon für Ms. 1127 der Erlanger Universitätsbibliothek zu beschreiben scheint.

## OHNE SONDERZEICHEN (BEATUS, 8. JH.)

A 1	B 2	C 3	D 4	E 5	F 6	G 7	H 8	I 9
K 10	L 20	M 30	N 40	O 50	P 60	Q 70	R 80	S 90
T 100	V 200	X 300	Y 400	Z 500	-	-	-	-

## LAUR. AMIAT. III (UM 1056/86)

A 1	B 2	C 3	D 4	E 5	F 6	G 7	H 8	I 9
K 10	L 20	M 30	N 40	O 50	P 60	Q 70	R 80	S 90
T 100	V 1000	X 2000	Y 3000	-	-	-	-	-

## MIT SONDERZEICHEN (10./11. JH.)

A 1	B 2	C 3	D 4	E 5	$\mathcal{L}=F$ 6	F 7	G 8	H 9
I 10	K 20	L 30	M 40	N 50	O 60	P 70	Q 80	$\mathcal{U}$ 90
R 100	S 200	T 300	V 400	X 500	Y 600	Z 700	& 800	$\mathfrak{z}$ 900

Für ein lateinisch-dezimalen Alphabet ohne Sonderzeichen – das in der Danteliteratur von Gaetano Marcovaldi<sup>286</sup>, und in entfernt ähnlicher Form, aber mit anachronistischen Vorstellungen von der Zusammensetzung des lateinischen Alphabets, auch von Lattanzi für Dante postuliert wurde<sup>287</sup> –, ist im Bereich der Bibexegese tatsächlich eine verein-

<sup>286</sup> MARCOVALDI 1955 (m.n.v.) wird zitiert von HARDT 1995, der die von MARCOVALDI durchaus korrekt angenommene Anzahl von 23 lateinischen Buchstaben für „inaccettabile“ und die historisch zumindest durchaus mögliche Voraussetzung eines dezimalen lateinischen Zahlenalphabets für „audace“ hält: „Non concordo invece con le speculazioni del Marcovaldi, fatte nella stessa opera, su possibili gematrie e isopsephie [sic] intorno a Maria, Lucia, Roma ecc. Anche il lavoro di Marcovaldi prende le mosse dal numero 666 dell’*Apocalisse*, ma opera poi sulla base di un alfabeto latino di 23 lettere (numero secondo me non accettabile), proponendo audacemente una proiezione del sistema di computo dell’alfabeto greco sull’alfabeto latino; ottenendo così per le prime nove lettere i valori da 1 a 9; per il gruppo successivo di lettere i valori da 10 a 90; e per le cinque lettere restanti i valori da 100 a 500“ (p.75 n.14). Mit diesem Alphabet soll MARCOVALDI dann die drei Namen Maria, Roma und Lucia aus Cv III, v, 9ss. auf 121, 161 und 233 sowie in der Summe auf 515 berechnet haben.

<sup>287</sup> LATTANZI 1938 unterstellt im Anschluß an SACRET 1937 (m.n.v.) für Dante ein ‘lateinisches’ Zahlenalphabet mit 22 Buchstaben, nämlich im Vergleich zum heutigen Alphabet nicht nur ohne W, sondern auch ohne K, X und Y, dafür aber bereits mit Unterscheidung von I vs. J und U vs. V, dem in dezimaler Stufung die Einer 1-9 (A-I), die Zehner 10-90 (J, L-S) und die Hunderter 100-400 (T, U, V, Z) zugeordnet gewesen seien, und mit dem Dante z.B. 515 = ALBERTO TEDESCO oder 515 = HENRICUS R(ex) gerechnet, aber auch anderweitig die gematrischen Summen sprachlicher Ausdrücke kontrolliert habe, um bevorzugt Ausdrücke mit im (arabischen!) Ziffernbild symmetrischem Zahlenwert wie VIRGILIO = 484, VELTRO = 555, VIEN CRUDEL = 666 zu verwenden oder auch Beziehungen von Isopsephie zwischen verschiedenen Stellen der *Commedia* wie IO SON BEATRICE (vgl. *If* 2,70) = 444 = BEN SON BEN SON („Ben son, ben son Beatrice“ Pg 30,73) herzustellen. Da LATTANZI das postulierte System einerseits bezeichnet als „un sistema di numerazione «alla greca» le cui cifre però siano rappresentate dalle lettere dell’alfabeto latino“, andererseits von nur 22 vorgeblich ‘lateinischen’ Buchstaben ausgeht und sich auch vage auf die Kabbala beruft, scheint bei ihm bzw. bei SACRET letztlich eine entfernte Reminiszenz an das hebräische Zahlenalphabet vorzuliegen (s.o. Anm. 281). Die vorgeblich ‘lateinische’ Buchstabenfolge allerdings, die SACRET und LATTANZI zugrundelegen, läßt sich auch

zelte Anwendung nachzuweisen, nämlich im Apokalypsekommentar von Beatus von Liébana (vf. um 786), wo für die Zahl 666 außer sieben anderen 'nomina Antichristi' auch die lateinisch-dezimal berechnete Deutung 666=ANTECHRISTVM erscheint<sup>288</sup>. Da al-

vor dem Hintergrund des hebr. Alphabets nur als abwegig bezeichnen und wurde offenbar unter keinem anderen Gesichtspunkt konstruiert als dem, die gewünschten Ergebnisse in Dantes Text erzielbar werden zu lassen, und zwar speziell die Ergebnisse mit V=300, da 515 = HENRICUS R(ex) und 515 = ALBERTO TEDESCO auch mit dem historischen lat. Alphabet erzielbar wäre. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, daß der Ansatz dieser Autoren nicht zu verwechseln ist mit dem von E. MOORE, *The DXV Prophecy*, in: MOORE 1903, p.253-283, der seinerseits mit vergleichsweise behutsamer Argumentation die These vertritt, daß für die Deutung von Dantes „cinquecento diece e cinque“ ein nach dem hebräischen Zahlenalphabet zu berechnender lateinischer bzw. italienischer Name in hebräischer Translitteration anzunehmen sei, nämlich A = Alef = 1, R = Resch = 200, R = Resch = 200, I = Jod = 10, C/K = Kof = 100, und O (als nicht translitterierbarer, vierter unter den lateinischen Vokalen) = 4 (wofür im hebräischen Zahlenalphabet jedoch schon 4 = Dalet steht!), insgesamt also 515 = O+אריק = ARRIC+O (= Heinrich VII). Einen neueren Versuch dieser Art bei Paolo PECORARO (1987) vermerkt HARDT 1995, p.79 n.19, der diesen Rückgriff auf das hebräische Alphabet mit einem „sic!“ kommentiert und auch den Vorschlag von MOORE als „oggi non più discutibile“ abtut. Tatsächlich ist aber hebräische Translitteration lateinischer Ausdrücke im Mittelalter als kryptographisches Verfahren durchaus bezeugt (BISCHOFF 1954, p.127s., Nr. 27s.; zur kryptographischen Ersetzung der fünf lateinischen Vokale durch die Zahlen 1-5, wenn auch nicht im Rahmen hebräischer Translitteration, ibd. p.136ss., Nr. 131ss.) und scheint auch im Rahmen astrologischer Onomatomantik – dort als Alternative zu lateinischer Gematrie (s.u. Typ 10.c, p.161) und zu Gematrie anhand griechischer oder sogar arabischer (vgl. BURNETT 1989, p.149 n.28) Translitteration – gelegentlich vorgekommen zu sein, vgl. BISCHOFF 1984, p.186 n.16. Der früheste mir bekannt gewordene Fall einer bibelexegetischen Zahlendeutung dieser Art im christlichen Schrifttum stammt gleichwohl erst aus dem 16. Jh. und deutet den Namen LUTHERS als 'LVLTL[e]R' = לולתר = 666 (mit L = Lamed = 30, V = Waw = 6, L = Lamed = 30, T = Taw = 400 und R = Resch = 200), um ihn als 'nomen Antichristi' zu erweisen (PETRUS BUNGUS, *Numerorum mysteria*, Bergamo 1599, p.626). Obwohl die hebräische Gematrie in der jüdischen Exegese eine bedeutende Rolle gespielt hat und Dante gelegentlich Deutungsgut (wenn auch nicht gematrisches Deutungsgut) rabbinischer Provenienz aufgegriffen hat (vgl. SARFATTI 1986), hat doch in der christlichen Zahlenexegese und Geschichtsprophetie (sieht man ab von astrologischer Onomatomantik) nur die griechische Gematrie und allenfalls noch das lateinische Verfahren der Glosse 666 = 'Diclux' (Typ 10.d, s.u. p.163ss.) eine für Dante wahrnehmbare Rolle gespielt, so daß die Annahme einer gematrisch verschlüsselten Geschichtsprophetie auf Grundlage hebräischer Translitteration bei Dante zumindest nicht naheliegend erscheint.

<sup>288</sup> Für den Beatuskommentar, auf den in der Danteforschung besonders VALLONE aufmerksam gemacht hat (s.o. Anm. 232), stehen heute außer verschiedenen Reproduktionen einzelner Handschriften die kritischen Ausgaben von SANDERS 1930 und von ROMERO-POSE 1985 zur Verfügung, die jedoch beide für die betreffenden Auslegungen der Zahl 666 einen ungenügenden Text bieten, da die hierfür unentbehrlichen und in den meisten Mss. überlieferten Komputationstabeln (NEUSS 1931, t.II, Abb. 209-218; WILLIAMS 1994, t.II, Abb. 67, 136s., 195s., 252s., 347s.), die schon der erste Herausgeber E. FLOREZ (m.n.v.) als vermeintlich „inconsulte factas“ keiner Edition für würdig befunden hatte (zit. J. HAUSSLEITER, *CSEL* 49, p.124 zu l.1), auch von SANDERS nur mit zwei Photographien aus späten und schlechten Handschriften wiedergegeben und von ROMERO-POSE überhaupt nur noch mit einem Hinweis im Apparat („hic sequuntur duae in codicibus tabulae Antichristi“, t.II, p.168 zu l.6) bedacht werden. Dies ist bei ROMERO-POSE besonders zu kritisieren, da bereits NEUSS 1931, dessen für jede Beschäftigung mit BEATUS grundlegende Arbeit ROMERO-POSE sonst zu berücksichtigen pflegt, den beiden Tafeln eine gründliche Untersuchung gewidmet und eine Rekonstruktion ihrer ursprünglichen Gestalt vorgelegt hat (NEUSS 1931, t.I, p.73-80). Was die Herausgeber dagegen im Text des Kommentars bieten, nämlich „Quintum nomen habet omnium linguarum ANTICHRISTVS“ (ROMERO-POSE, t.II, p.167, mit der Variante ANTICHRISTVM im Apparat; ohne Variante SANDERS 1930, p.499) und „ANTICHRIST-

lerdings Beatus das von ihm angewandte oder aus unbekannter Quelle übernommene Berechnungsverfahren für 666=ANTECHRISTVM nicht näher erläutert und nicht den Unterschied zu seinen übrigen, mit einer Ausnahme jeweils griechisch-dezimal gemeinten Berechnungen der 666 erklärt<sup>289</sup>, sondern statt dessen geistliche Deutungen an die Häufigkeitszahlen der insgesamt verwendeten oder nicht verwendeten Buchstaben knüpft<sup>290</sup>, dürfte sein lateinisch-dezimales Berechnungsverfahren für die mittelalterlichen Leser nicht ohne weiteres verständlich gewesen sein, falls überhaupt davon auszugehen ist, daß wenigstens Beatus selber die Berechnungsweise verstand, und nicht einfach eine bisher unbekannte Quelle ausgeschöpft hat. Trotz der nicht unerheblichen Wirkung, die sein in 31 Handschriften erhaltener Kommentar besonders in Spanien gehabt hat, scheint die

---

STVS DCLXVI“ (ROMERO-POSE ibd., SANDERS p.500, beide ohne Angabe von Varianten), ist nicht nur fehlerhaft, sondern auch ganz unverständlich, da griech. ANTIXPICTOΣ=1841 ergäbe und auch in jeder denkbaren anderen Schreibung oder Abkürzung weit über 666 läge, während ein griech. Thesis-System mit ANTIXPICTOΣ=162 oder ein lat. Thesis-System mit ANTICHRISTVS=154 o.ä. wegen der Niedrigkeit der erzielbaren Werte nicht in Betracht kommen. Die richtige Berechnungsweise und Textgestalt ergibt sich erst aus der Rekonstruktion der Tafeln bei NEUSS 1931, wonach ANTECHRISTVM zu lesen und A=1, N=40, T=100, E=5, C=3, H=8, R=80, I=9, S=90, T=100, V=200, M=30 (Summe: 666) zu rechnen ist (so mit einer einzigen Verlesung von I=viii zu I=viii auch in Ms. M aus dem 9. Jh. aufgelöst, ed. WILLIAMS/SHAILOR 1991, fol. 171v, WILLIAMS 1994, t.II, Abb. 67, während die Lesarten der übrigen Handschriften stärker variieren). Allerdings darf deshalb im Text des Kommentars nur an den beiden oben zitierten Stellen, ansonsten aber nicht durchgängig ‘Anti-’ zu ‘Ante-’ gebessert werden, da BEATUS das Wort ‘Antichristus’ ausdrücklich mit „C h r i s t u s ergo a n t i, id est, contrarius Christo (anti enim contra dicitur)“ erklärt (ed. ROMERO-POSE, t.II, p.162), und vermutlich auch mit der Klarstellung ISIDORS nicht unbekannt ist: „Antichristus appellatur, quia contra Christum venturus est. Non, quomodo quidam simplices intellegunt, Antichristum ideo dictum quod ante Christum venturus sit, id est post eum veniat Christus“ (*Etym.* VIII, xi, 20).

<sup>289</sup> Von den sieben übrigen Nomina (zur inhaltlichen Deutung siehe oben Anm. 280) sind I. EVANTAS (i.e. EYANΘΑΣ), II. DAMNATVS (i.e. ΔΑΜΝΑΤΟΣ), III. ANTEMVS (i.e. ΑΝΤΕΜΟΣ), IV. GENSERICVS oder GENSERIKVS (i.e. ΓΕΝΣΗΡΙΚΟΣ) und VI. TEITAN jeweils nur anhand des griech.-dezimalen Alphabets auf 666 zu berechnen und so auch in den Tafeln, dort mit einigen Fehlern, aufgelöst. VII. DICLVX ist durch Umstellung der römischen Zahlzeichen DCLXVI gebildet (s.u. p.163, Typ 10.d). Der achte, angeblich ‘secundum Graecos’ berechnete Name, den NEUSS AXIME (vgl. Tafel II in A1: axyme, MTV: acxyme, G: aexyme, E: anxime?, S: axime) liest, ist rätselhaft, und auch die Untersuchung von NEUSS hat in diesem Punkt keine Klarheit schaffen können. Da diesem achten ‘nomen’ in der zweiten der beiden Tafeln und auch im Text des Kommentars (ed. ROMERO-POSE, t.II, p.161) die Zahl 1335 (vgl. *Dn* 12,11) zugeordnet wird, wäre denkbar, daß erneut das dezimale lat. System im Hintergrund steht, da hiermit unter Heraufstufung von A=1 auf A’=1000 die Zahl 1335 als A’XME (1000+300+30+5) zu schreiben wäre.

<sup>290</sup> Der im Kommentar mit ‘Magister laterculi huius et ratio litterarum’ überschriebene Abschnitt, der ebenso wie die Tafeln, auf die (bzw. auf deren zweite) er Bezug nimmt, in seiner Echtheit strittig ist, aber von SANDERS und ROMERO-POSE in den Text aufgenommen wurde, erklärt, daß die sieben ‘nomina’ („excepto ACXYME“) im lat. Alphabet nur mit sechzehn Buchstaben zu schreiben seien, „id est A C D E G H I K L M N R S T V X, quia et sexto decimo anno legimus decepisse in paradiso Euam. Reliquas septem litteras in sua non inuenimus nomina, id est B F O P Q Y Z, quia et priuatum eum [sc. Antichristum] cognoscimus esse a septiforme gratia“ (ed. ROMERO-POSE, t.II, p.169). Daß EVANTAS als griech. EYANΘΑΣ mit Y und GENSERIKVS, ANTEMVS und DAMNATVS in der Endung -VS jeweils mit griech. O als -OS berechnet sind, scheint dem ‘Magister laterculi’ nicht bewußt oder auch gleichgültig zu sein, wenn er lat. Y und lat. O den nicht benutzten Buchstaben zuzählt.

Deutung ANTECHRISTVM=666 oder ihr Prinzip A-Z=1-500 in der mittelalterlichen Exegese jedenfalls nicht weiter wirksam geworden zu sein<sup>291</sup>.

**10.b) Lateinisches Zahlenalphabet nach dem Thesis-System.** Nicht als Zahlenschrift, aber als Berechnungsverfahren für gematrische Deutungen auf lateinischer Grundlage hätte sich ein lateinisches Thesis-System A-Z=1-23 angeboten, auch wenn die lateinischen Autoren nicht nachweisbar mit gematrischen Anwendungen des griechischen Thesis-Systems A-Ω=1-24 bekannt waren:

A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	V	X	Y	Z
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23

Für ein Thesis-System, das in der Danteliteratur in ähnlicher Form ebenfalls schon, auch diesmal aber zumeist unter Zugrundelegung anachronistischer Vorstellungen von der Zusammensetzung des lateinischen Alphabets, für Dante postuliert wurde<sup>292</sup>, scheint im

<sup>291</sup> Der einzige mir sonst noch bekannte Beleg für gematrische Anwendung eines lat.-dezimalen Alphabets ist die von PETRUS BUNGUS, *Numerorum mysteria*, Bergamo 1599, p.625s. gebotene Deutung MARTIN LVTERA = 666 (von IFRAH 1981/86, p.333 ebenfalls unter Berufung auf BUNGUS, aber in unrichtiger Form wiedergegeben). Sie beruht nicht auf dem von BUNGUS ibd. p.624s. vorgeschlagenen System (s.o. Anm. 285), da sie vokalisches V (=U) noch mit 200 und nicht mit 600 bewertet, also noch ein lat.-dezimales Alphabet des BEATUS-Typs voraussetzt.

<sup>292</sup> LOCKE 1967, der an ARENSBERG 1921 (m.n.v.) anknüpft, behauptet „that the numerical value of the letters in Beatrice's name according to the Latin alphabet equal [sic] 63, the sum of whose digits is a 9“ (p.70 n.9). Damit will er dann die Frage, ob in *If* 10,63 mit „cui“ Vergil oder Beatrice gemeint sei, anhand der Verszahl 63 zugunsten Beatrices entscheiden und außerdem auch die Zahl der namentlichen Erwähnungen Beatrices in der *Commedia* (gezählt als 63, also ohne Berücksichtigung von „per «Be» e per «ice»“ *Pd* 7,14) und die Zahl ihrer angeblich nur neun nicht-namentlichen Erwähnungen in Versen mit der Quersumme 9 erklären (für die Nachprüfung dieser Zählung wären 1437 Verse zu prüfen, deren Verszahl innerhalb des jeweiligen Gesangs die Quersumme 9 ergibt, bzw. ergäbe, wenn Quersummenbildung für Dante historisch zu erwarten wäre, s.u. p.175ss., Typ 11.c). BEATRICE=63 ist jedoch nicht mit dem ‘Latin alphabet’ von Dantes Zeit (das BEATRICE=61, BEATRIX=77 ergäbe), sondern nur mit neuzeitlicher Unterscheidung von I=9 und J=10 erzielbar, was auch VECCE 1994a, p.115 erkennt. — Ähnlich hat HARDT mehrfach behauptet, daß Dante wahlweise das griech.-dezimale System (s.u. Anm. 314) oder aber ein lat. Thesis-System A-Z=1-24, nämlich mit Unterscheidung von U und V, zugrundegelegt habe: HARDT 1972, p.510; 1973, p.36s.; 1976, p.104, vgl. 1985, p.165s. n.11: „Er bediente sich dabei des sog. ‘additiven’ oder ‘Thesis-Systems’ und ging von der Buchstabenreihe des Lateinischen und des Italienischen seiner Zeit: a-z = 1-24 aus. (Diese Buchstabenreihe enthält den Buchstaben k, der schon der römischen Antike bekannt war und später von lateinischen und vulgärsprachlichen Autoren des Mittelalters und von Dante selbst gebraucht wird, aber nicht die Buchstaben j und w)“ (ebenso wieder 1994, p.6 n.11, 1995, p.73s.), was als Rezensenten auch LOOS 1974, p.439 und HARDIE 1979, p.115 weitertragen (Richtigstellung dagegen bei VECCE 1994a, p.117 n.31). Dabei weist HARDT 1995, p.75 n.14 sogar selbst darauf hin, daß MARCOVALDI 1955 mit 23 lat. Buchstaben gerechnet hatte, hält diese Zahl jedoch für „inaccettabile“ (s.o. Anm. 286). Daß die mittelalterliche Zählung der lat. Buchstaben nicht nur I/J, sondern auch U/V noch nicht unterschied („In quo notandum, quod i et u eadem nomina figuraeque habeant, seu uocales seu consonantes fuerint“ SEDULIUS SCOTTUS, *In Donati artem maiorem*, I, CCCM 40B, p.8) und außerdem ideologischen Wert auf die Gesamtzahl 23 legte (s.o. Anm. 283), ist HARDT folglich unbekannt, der auch keinen Quellenbeleg anführt, sondern auf Sekundärliteratur zur Gematrie verweist, und zwar nicht nur auf HOPPER 1938, p.62ss., MENNINGER 1958, II, p.67ss. und sogar HELLGARDT 1973, die über gematrische Thesis-Systeme nichts mitteilen, sondern auch auf DORNSEIFF 1925, der gegen Deutungen nach dem griech. Thesis-System nachdrücklich historische und statistisch begründete Einwände erhebt (von denen die letzteren uneingeschränkt auch für das La-

Bereich der Biblexegese gleichfalls nur ein einziger Beleg vorhanden zu sein. Dabei handelt es sich um eine Glosse zu *Apc* 13,18, die anscheinend im 5. Jh. in Nordafrika in den anonymen, möglicherweise von Quintus Julius Hilarianus verfaßten *Liber genealogus* (vf. vor 427) interpoliert wurde, und die die Zahl des apokalyptischen Tieres unter Zugrundelegung der biblischen Textvariante 616 (statt 666) mittels der Rechnung  $616 = 4 \times 154$  auf Kaiser Nero bezieht, indem sie die Vierzahl der Buchstaben 'Nero' mit  $154 = \text{ANTICHRISTVS}$  multipliziert<sup>293</sup>. Diese Deutung wurde zwar durch Abschriften

teinische und Italienische gelten) und als einzigen Quellenbeleg für ein lat. Thesis-System die unten behandelte Glosse zu *Apc* 13,18 anführt (s.u. Anm. 293s.), welche nur die Werte 1-20 bezeugt für konsonantisch  $V=21$  nichts hergibt. Zwar spricht DORNSEIFF 1925 tatsächlich einmal von einem System  $A-Z=1-24$ , dies jedoch bei einer amüsierten Erwähnung neuzeitlicher Okkultisten, die mit diesem Schlüssel (vermutlich mit  $I=J$ ,  $U=V$ ,  $21=W$ ) die Werke SHAKESPEARES und GOETHEs entziffern (p.104). Daß Dante U und V ganz normal als phonetische Varianten derselben 'littera' ansah, hätte HARDT sogar eigenen Aussagen Dantes entnehmen können: *Dve* I, xiv, 5 bezeichnet Dante den zweiten Konsonanten in ital. 'vivo' als 'u consonans' – was unabhängig von der Schreibform als Gegenbegriff 'u vocalis' voraussetzt –, und *Cv* IV, vi, 3ss. bezeichnet er das angenommene Etymon von 'autor', das lat. Verb 'avieo', als Verbindung der „cinque vocali“ – ohne sich daran zu stören, daß hier V vor I ebenfalls 'u consonans' ist bzw. 'in potestatem consonantis' übergeht –, wie er auch *Pg* 12,25ss. ohne Rücksicht auf die Differenz der Anlaute fünfmal 'vedea' für die Bildung des fünfmaligen Akrostichons VOM(o) einsetzt. Auch die konkreten Berechnungen, die HARDT an den Werken Dantes anstellt, würden, sofern man sie überhaupt als beachtenswert einstuft (s.u. Anm. 314), in den meisten Fällen schon mit  $A-Z=1-23$  auskommen, nicht jedoch  $ULIXES=85$  (HARDT 1972, p.504ss.),  $GRAZIA=59$  (HARDT 1995, p.74 u.ö.) und  $GIUSTIZIA=116$  (ibd.).

Ohne anachronistische Annahmen über I/J oder U/V vertritt dagegen KAY 1987, 1980, 1990, vgl. auch KAY 1979, die These, daß Dante in der *Commedia* in 'mehr als tausend Fällen' in den Initialen der Terzinen Hinweise auf Quellen oder auf werkinterne Parallelstellen verschlüsselt habe, wobei er speziell für die Verbuchstabung von Buch- und Kapitelzahlen die unterschiedlichsten Bewertungen der lat. Buchstaben (A-V, da X, Y und Z als Initialen nicht auftreten) vorgenommen haben soll: gemäß ihrer Deutbarkeit als Initialen lat. Zahlwörter (mit Q = 'quartus'!, D = 'decimus'!), oder gemäß der herkömmlichen Bewertung der römischen Zahlbuchstaben I, V, L, C, D, M, oder nach dem lat. Thesis-System  $A-V=1-20$ , oder sogar unter Auffassung der lat. Thesis-Werte  $A-I=1-9$  als Ziffern im Sinne des arabischen Ziffernsystems bei der Darstellung mehrstelliger Zahlen (ohne Darstellung der Null und mit Ergebnissen wie  $BA=21$ , vgl. FRIEDLEIN 1869, p.47), so daß etwa der Buchstabe D je nach Bedarf die Bedeutungen 10 ('decem'), 500 (als gewöhnlicher Zahlbuchstabe), 4 (als 4. Buchstabe des Alphabets) oder sogar (bei ziffernartiger Verbuchstabung mehrstelliger Zahlen)  $4 \times 10^n$  annehmen soll, sofern er nicht vielmehr Titelwörter wie 'distinctio' bedeuten soll. Da einerseits der Deutungsansatz hochgradig beliebige Auflösungen gestattet, die auch durch die Qualität der von KAY vorgestellten Resultate – z.B.  $CVDBA = \text{'ConVivio [Buch] 4 [Kapitel] 21'}$  für *If* 9,76-90, oder  $PED = \text{'[libro] Primo Ethicorum [lectione] Decima'}$  für *If* 12,67-75, oder gar  $LNQ = \text{'LucaN [in] Quarto'}$  für *If* 18,1-9 (gemeint sei *Phars.* IV, 12-16!) – nicht an Stringenz gewinnen, und KAY andererseits aus anderen mittelalterlichen Werken oder aus der umfangreichen von ihm nachgewiesenen Literatur zur Geschichte des Akrostichons nicht ein einziges Beispiel für akrostichische Quellenreferenzen (oder Parallelstellenreferenzen) beigebracht hat, dürfte es sich auch bei diesem Ansatz um einen Irrweg handeln.

<sup>293</sup> In stark verdorbener Form gedruckt bei MIGNE, *PL* 59,523-546, hier col. 543s.; kritisch herausgegeben von Th. MOMMSEN, *MGH Chronica minora* I (1892), p.154ss., hier p.194, cap. 615. Die Deutung der Zahl 616 gehört zu den Interpolationen, die MOMMSEN nach Handschriften aus Lucca (8. Jh.), Sankt Gallen (9. Jh.) und Florenz (10. und 11. Jh.) wiedergibt, und wird dort mit divergierenden und jeweils fehlerhaften computationes vorgerechnet, die richtig  $A=1$ ,  $N=13$ ,  $T=19$ ,  $I=9$ ,  $C=3$ ,  $H=8$ ,  $R=17$ ,  $I=9$ ,  $S=18$ ,  $T=19$ ,  $V=20$ ,  $S=18$  zu lesen sind. Ohne Kenntnis der Ausgabe MOMMSENS, auf der Grundlage von LAGARDE (m.n.v.), hat auch bereits DORNSEIFF 1925, p.101, im Anschluß an EISLER die gleiche Deutung der 616 als seinen einzigen Beleg für Verwendung des lat. Thesis-Systems, aber mit

des *Liber genealogus* in Italien noch im 10. und 11. Jahrhundert tradiert und dabei zugleich durch eine weitere Interpolation wegen der zugrundeliegenden Verlesung des Bibeltextes abgelehnt<sup>294</sup>. Sie und ihre Berechnungsweise A-Z=1-23 scheinen aber keine Nachfolger in der Bibelexegese gefunden zu haben, sondern zusammen mit der Lesart 616 untergegangen zu sein. Außerhalb der Bibelexegese hingegen besaß die Zuordnungsweise A-Z=1-23 eine breite Tradition, die speziell von Beda durch das Kapitel ‘De computo vel loquela digitorum’ in seiner Schrift *De temporum ratione* (vf. 725) begründet wurde<sup>295</sup>. Im Anschluß an seine Beschreibung des Systems der Fingerzahlen, d.h. des Verfahrens, für Zähl- und Rechenvorgänge durch bestimmte Fingerhaltungen die Zahlen 1-9999 und unter Einbeziehung bestimmter Körperhaltungen auch höhere Zahlen darzustellen<sup>296</sup>, empfiehlt Beda dort ein zur Übung des Geistes oder zur Unterhaltung, aber auch zur Übermittlung von Nachrichten geeignetes Verfahren, bei dem mit den Fingern dargestellte Zahlen ihrerseits lateinische Buchstaben gemäß deren Reihenfolge im Alphabet vorstellen sollen, so daß man etwa einem Freund, dem man heimlich die Warnung ‘caute age’ übermitteln wolle, die Fingergesten für die Zahlen 3=C, 1=A, 20=V, 19=T, 5=E, 1=A, 7=G und 5=E zu zeigen habe<sup>297</sup>:

---







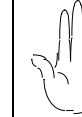


























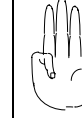


fehlerhafter computatio und mit falscher Datierung (vgl. MOMMSEN, p.154 und p.157), zitiert. Trotz seiner Kenntnis der Arbeit von DORNSEIFF berücksichtigt HAUBRICHS 1969, p.51, diesen Beleg nicht, wenn er als einzigen Typus ‘lateinischer Gematrie’ nur die phonetische Umdeutung der römischen Zahlzeichen (s.u. p.163, Typ 10.d) anführt (s.u. Anm. 308, Anm. 313).

<sup>294</sup> In den beiden Handschriften aus Florenz ist der betreffenden Glosse noch eine längere ‘subiunctio’ eines späteren Bearbeiters angefügt (p.194s., cap. 616-619), der diese Deutung von *Apc* 13,18 zusammen mit der zugrundeliegenden Lesart 616 unter Berufung auf VICTORINUS VON PETTAU, oder richtiger, unter Berufung auf Deutungen der Zahl 666, die nachträglich in die ‘Recensio Hieronymi’ des Victorinuskomentars interpoliert worden waren, zurückweist, vgl. VICTORINUS VON PETTAU, *Scholia in Apocalypsin, Recensio Hieronymi*, XIII, CSEL 49 (1916), p.125/127 (Rez. S) und ibd. die Anmerkung des Herausgebers J. HAUSSLEITER zu l.15. Zu den Handschriften des *Liber genealogus* siehe MOMMSEN, *MGH Chronica minora* I (1892), p.156-159, wo aus den Angaben zu dem p.159, Nr. 7 angeführten, von MOMMSEN für die Textgestaltung nicht mehr berücksichtigten Zeugen des 12. Jh. nicht hervorgeht, ob die betreffende Glosse zu *Apc* 13,18 dort ebenfalls noch belegt ist.









<sup>295</sup> Von mir zugrundegelegt in der Ausgabe von C. W. JONES, *CCSL* 123b (1977).

<sup>296</sup> Zur Technik der Fingerzahlen und ihrer Geschichte siehe FRIEDLEIN 1869, p.5ss., GÜNTHER 1887, p.9ss., p.189, LEJAY 1898, p.154ss., MENNINGER 1958, II, p.3ss., IFRAH 1981/86, p.80ss., WIRTH 1987. Bei der Fingerzahldarstellung wurden mit der linken Hand die Einer 1-9 durch verschiedene Arten des Anwinkeln von kleinem Finger, Ringfinger und Mittelfinger, und die Zehner 10-90 durch verschiedene Arten der Berührung von Zeigefinger und Daumen dargestellt, während mit der rechten Hand die den Zehnern entsprechenden Zeichen die Hunderter 100-900 und die den Einern entsprechenden Zeichen die Tausender 1000-9000 anzeigen (vgl. die tabellarische Darstellung der 18 Grundhaltungen bei IFRAH 1981/86, p.83, fig. 29, und WIRTH 1987, col. 1227, Tafel I, denen meine Tabelle p.160 folgt). Die bei BEDA außerdem noch beschriebene Darstellung der Zahlen größer 9999 unter Einbeziehung anderer Körperteile war in der Praxis vermutlich minder verbreitet.

<sup>297</sup> *CCSL* 123B, p.271s. Diese Aussage BEDAS wurde von DORNSEIFF 1925 noch nicht berücksichtigt und ebensowenig von HAUBRICHS 1969 und HARDT 1973 in deren Behauptungen über ‘lateinische’ Gematrie einbezogen, obwohl beide in anderem Zusammenhang aus diesem Kapitel von *De temporum ratione* zitieren. Auch WIRTH 1987, der bereits die kritische Ausgabe von C. W. JONES benutzt, geht in seinem sonst überaus informativen Artikel über die Fingerzahlen nicht darauf ein, daß bereits BEDA selber eine Zuordnung von Fingerzahlen und lat. Buchstaben vornimmt und hierbei – ebenso wie die von JONES im Apparat gedruckten Glossen – nicht ein dezimal gestuftes Zahlenalphabet,

 1	 2	 3	 4	 5	 6	 7	 8	 9
 10	 20	 30	 40	 50	 60	 70	 80	 90
 100	 200	 300	 400	 500	 600	 700	 800	 900
 1000	 2000	 3000	 4000	 5000	 6000	 7000	 8000	 9000

 3=C	 1=A	 20=V	 10+9=T	 5=E	 1=A	 7=G	 5=E
---	---	--	--	---	---	---	---

Beda weist auf die Möglichkeit hin, dieses Substitutionsverfahren auch durch schriftliche Übermittlung von Zahlen für Buchstaben zu nutzen, und leitet dann über zur Darstellung des griechisch-dezimalen Zahlenalphabets, für dessen Erlernung er ebenfalls die Fingerzahlendarstellung der griechischen Buchstaben empfiehlt<sup>298</sup>. Die Möglichkeit kryptogra-

wie es WIRTH für die Zeit seit dem 10. Jahrhundert nachweist (s.o. Anm. 285), sondern das Prinzip A-Z=1-23 zugrundelegt.

<sup>298</sup> CCSL 123B, p.272s.; auch HRABANUS, *De computo*, VII ('De grecorum notis ad numeros aptatis'), CCCM 44, p.213, weist auf die Möglichkeit hin, die dezimal gestuften griech. Buchstaben durch die Fingerzahlzeichen darzustellen, gibt aber keinen Hinweis auf die Möglichkeit, ebenso auch mit den lat. Buchstaben zu verfahren. Auf die bereits in der Antike bekannte und genutzte Darstellbarkeit griech. Buchstaben durch Fingerzahlzeichen wurde das Mittelalter noch besonders durch MARTIANUS CAPELLA verwiesen, bei dem nicht nur die Philologia für die unten Typ 11.c, p.177, behandelte gematrische Prognose ihren Namen und den Merkurs mit den Fingern darstellt, sondern auch die Arithmetica mit ihren 'wurmgleichen' Fingern Jupiter die 717 als Zahl seines Namens zum Gruß entbietet (*De nuptiis*, VII, 729), von REMIGIUS VON AUXERRE, *Commentum in Martianum Capellam*, ed. LUTZ, t.II (1965), p.179s. (365.20) als 717=ZIPYΣ „id est sublimis“ sowie unter Berufung auf MACROBIUS als 717=HAPXH „id est principium“ gedeutet. Wegen der Ähnlichkeit des Verfahrens sei auch erinnert an die für die römische Antike bezeugte Verzählung der griech. Lautbuchstaben bei der telegraphischen Übermittlung militärischer Nachrichten durch Feuerzeichen (FRIEDLEIN 1869, p.31s.): hierbei wurden drei Feuer nebeneinander angezündet, von denen das linke die Buchstaben A-Θ, das mittlere die Buchstaben I-Π und das rechte die Buchstaben P-Ω übermittelte, und zwar in der Weise, daß man das jeweilige Feuer so oft aufleuchten ließ, wie es dem Zahlwert des zu übermittelnden Buchstabens bzw. bei den Buchstaben I-Ω



phischer Verwendung der Zahlen 1-23 anstelle der Buchstaben des lateinischen Alphabets scheint bei den Lesern Bedas auf einiges Interesse gestoßen zu sein, da entsprechende Zahlenalphabete, z.T. mit Anleitungen zur zusätzlichen Verschlüsselung der Zahlen 1-23 durch gewöhnliche griechisch-dezimale Zahlzeichen oder durch sonstige nicht für jedermann entzifferbare Zahlschriften, in den Handschriften von Bedas Werk und in anderen Handschriften stehen und auch praktische Anwendungen des Verfahrens u.a. durch Namenskryptogramme bezeugt sind<sup>299</sup>. Trotz der enormen Verbreitung von *De temporum ratione*, für das 245 handschriftliche Zeugen nachgewiesen sind, scheint das Prinzip A-Z=1-23 jedoch keine Bedeutung für die Gematrie oder sonstige Zahlenexegese erlangt zu haben, sondern auf den Bereich der 'loquela digitorum', wo dann seit dem 10. Jh. auch dezimal gestufte lateinische Zahlenalphabete bezeugt sind<sup>300</sup>, und auf kryptographische oder telegraphische Anwendungen beschränkt geblieben zu sein<sup>301</sup>.

**10.c) Arbiträres (?) lateinisches Zahlenalphabet des Aristotelesbriefes.** Das in der griechischen Onomatomantik und Prognostik praktizierte Verfahren, den Zahlwert von Personennamen für Prognosen über die Lebensdauer oder über den Ausgang von Zweikämpfen, Krankheiten oder sonstige private Angelegenheiten heranzuziehen, wurde durch eine Prognose über Ehegatten bei Martianus Capella und durch Anleitungen zu astrologischen Lebenszeitprognosen im sogenannten Brief des Petosyris und in der damit verwandten *Sphaera vitae et mortis* auch im lateinischen Mittelalter bekannt und wurde

---

deren Pythmen-Wert entspricht, also links 1-5=A-E und 7-9=Z-Θ, in der Mitte 1-8=I-Π, rechts 1-8=P-Ω. Nach welchem Verfahren dann im Mittelalter Telegraphie durch Feuerzeichen betrieben wurde (von der auch Dante spricht, der auf dem Turm am Ufer des Styx „due fiammette ... / e un'altra da lungi render cenno“ erblickt, *If* 8,1ss., vgl. „cenni di castella“ *If* 22,8), habe ich bisher nicht ermitteln können.

<sup>299</sup> Die von C. W. JONES im Apparat seiner Ausgabe BEDAS nach einer heute in Berlin befindlichen Handschrift gedruckten, mutmaßlich aus Laon stammenden und um 873/74 entstandenen Glossen (dazu CCSL 123B, p.257-261) führen p.272 zu l.89 das vollständige Alphabet A-Z = I-XXIII an, das sich allerdings auch aus BEDAS Textbeispiel schon erschließen läßt, und bieten p.273s. zu l.96 eine recht unbeholfene Anleitung, wie die nach diesem Prinzip errechneten Zahlwerte ihrerseits durch griechisch-dezimale Verschriftung noch weiter verschlüsselt werden können (also insgesamt A-Z = I-XXIII = A-KT). Weitere Belege für kryptographische Zahlenalphabete dieses Typs und auch für kryptographische Anwendungen bietet BISCHOFF 1951, p.258 und BISCHOFF 1954, p.138ss., Nr. 141-149, wonach speziell das Verfahren zusätzlicher griech.-dezimaler Verschriftung der lat. Thesis-Werte, das besonders in iroschottischen Kreisen beliebt gewesen zu sein scheint, möglicherweise insularer Herkunft ist, da es auch bereits von dem Iren Dubthach am Hof des Königs Mermin von Wales († 841) für ein Schrifträtsel eingesetzt worden sein soll. Als spätere Anwendung des Verfahrens (ohne zusätzliche griech.-dezimale Verschriftung) in volkssprachlicher Dichtung siehe unten Anm. 311 die Namenskryptogramme aus dem Werk MACHAUTS.

<sup>300</sup> Siehe oben Anm. 285

<sup>301</sup> Eine Ausnahme bietet möglicherweise ein in eine Sammelhandschrift ADEMARS VON CHABANNES († 1034) eingetragenes astrologisches Werk arabischer Provenienz, das von BISCHOFF 1984 in Auszügen, leider jeweils ohne die dort wiedergegebenen Zahlen- und Sternalphabete, gedruckt wurde. Unter den gematrischen computationes, die in der Ausgabe BISCHOFFS wegen dessen Auslassung der Tafeln zumeist undurchschaubar sind, findet sich (Nr. 15, p.189) auch die folgende Reihe römischer Zahlen: „XII.V.III.I.XXII.I XCVIII“, unterschrieben mit „LVIII XLI“ und überschrieben mit „Medana“. Da die ersten sechs Zahlen 12+5+4+1+22+1 (= 45) nach dem lat. Thesis-System MEDAYA ergäben ('Medana' erfordert 12+5+4+1+13+1 = 36), scheint eine Anwendung des Thesis-Systems vorzuliegen. Die mutmaßliche computatio „V.XXII.X.I.II.II.VI.I. VIII. Engilpolt“ (Nr. 16, p.189) läßt sich dagegen nicht mehr mit dem Thesis-System, das 'EYKABBFA I' (5+22+10+1+2+2+6+1+9 = 58) ergäbe, in Verbindung bringen ('Engilpolt' erfordert 5+13+7+9+11+15+14+11+19 = 104).

dort zunächst mittels griechischer Translitteration der zu berechnenden Namen auf der Grundlage des griechisch-dezimalen Systems praktiziert<sup>302</sup>. Seit dem 12. Jahrhundert erscheinen jedoch in lateinischen, englischen und spanischen Handschriften auch onomatomantische Instruktionen, die nicht das griechisch-dezimale, sondern ein in seiner Organisationsform ungeklärtes, in den Handschriften stark variiertes lateinisches Zahlenalphabet empfehlen, das vermutlich nicht auf griechische, sondern auf arabische Quellen zurückgeht<sup>303</sup>. Das Zahlenalphabet dieser Instruktionen, die zuweilen als Brief des Aristoteles an seinen Schüler Alexander deklariert sind und hier deshalb vereinfachend als Aristotelesbrief bezeichnet seien, ordnet den 23 Buchstaben des lateinischen Alphabets ihre Zahlwerte scheinbar arbiträr zu, jedenfalls ohne ein erkennbares Prinzip arithmetischer Progression und unter Belegung verschiedener Buchstaben mit gleichen Zahlwerten. Als Beispiel sei hier die Zuordnungsweise des ältesten lateinischen Zeugen, einer Instruktion im Canterbury-Psalter (geschrieben um 1160), angeführt<sup>304</sup>:

---

<sup>302</sup> Siehe VOIGTS 1986 und BURNETT 1989, p.145, n.9, vgl. auch oben Anm. 282; zu MARTIANUS CAPELLA und den griech. Zeugnissen bei HYPPOLYT und im Pythagorasbrief an Telauges siehe unten Typ 11.c, p.176-179 und Anm. 333.

<sup>303</sup> Inventar und Untersuchung der Texte bei BURNETT 1989, der als frühesten Zeugen eine lateinische Instruktion in dem um 1160 geschriebenen Canterbury- bzw. Eadwine-Psalter nachweist und diesen (Text B, p.154-155) sowie weitere von ihm ermittelte Zeugen (lateinische Texte C-E, p.155-159, mitttelenglische Texte F-L, p.159-165) im Anhang abdruckt, außerdem (p.166) eine synoptische Gegenüberstellung aller Varianten des fraglichen Zahlenalphabets unter Einbeziehung der spanischen Bearbeitung des arabischen *Secretum Secretorum* (*Poridat de las Poridades*, 13. Jh.) und dreier Handschriften der *Sphaera* (wo sonst das griechisch-dezimale Alphabet erscheint) bietet. Seinen Ursprung könnte das Zahlenalphabet dieser Texte nicht aufgrund seiner Organisationsform, sondern aufgrund seiner Überlieferung in einem nicht mehr nachweisbaren Zweig der arabischen Überlieferung des pseudo-aristotelischen *Secretum secretorum* bzw. in einer gemeinsamen arabischen Quelle besitzen, da laut BURNETT in den bekannten arabischen Handschriften zwar jeweils das nach griechischem und hebräischem Vorbild dezimal gestufte arabische Zahlenalphabet (vgl. IFRAH 1981/86, p.299ss, p.318s., p.335s.) erscheint – das als Vorbild nicht in Betracht kommt –, aber die beiden einzigen nicht-arabischen Bearbeitungen des *Secretum*, die dessen Onomatomantik überhaupt übernehmen, jeweils Zahlenalphabete des fraglichen nicht-dezimalen Typs bieten (*Poridat de las Poridades* vgl. p.166, mitttelenglischer Text F p.159). Daß dieser Typ, wie BURNETT p.149s. erwägt, erst im Verlauf der Übersetzung geschaffen worden wäre, um einen lat. Ersatz für das dezimal gestufte arab. Zahlenalphabet zu bieten, ist demgegenüber m.E. nicht sehr wahrscheinlich, da sonst – falls die Übersetzer den Ersatz nicht ausgewürfelt haben – doch Spuren des zugrundeliegenden Systems noch erkennbar sein müßten.

<sup>304</sup> BURNETT 1989, p.154s., Text B. Die Tabelle der Varianten bei BURNETT p.166 zeigt, daß kein einziger Buchstabenwert unanimiter bezeugt ist (mit den wenigsten Varianten aber A=3, B=3, F=3, G=7, H=6, K=15, M=23, N=15, O=8, P=13, T=8), ferner, daß sämtliche Zeugen (die mit ihren Zahlwerten den Bereich 1-33 jeweils nicht überschreiten, sondern ihre Zahlwerte aus dem Bereich 3-24, 2-25, 3-25, 2-25, 3-30, 1-24, 3-27 oder 3-33 nehmen) mehrere Mehrfachbelegungen (d.h. Belegungen von bis zu fünf verschiedenen Buchstaben mit dem gleichen Zahlwert) aufweisen, so daß den pro Alphabet 23 (in drei Fällen wegen Auslassung von P, Q oder Z nur 22) Buchstaben nicht mehr als 11, 12, 13, 14, 15 oder 17 verschiedene Zahlwerte zugeordnet sind. Von den mir bekannten griechischen, lateinischen und semitischen Zahlenalphabeten kommt keines als Vorlage in Betracht. Die Mehrfachbelegungen und das Fehlen einer arithmetischen Progression lassen allenfalls vermuten, daß die Vorlage ein Zahlenalphabet war, dessen Zahlwerte nicht schon aus der Buchstabenfolge selber, sondern erst aus weiteren, den Buchstaben zugeordneten Elementen (z.B. astrologischen Dingen, Buchstabennamen, abecedarisch geordneten 'nomina sacra') abgeleitet waren.

A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	V	X	Y	Z
3	3	22	24	22	3	7	6	15	15	12	23	15	8	13	21	13	9	8	6	5	3	4

Die Instruktionen des Aristotelesbriefes lehren ansonsten eine in letzter Instanz auf die griechische Tradition zurückführbare gematrische Praxis, bei der der errechnete Namenswert anschließend durch die Zahl 9 (für Prognosen über Zweikämpfe oder Krankheiten) oder durch die Zahl 7 (für Prognosen über Ehegatten) dividiert und dann der verbleibende Teilungsrest für die Erstellung der Prognose mit dem in gleicher Weise ermittelten Teilungsrest der Namenszahl einer zweiten Person oder der Zahl eines Wochentages oder Planeten verglichen wird. Weder ihr Zahlenalphabet, noch ihre im Ursprung bereits griechische Abhebung auf den Teilungsrest – die nach griechischem Vorbild auch bei Martianus Capella angewandt (mit Teilung durch 9, siehe unten Typ 11.c, p.177) und auch in den Instruktionen des Petosyrisbriefes und der *Sphaera* (mit Teilung durch 28, 29 oder 30) gelehrt wird – scheinen aber in der bibelexegetischen oder sonstigen spezifisch geistlich ausgerichteten Zahlendeutung aufgegriffen worden zu sein, so daß man es mit einer zwar gematrischen und nach Lage der bekannten Textzeugen zumindest in England zeitweise offenbar auch recht verbreitet gewesenen, aber nicht im engeren Sinn zahlenexegetischen Praxis zu tun hat.


**10.d) Phonetische Deutung römischer Zahlzeichen.** Da in der lateinischen Tradition die sieben Buchstaben I, V, X, L, C, D und M die Rolle der altrömischen Zahlzeichen übernommen hatten<sup>305</sup>, bestand für das lateinische Mittelalter die Möglichkeit, in entfernter Anlehnung an gematrische Verfahrensweisen entweder von den Lautbuchstaben eines gegebenen sprachlichen Ausdrucks bzw. Namens speziell diese sieben Lautbuchstaben als Zahlzeichen mit ihren Werten 1 (I), 5 (V), 10 (X), 50 (L), 100 (C), 500 (D) und 1000 (M) zu beanspruchen und in der jeweils sich ergebenden Summe zu deuten (Deutungsrichtung: Buchstabe  $\Rightarrow$  Zahl), oder umgekehrt eine im Text vorgefundene Zahl in römischen Zahlzeichen zugrundezulegen und diese Zahlzeichen als Lautbuchstaben zu deuten (Zahl  $\Rightarrow$  Buchstabe). Auch dieses Verfahren, das im Dantekommentar seit dessen Anfängen für die Deutung von Beatrices Prophezeiung über den von Gott gesandten „cinquecento diece e cinque“ (Pg 32,43) mit der Gleichung  $515 = DXV = \text{'dux'}$  angewandt wurde<sup>306</sup>, läßt sich in der Zeit vor Dante, wie es scheint, nur in einem einzigen

<sup>305</sup> Zur geschichtlichen Entwicklung siehe FRIEDLEIN 1869, p.27ss., p.32, p.163, IFRAH 1981/86, p.139ss., p.337ss., und MENNINGER 1958, II, p.86ss. Eine Erklärung der Funktionsweise der sieben römischen Zahlzeichen – die ich unter Vernachlässigung der altrömischen Zahlzeichen als ‘römische’ bezeichne und unter Vernachlässigung von Sonderfällen wie Q=500000 (quingenta milia, cf. FRIEDLEIN 1869, p.163, LEJAY 1898, p.153) als sieben zähle – bietet HRABANUS, *De computo*, cap. V: ‘Quomodo numeri litteris notentur’, CCCM 44, p.210, der nicht auf die Möglichkeit gematrischer Verwendung eingeht. Das unten zu Typ 11, p.173ss. erwähnte Verfahren, diese Zahlzeichen multiplikativ bündelnd statt additiv und subtraktiv reihend zu verwenden, wird von HRABANUS ebenfalls noch nicht beschrieben und scheint erst im späteren Mittelalter unter dem Einfluß des Abacus und des arabischen Ziffernsystems eine Rolle (aber auch dann m.W. keine zahlenexegetische Rolle) gespielt zu haben.

<sup>306</sup> Vgl. P. MAZZAMUTO, Art. «Cinquecento diece e cinque», in: ED II (1970), p.10-14. Außer der Deutung  $DXV = \text{'dux'}$ , die zuerst in den von MAZZAMUTO noch nicht registrierten «CHIOSE LATINE (p.216, gl. g) belegt zu sein scheint, wurden in moderner Zeit auch eine Reihe anderer Deutungen dieses Typs vorgeschlagen, die die präsupponierten Zahlzeichen  $DXV$  allerdings nicht nur in Lautbuchstaben umdeuten, sondern diese dann auch als Wortinitialen eines Akronymes auffassen und mit reichlich frei gewählten Ergänzungen versehen, so  $DXV = \text{'Dante santo è il Veltro'}$  (MOTTA, mit Deutung des X als 10 und Zeichen der ‘sanctitas’, vgl. BASD n° 536), oder  $DXV = \text{'Dante, Xristus, Vice [i.e. ‘Bice’]}$

Fall belegen, und zwar ebenfalls in einer Glosse zu *Apc* 13,18, die die Zahl 666 = DCLXVI zu 'Diclux' umstellt und 'Diclux' als 'Antichristi nomen per antiphrasin' deutet, „qui cum a luce superna priuatus sit atque abscissus, «transfiguratus» tamen «se in angelum lucis» [II *Cor* 11,14], audens se dicere lucem“. Diese als lateinisches Korrelat zu der inhaltlich gleichsinnigen griechischen Deutung 666 = TEITAN = 'gigas sol' gemeinte Deutung 666 = 'Diclux' begegnet anscheinend zuerst im frühen Mittelalter als interpolierte Glosse in der Hieronymusbearbeitung des Apokalypsekommentars von Victorinus von Pettau, wurde dann aber auch in zahlreiche andere mittelalterliche Kommentare einschließlich der *Glossa ordinaria* übernommen, so daß sie im Unterschied zu den oben

---

Beatrice] (F. X. BARTH, vgl. A. VEZIN, *MDDG* 1954, n° 2, p.5), oder DXV = 'Dantes Xristi Veltro' bzw. 'Dante Xristi Veltris' (BENINI, vgl. *BASD* n° 5352, BIANCHI 1989, p.201), oder DXV = 'Dei Xristi Verbum' (TRIPEPI, vgl. MAZZAMUTO p.13), oder DXV = 'Deus Xristus Vomo' (LALLEMENT 1984, p.26s.), oder DXV = 'Dominus Kanisgrandis Veronae' (ZINGARELLI, vgl. MAZZAMUTO p.13), oder DXV = 'Domini Xristi Veltrus' (ZABUGHIN, vgl. MAZZAMUTO p.13), oder DXV = 'Domini Xristi Vertragus' (INGUAIATO, dann wieder RENUCCI, vgl. MAZZAMUTO p.13 und p.14), oder DXV = 'Domini Xristi Vicarius' (TORRACA, vgl. *BASD* n° 5353), oder DXV = 'Dominus Xristianorum Vivens' bzw. 'Dominus Xristianorum Vniversalis' (AREZIO, vgl. MAZZAMUTO p.13), oder 'Dominus Xristus Venturus' (vgl. GUERRI 1906), wenn nicht sogar 'Un [= I] cinquecento [= D] diece [= X] e [= 'e'] cinque [= V]' aufgelöst und dann IDXeV = 'iudex' (ROSSETTI [ed. 1967], p.466, p.475ss.), bzw. ohne Beanspruchung des 'e' IDXV = 'Imperator Domini Xristi Vicarius' (RÉGIS, vgl. MAZZAMUTO p.13) oder IDXV = 'Imperialis Dux [bzw. Dominus] Canis Scaligeris Veronensis' (CAMILI, unter Annahme von X=CS, vgl. MAZZAMUTO p.13 und *BASD* n° 5354) gedeutet wurde, vgl. ferner auch KAY 1979, der unter Annahme einer Mischung von Lautbuchstaben und Zahlzeichen (s.o. Anm. 292) eine Anspielung auf die 'D[i-stinctio] XV' des *Decretum Gratiani* vermutet, während STARK 1997 ebenfalls einen intertextuellen Verweis, aber ohne Zahlen-Buchstaben Entsprechung, annimmt, nämlich einen Verweis auf den 500., den 50. und den 5. Vers der *Aeneis* Vergils! Die in jüngerer Zeit am meisten beachtete Deutung des römischen Zahlzeichen in Lautbuchstaben umdeutenden Typs haben unabhängig voneinander KASKE und SAROLLI vorgeschlagen, daß nämlich eine Anspielung auf Christus intendiert sei mittels des liturgischen Monogramms VD ('Vere dignum est'), dessen Buchstaben durch einen Querstrich kreuzähnlich miteinander verbunden wurden () und dessen Bestandteile im liturgischen Schrifttum auf die zwei Naturen Christi und auf dessen Kreuz („per Delta enim circulariter clausum divina figuratur natura, quae nec principium nec finem habuit, per V exprimitur humana Christi natura, quae principium in virgine habuit, sed fine carebit. At vero tractulus in medio utramque partem coniungens, crux est, per quam humana sociantur divinis“, DURANDUS VON MENDE) ausgelegt wurden, vgl. KASKE 1961, SAROLLI 1963, p.421, p.522ss. und Tavola I, SAROLLI 1971, p.244s., p.260ss. Dafür allerdings, daß dieses Monogramm jemals auch in römische Zahlzeichen umgedeutet worden wäre, bringen KASKE und SAROLLI keinen Beleg. Unerklärlich wäre zudem, warum Dante eine Selbstverständlichkeit wie die Wiederkunft Christi in derart kompliziert verschlüsselter Form prophezeit haben sollte, indem er statt eines 'nomen Christi' ein auf Christus lediglich allegorisch übertragbares Monogramm gewählt und auch dieses Monogramm lediglich in noch einmal dreifach verschlüsselter Form – mit Permutation der Buchstaben VD zu DV, mit Umdeutung dieser Buchstaben und ihres (bei solcher Permutation eigentlich gar nicht mehr gegebenen) kreuzförmigen Bindungselements in römische Zahlzeichen und mit Substitution dieser Zahlzeichen durch die ihnen entsprechenden Zahlwörter – ausgesprochen hätte. Die gängige Deutung DXV = 'dux' hat gegenüber den genannten jedenfalls den Vorzug, dem durch die bibelexegetische Glosse DCLXVI = 'Diclux' zu *Apc* 13,18 breit bezeugten (s.u. Anm. 307) Verfahren noch am genauesten zu entsprechen, da sie ebenso wie diese bibelexegetische Glosse die präsupponierten Zahlzeichen zwar umstellt und in Lautzeichen umdeutet, ansonsten aber wenigstens keine weiteren Ergänzungen und Assoziationssprünge erfordert, sondern lediglich die geschichtliche Identifizierung des 'dux' noch der Divination des Interpreten überläßt. Nach Maßgabe der bibelexegetischen Tradition käme im übrigen eine Deutung auf der Grundlage des griech.-dezimalen Systems am ehesten in Frage, wozu mir jedoch bisher noch kein einziger Deutungsvorschlag bekannt geworden ist.

angeführten Deutungen 666=ANTECHRISTVM und 154=ANTICHRISTVS eine verhältnismäßig breite Tradition besitzt<sup>307</sup>. Zwar blieb das Verfahren bei der Deutung biblischer Zahlen offenbar auf die 666 beschränkt<sup>308</sup>, die in der Zeit nach Dante auch noch weitere Deutungen dieses Typs erhielt<sup>309</sup>, doch scheint es außerhalb der bibelexgetischen Zahlendeutungen in Rätseln, insbesondere in Chronogrammen, noch häufiger angewandt worden zu sein<sup>310</sup>.

<sup>307</sup> Auf diese Deutungsweise der Apokalypsekommentare scheint in der Danteforschung zuerst PROTO 1905 (m.n.v.) aufmerksam gemacht zu haben, vgl. GUERRI 1906, p.85. Da das Zahlenlexikon von MEYER/SUNTRUP 1987 diese Deutungstradition nicht erfaßt, seien hier einige Belege angeführt: VICTORINUS VON PETTAU, *Scholia in Apocalypsin, Recensio Hieronymi*, XIII, CSEL 49 (1916), p.124 (Rez. Φ, hiernach von mir zitiert), p.125 (Rez. S); AMBROSIIUS AUTPERTUS, *In Apocalypsin*, VI, CCCM 27A, p.518; BEATUS VON LIÉBANA, *Commentarius in Apocalypsin*, VI, ed. ROMERO-POSE 1985, t.II, p.166s., p.168s.; Ps.-HAIMO VON HALBERSTADT [= REMIGIUS VON AUXERRE?], *Commentarius in Apocalypsin*, IV, PL 117, 1102; GLOSSA ORDINARIA, marg. in *Apc* 13,18 (ed. Straßburg 1480/1, t.IV, p.566); BRUNO VON SEGNI, *Expositio in Apocalypsin*, IV, PL 165,678s.; RUPERT VON DEUTZ, *Commentaria in Apocalypsin*, VIII, PL 169,1084; THEOBALD VON LANGRES, *De quatuor modis quibus significationes numerorum aperiuntur*, II, i, ed. H. LANGE 1978, p.71; Ps.-THOMAS VON AQUIN [= GUERRIC VON ST. QUENTIN?], *Super apocalypsim* ['Vidit iacob in somnis', cap. 13, ed. BUSA 1980, t.VII, p.264s.; Ps.-THOMAS VON AQUIN, *Super apocalypsim* ['Vox domini praeparantis'], cap. 13, ed. BUSA 1980, t.VII, p.774a; ein merkwürdiges Zeugnis für die Verbreitung der Diclux-Glosse bietet auch NIKOLAUS VON LYRA, *Postilla super apocalypsin* (vf. 1329, in ID., *Postilla super totam Bibliam*, Straßburg 1492, t.IV), der in seiner Glosse O zu *Apc* 13,18 mitteilt, daß die Zahl 666 „in aliquibus biblijs ponitur sic: numerus enim hominis et numerus eius est diclux“, so daß man annehmen muß, daß sogar der Vulgatatext selber zuweilen statt „sescenti sexaginta sex“ oder statt der Zahlzeichen DCLXVI bereits die Umstellung DICLVX bot.

<sup>308</sup> HAUBRICHS 1969, der andere Typen lateinischer Gematrie nicht berücksichtigt, zitiert p.51 die Deutung 666 = 'Diclux' aus der GLOSSA ORDINARIA zwar als 'Beispiel' für „lateinische Gematrie“, was auf Kenntnis weiterer Anwendungsbelege schließen lassen könnte, führt aber keine solchen Belege an (außer DORNSEIFFS Jahreszahlrätsel, s.u. Anm. 310), obwohl er das Deutungsverfahren bereits für den Aufbau von OTFRIDS Evangelienbuch voraussetzt (s.u. Anm. 313).

<sup>309</sup> Eine von GORNI 1990, p.38s. angeführte Kanzzone von Dantes Nachahmer FAZIO DEGLI UBERTI an Ludwig von Bayern («Tanto son volti i ciel di parte in parte», ed. CORSI 1952, t.II, p.27-30), die diesen auffordert, im Kampf gegen den Papst die Rolle der „seconda bestia“ der Apokalypse einzunehmen, deutet zwar in der überlieferten Textgestalt den Namen Ludwigs als 656 („secento con cinquantasei“ v.47) statt 666, doch ist hier gewiss „cinquantasei“ zu „sessantasei“ zu bessern (vgl. RENIER 1883, p.92 n.18) und die Rechnung 666 = LVDoVICVs zugrunde zu legen (vgl. „S'io del tuo nome le lettere prendo, / che 'l numerar fan come L e D / e 'l C tra l'V et l'I, / i' fo ragione e trovo quel che monta“ vv.56ss.), während der Herausgeber CORSI (t.II, p.391) 656 = LoDoICVs für die richtige Lösung hält. Erst aus der Zeit der Reformation stammt die von IFAH 1981/86, p.333 angeführte Deutung der Inschrift der päpstlichen Tiara 'Vicarius Filii Dei' als 'VICARIVS FILII DEI' = 666, mit der Anhänger der Reformation Versuche ihrer Gegner, den Namen Luthers gematratisch als 666 zu deuten (s.o. Anm. 287), beantwortet haben sollen, ferner die Rechnung Leo DeCIImVs = 666 bei Michael STIFEL († 1567), der übrigens auch ein lat. Alphabet mit zugeordneten Dreieckszahlen (A=1, B=3, C=6, D=10...) benutzte, wie es mir in mittelalterlicher Zeit nicht bekannt geworden ist (GERICKE 1990, p.242s.).

<sup>310</sup> KUHS 1982, p.46s. nennt als frühesten lat. Beleg ein Chronogramm aus Aire (Artois) mit 1064 = „BIS SEPTEM PRAEBENDAS TV BALDVINE DEDISTI“ (ohne Einbeziehung des viermaligen „d“) und als ältesten frz. Beleg ein Beispiel von 1326. DORNSEIFF 1925, p.113 zitiert als „eines der älteren Beispiele“ eine Danziger Kelchinschrift 'FVLGLDVVS ILLE CALIX DIVINO PORCIO MENSE', in der die von DORNSEIFF durch Fettdruck, von mir durch Großschreibung hervorgehobenen Buchstaben vergoldet seien und 1426 ergeben sollen; da sich in der Wiedergabe DORNSEIFFS nur 1376 ergibt, ist zur Erlangung der 1426 wohl CALIX zu lesen. GORNI 1990, p.38 zitiert nach FARAL ein Rätsel, bei dem in umgekehr-

In Zusammenfassung der Befunde zur Gematrie läßt sich feststellen, daß in der patristischen und mittelalterlichen Exegese lediglich die Gematrie auf der Grundlage des griechisch-dezimalen Zahlenalphabets (gelegentlich mithilfe griechischer Translitteration lateinischer Namen oder Ausdrücke) ein gängiges, wenn auch insgesamt nicht besonders häufig praktiziertes Verfahren gewesen ist, neben dem sich lediglich die phonetische Deutung römischer Zahlzeichen durch den konkreten Anwendungsfall der 'Diclux'-Glosse in der Exegese von *Apc* 13,18 verhältnismäßig fest etablieren konnte. Gematrische Deutungen auf der Grundlage lateinischer Zahlenalphabete sind dagegen in der Biblexegese äußerst seltene, in den Quellen bisher nur an zwei Stellen vereinzelt belegbare Ausnahmen geblieben und haben eine vergleichsweise breitere Tradition lediglich bei onomatomantischen und astrologischen oder bei krypto- und telegraphischen Anwendungen erlangt. Nach Maßgabe der bescheidenen Rolle, die die Gematrie in der christlichen Tradition überhaupt gespielt hat, dürfte auch ihre Bedeutung speziell für die poetischen Werke des Mittelalters gering zu veranschlagen sein, wiewohl auch dort vereinzelt explizite Aussagen über den geistlichen Zahlsinn von Personennamen sowie kryptographische Ersetzungen von Namensangaben durch explizite Zahlenangaben belegt sind<sup>311</sup> und auch bei Dante die Prophezeiung über den „cinquecento diece e cinque“ (*Pg* 33,43) gematrisch zu deuten sein dürfte. Insbesondere dafür, daß gematrisch gedeutete Zahlen speziell für den Dichtungs Aufbau eingesetzt worden wären, ist kein einziges explizites Zeugnis bekannt<sup>312</sup>, so daß zumindest historisch kein besonderer Anlaß besteht, Verszahlum-

ter Deutungsrichtung aus den Zahlen 50, 5 und 10 das Lösungswort LVX zu bilden ist („Filia sum solis et sum cum sole creata: / sum decies quinque, sum quinque decemque vocata“).

<sup>311</sup> Außer den Anm. 282 (HRABANUS, SEDULIUS SCOTTUS, Ps.-WALAHFRID), Anm. 309 (FAZIO DEGLI UBERTI) und Anm. 323 (MARCO PIACENTINI) zitierten Belegen sind noch die auch schon von KAY 1980 im Anschluß an HOEPFFNER 1906 erwähnten anagrammatischen Signaturen und Dedikationen bei MACHAUT anzuführen, von denen einige die betreffenden Namensbuchstaben nicht nur anagrammatisch permutieren (vgl. BISCHOFF 1954, p.123, Nr.5), sondern zusätzlich auch noch durch Zahlenangaben substituieren, wobei dann jeweils das lat. Thesis-System A-Z=1-23 zugrundeliegt. So soll im *Dit de l'Alerion* der Name des Autors gefunden werden „En .XVIII. II. XXIV. / Quarante. X. et XXII., / Mais qu'ils soient partis en deus, / Et en XIII. VII. XVIII. / XIX. III. III. et VIII., / Sans faire nul adjousterment“, also mit 18=II, 2=AA, 24=MM, 40=VV, 10=EE, 22=LL sowie 13=N, 7=G, 18=S, 19=T, 4=D, 3=C und 8=H, von HOEPFFNER (p.405s.) aufgelöst als GVILLEMINS DE MACHAVT. Ähnlich ergibt in anderen Fällen die Folge „Cinq, sept, douze, un, neuf, onze et vint“ = EGMALV = GVILAME = GVIL[L]A[V]ME (ibd. p.409) – nämlich unter Einfachzählung aller mehrfach erscheinenden Buchstaben wie bei SEDULIUS SCOTTUS (s.o. Anm. 282) –, oder „XIII. V. double; I avec lie / Et huit et neuf“ (ibd. p.409) = NNEEAHI = IEHANNE, „Cinq, un, treze, huit, neuf“ = EANH I = IEHAN oder IEHAN[NE] (ibd. p.409), oder „Dis et sept, .V. .XIII. .XIV. et .XV.“ = RENOP = PERON[NE], d.h. Peronne d'Armentières (ibd. p.409). Da MACHAUT nicht die Summe für den jeweiligen Namen bildet und keine inhaltliche Deutung der Zahlen vornimmt, steht er offenbar nicht in der Tradition zahlenexegetischer Gematrie, sondern in der Tradition von BEDAS kryptographischer 'loquela digitorum'. Eine entfernte Parallele bietet bei Dante dessen Umschreibung einer von ihm verehrten Dame als „quella ch'è sul numer de le trenta“ im Sonett an GUIDO CAVALCANTI (*Rime* 52,10), was aber nicht durch gematrische Umrechnung der Zahl in Buchstaben aufzulösen sein dürfte, sondern eher auf die Position des Namens unter den „nomi di sessanta le più belle donne de la cittade“ (*Vn* 6,2) in der nicht mehr erhaltenen „pistola sotto forma di serventese“ (ibd.) anzuspielden scheint, vgl. ■CONTINI 1984, p.325.

<sup>312</sup> Eine möglicher, aber aus mancherlei Gründen zweifelhafter Fall ist die *Ecloga de calvis* von HUCBALD VON ST. AMAND (ed. P. VON WINTERFELD, *MGH Poetae* IV/1, p.261-271), der Technik nach ein 'paranomoeon' von 146 (oder 136) Versen, in dem nur Wörter mit dem Anfangsbuchstaben 'C' verwendet werden (vgl. CURTIUS 1948, p.287, p.498), eingeleitet durch ein Proömium von 54 Versen,

fänge auf gematrische Berechnungen zurückzuführen, wie es in der Germanistik u.a. Haubrichs<sup>313</sup> und in der Danteforschung besonders Hardt<sup>314</sup>, beide jedoch ohnehin

das das Gedicht an Abt Hatto von Mainz adressiert (v.2s.), während eine bereits seit dem Mittelalter verbreitete, aber im Text selber nicht eindeutig indizierte Deutung annimmt, daß das Werk vielmehr Karl dem Kahlen gewidmet sei. Von dieser Deutung ausgehend nimmt nun MACQUEEN 1985 an, daß der Umfang von  $54+146=200=CC$  Versen den Namen 'Carolus Calvus' verschlüsseln solle (vgl. *proem.* v.39: „Quae [sc. littera] 'centum' signat, quae 'calvis' nomine praestat“), was jedoch auch darum zweifelhaft ist, weil das Proömium die Verse des Gedichts ausdrücklich als 136 beziffert (v.38) und WINTERFELD den 4. Zehnerabschnitt (*paranom.* vv.34-43) als Interpolation ausscheidet. — Ein weiterer, in der Forschung anscheinend noch unbemerkt gebliebener Fall, in dem, gleichfalls ohne expliziten Hinweis, ein Gedichtumfang gematrisch berechnet sein könnte, findet sich im *Liber de laudibus sanctae crucis* von HRABANUS MAURUS. Den 28 Figurengedichten des Zyklus sind im Prolog zwei weitere Figurengedichte vorangestellt (*PL* 107, col. 142s., col. 150s.), von denen das erste, ein Huldigungsgedicht auf Ludwig den Frommen, aus 51 Versen zu 37 Buchstaben besteht, während das zweite, das im 'versus intextus' die Signatur „Magnentius Hrabanus Maurus hoc opus fecit“ enthält, aus 36 Versen zu 36 Buchstaben besteht. Addiert man nun jeweils die Zahl der Verse zur Zahl der Buchstaben pro Vers (von der TAEGER 1970 für die übrigen Gedichte des Zyklus erwiesen hat, daß sie konstitutiv für den numerischen Gesamtaufbau des Zyklus ist), so ergibt sich  $51+37=88$  und  $36+36=72$ , was nach dem lat. Thesis-System A-Z = 1-23 genau den Werten von MAVRVS = 88 und RABANVS = 72 entspricht, so daß die Umfänge der beiden Prologfiguren also als eine weitere, diesmal gematrische Signatur erscheinen. Zwar ist RABANVS hierbei ohne 'H' berechnet, doch ist diese Schreibweise im Schlußgedicht des Zyklus, dort ebenfalls neben „Hrabanus“ (v.34), durch den zweiten 'versus intextus' verbürgt (vgl. *Figura XXVIII*, col. 262s., col. 264D, im Cod. Reg. Lat. 124: f.35v, f.36r; als Versuch einer gematrischen Deutung des ersten 'versus intextus' siehe KLINGENBERG 1968, p.281). — Als antike und 'post festum' erfolgte gematrische Deutung eines Werkumfangs wäre im übrigen der von SENECA (*Epist.* 88, 34) überlieferte Fall des Grammatikers APION zu verzeichnen, der entdeckt haben soll, daß die beiden ersten Buchstaben  $\mu\eta$  (= 48) des ersten Wortes der *Ilias* ( $\mu\eta\nu\nu$ ) der Gesamtzahl der 24+24 Bücher der *Ilias* und *Odyssee* entsprechen (DORNSEIFF 1925, p.48s.)

<sup>313</sup> Siehe HAUBRICHS 1969, p.54 n.44 zu angeblicher  $284=\Theta\text{EO}\Sigma$  bei HARTMANN VON AUE, p.115 zu angeblicher  $285=\Theta\text{EO}\Sigma+1$  bei WANDALBERT VON PRÜM, p.177ss. zu angeblicher  $284=\Theta\text{EO}\Sigma$  und angeblicher  $218=\text{IH}\Sigma(\text{o}\acute{\upsilon}\varsigma)$  bei OTFRID, p.229 zu angeblicher  $518=\text{T}+\text{IH}\Sigma(\text{o}\acute{\upsilon}\varsigma)$  und angeblicher  $700=2\times\text{XP}$  jeweils bei OTFRID, und dann p.329 HAUBRICHS Versuch, „nach den Regeln“ derjenigen Gematrie, die er für 'die lateinische' hält (s.o. Anm. 308), bei OTFRID den Versumfang des dritten Buches als MDLXXVI = 'XRISTUS LVX MVNDI' zu deuten. In der *Heliand*-Deutung von HAUBRICHS' Vorgänger RATHOFER spielt die Zurückführung von angenommenen Bauzahlen auf gematrische Berechnungen noch keine solche Rolle, sieht man ab von einem vereinzelt Fall, in dem RATHOFER 1962, p.374s. die Zahl der 38. Fitte als  $2\times\text{I}\Theta$  bzw. als 'Verdoppelung' von  $\text{I}\eta\sigma\text{o}\acute{\upsilon}\varsigma\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  deuten will, dabei aber schon in bezug auf die zugrundegelegte gematrische Berechnung, wie TAEGER 1970 gezeigt hat, einer Korruptele seiner zahlenexegetischen Quelle, des *Liber de laudibus sanctae crucis*, aufsitzt.

<sup>314</sup> Die gematrischen Berechnungen HARDTS sind in dessen Arbeit von 1973, die hier genügen kann, die folgenden: ① In der Sonnenepisode (*Pd* 10,1ss.), die HARDT schon in *Pd* 14,69 (sic!) enden läßt und darum irrtümlich mit 643 Versen ansetzt (s.u. Anm. 362), soll 643 für Dante „nichts anderes“ sein als der Wert der angeblich „bekannten, im christlichen Orient und Abendland gleichermaßen verbreiteten Buchstabenformel XMT“ (1973, p.123, zur tatsächlichen Verbreitung dieser in ihrem Sinn obskuren Formel vgl. DORNSEIFF 1925, p.111). — ② Den Gesamtumfang der *Commedia*, den HARDT 1973 aufgrund eines Zählfehlers mit 14235 Versen ansetzt (richtig: 14233, vgl. LOOS 1974, p.441), soll Dante so angelegt haben, daß sich als arithmetischer Mittelpunkt der 7118. Vers ergebe (für HARDT: *Pg* 17,124, richtig wäre: 7117. Vers = *Pg* 17,125 = Mittelvers, 7118. Vers = *Pg* 17,126), weil er beabsichtigt habe, „sich selbst, d.h. seinen Namenszug, in der Mitte des Gedichts, und zwar im genauen Mittelvers zu verewigen“, und zwar in der Weise, daß er mit der 7 bzw. 7000 auf die Gaben des Hl. Geistes 'hinweisen' wolle und 118 für ihn „nichts anderes“ als  $118=\text{DANTE ALIGHIERI}$  (nach dem lat. The-

vorwiegend anhand rein hypothetischer Bauabschnitte und zusätzlicher, ebenfalls rein hypothetischer rechnerischer Teilungen dieser Abschnitte<sup>315</sup>, tun zu können geglaubt haben.

sis-System) sei, womit HARDT auch die Frage entscheiden will, wie Dante seinen Namen schrieb (1973, p.168 und n.108, vgl. auch 1976, p.103 n.13, 1985, p.164, 1989/94, p.20s.). – ③ Bei mehreren Verszahl-‘Strecken’, nämlich ‘Strecken’ zwischen *Pd* 1,1, zwei Verwendungsstellen des Wortes ‘grazia’ im jeweils 118. Vers (*Pd* 20,118 und 24,118) und dem angeblichen arithmetischen Mittelpunkt der Episode des Primum Mobile in *Pd* 28,118, habe Dante einerseits die dreimalige Positionszahl 118 = DANTE ALIGHIERI intendiert und andererseits die Umfänge 2084 (von *Pd* 1,1 bis *Pd* 20,118) und 584 (von *Pd* 20,118 bis *Pd* 24,118, von *Pd* 24,118 bis *Pd* 28,118) griech.-dezimal berechnet, in der Weise, daß für ihn 284 „nichts anderes“ sei als ΘΕΟΣ, nämlich in 2840 „multipliziert mit dem numerus perfectus 10“, und in 584 verbunden mit 300=T als dem Zeichen des Kreuzes (1973, p.227s., ohne Quellenbeleg für ΘΕΟΣ, vgl. HAUBRICHS 1969, p.54 n.44). – ④ In *Pd* 24, wo von einer Verwendungsstelle des Wortes ‘grazia’ (v.58) zur nächsten (v.118) 61 Verse zu zählen seien, habe er zudem die Zahl seines Namens 118 mit 61=BEATRICE verknüpft (1973, p.231, zu 61=BEATRICE in der *Vita Nuova* HARDT 1985, p.153, zu 61=CACCIAGUIDA HARDT 1989/94, p.21s. n.34). – ⑤ Da in den Schlußgesängen des *Pd* Maria ein wichtiges Thema ist und zwischen zwei (jeweils nicht auf Maria bezüglichen) Verwendungen von ‘grazia’ im jeweils 82. Vers (*Pd* 32,82 bis 33,82) 152 Verse zu zählen seien, sei dort 152 für Dante „nichts anderes“ als 152=MAPIA (1973, p.236, ohne Quellenbeleg für MAPIA, vgl. DORNSEIFF 1925, p.184, HAUBRICHS 1969, p.55 n.50). – ⑥ Weil zwischen zwei Verwendungen von ‘grazia’ im jeweils 65. Vers (*Pd* 29,65 bis *Pd* 32,65) 436 Verse zu zählen seien, habe Dante in der 436 die 218 = ΙΗΣ(οϋς) verzweifacht (1973, p.239s), ebenso bei anderen 436 Versen, die zwischen zwei Verwendungen von ‘amor’ im jeweils 82. Vers (*Pd* 21,82 bis 24,82) zu zählen seien (1973, p.307). – ⑦ Bei zwei ‘Strecken’ zwischen ‘grazia’ im jeweils 42. Vers, die als 442 (*Pg* 20,42 bis 23,42) und 3182 (*Pg* 23,42 bis *Pd* 12,42) Verse zu zählen seien, habe Dante die 400 als Fastenzahl mit 42=DANTE und die 3000 als Trinitätszahl mit 182 = IESUS CHRISTUS kombiniert (1973, p.246, p.244s.). – ⑧ Bei einer Strecke, die von einer Christusperiphrase in *Pd* 11,31 (welche in diesem Gesang aber nicht die einzige ist, s.u. Anm. 350) bis zum mittleren der drei Christusreime *Pd* 12,71/73/75 angelegt sei und 182 Verse betrage, sei wegen 182 = IESUS CHRISTUS ein „unbezweifelbarer Beleg“ dafür gegeben, „daß Dante den gematrischen Wert des Namens auch nach dem lateinischen Alphabet (und nach dem Thesis-System) errechnete“ (1973, p.246).

<sup>315</sup> Mehr noch als für HAUBRICHS gilt dies für HARDT, der generell hypothetische rechnerische Teilungen hypothetischer oder (im Fall seiner Deutung des vermeintlichen Gesamtumfangs der *Commedia*, s.o. Anm. 314, Beisp. 1) formal vorgegebener Abschnitte vornimmt, um die als gematrisch signifikant gedutete Zahl im Aufbau der *Commedia* überhaupt beizubringen. Textliche Anhaltspunkte, die sein Vorgehen stützen könnten, wären z.B. dann gegeben, wenn statt eines beliebigen Wortes wie ‘grazia’ der als Schlüsselwort für die Zahl 61 unterstellte Name Beatrices selber, und dieser dann mit einer gewissen Regelmäßigkeit, im jeweils 61. Vers des jeweiligen Gesangs plazierte wäre (s.o. Anm. 314, Beisp. 4), was jedoch in der *Commedia* kein einziges Mal der Fall ist (auch als Antonomasie nur ein einziges mal: *Pd* 28,61); oder wenn wenigstens (und besser noch) die Binnengliederung der Abschnitte eine signifikante Übereinstimmung mit den Buchstabenwerten des unterstellten Lösungswortes aufwiese und also etwa die hypothetisch abgegrenzten 152 Verse von *Pd* 32,82 bis 33,82 wenigstens ihrerseits anhand inhaltlicher oder formaler (z.B. reimtechnischer) Kriterien als 40=M, 1=A, 100=P, 10=I und 1=A Verse untergliedert werden könnten (s.o. Anm. 314, Beisp. 5), wozu jedoch weder in diesem Fall, noch bei einer der übrigen gematrischen Deutungen HARDTs eine Möglichkeit erkennbar ist. Gerade diese letztere Deutung zeigt, wie wenig HARDT den von ihm gedeuteten Text überhaupt in Augenschein nimmt. Denn wenn man es überhaupt für prüfenswert hält, ob Dante in den Schlußgesängen des *Paradiso* den Wert MAPIA=152 als Bauzahl verwendet hat, dann liegt es doch wohl nahe, zur Verminderung des Ballastes fragwürdiger Zusatzhypothesen nicht als erstes von hypothetischen Bauabschnitten und von Verwendungen eines Wortes wie ‘grazia’ auszugehen (das im übrigen in *Pd* 32-33 nicht nur im jeweils 82. Vers, sondern auch an sechs weiteren Stellen vorkommt: 32,65; 32,71; 32,147; 32,148; 33,14;



**Typ 11. Einbeziehung der Zahlzeichengestalt.** Die bibelexegetische Tradition bezog in einigen Fällen in die Deutung von Zahlen die äußere Gestalt von Zahlzeichen ein, in denen sich die betreffenden Zahlen darstellen lassen<sup>316</sup>. So wurde die 300 wegen ihrer Darstellbarkeit als griech. T und ebenso die 10 wegen ihrer Darstellbarkeit als lat. X oft in einer besonderen Beziehung zum Kreuz Christi<sup>317</sup>, vereinzelt auch die 7 wegen ihrer Darstellbarkeit als griech. Z in einer besonderen Beziehung zum 'Anker' des Glaubens<sup>318</sup> gesehen. Oder es wurden als Bezugssystem die Fingerzahlen angesetzt, wenn in einer besonders durch Hieronymus und Beda geprägten Tradition die hundert-, sechzig- und dreißigfache Frucht aus Mt 13,8 in der Weise gedeutet wurde, daß die 30, dargestellt auf der linken Hand durch Berührung der Spitzen von Daumen und Zeigefinger, mit einem Kuß in Verbindung gebracht ('quasi molli osculo se complectens') und als Zeichen der 'nuptias' gedeutet wurde, die 60 dagegen, dargestellt auf der linken Hand durch Herabdrücken des oberen Daumengliedes mit dem zweiten Glied des Zeigefingers, als Zeichen der von 'tribulationes' bedrängten 'viduitas', und die 100 schließlich, dargestellt auf der rechten Hand durch Berührung des oberen Daumengelenks mit der Zeigefingerspitze, wegen des Wechsels von der linken zur moralisch höherwertigen rechten Seite und wegen der Kreisform der Fingerstellung als Zeichen der 'corona virginitalis' oder als Zeichen der 'vita aeterna' gedeutet wurde<sup>319</sup>.

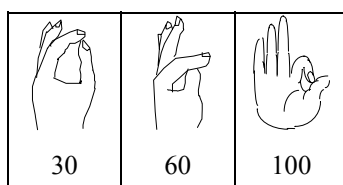
33,25), sondern zunächst einmal die formal vorgegebene Einteilung und die Erwähnungen Marias selber (namentlich erwähnt in *Pd* 32,4; 32,95; 32,107; 32,113; 'per antonomasiam' umschrieben in *Pd* 32,29; 32,104; 32,134; 33,1-39) zu prüfen und also zunächst einmal den ganz singulären Übergang zwischen den Gesängen „E cominciò questa santa orazione: // «Vergine Madre, figlia del tuo figlio...»“ (*Pd* 32,151 // 33,1) für eine Deutung  $151+1 = (\text{MAPI})+A$  in Betracht zu ziehen. Auch diese Deutung erbringt zwar noch kein hundertprozentiges Ergebnis, da die 151 Verse des 32. Gesangs ihrerseits nicht mehr als  $40=M$ ,  $1=A$ ,  $100=P$  und  $10=I$  Verse gliederbar erscheinen, aber sie kann doch jedenfalls schon verdeutlichen, was dann erst recht von den Deutungen HARDTS zu halten ist. Das einzige, was sich zur Rechtfertigung seiner Methode vielleicht anführen ließe, ist jene Exegese CASSIODORS, die die Zahl des 118. Psalms als  $100+IH(\sigma\theta\upsilon\varsigma)$  deutete (vgl. MEYER/SUNTRUP 1987, col. 804), ohne hierbei die Teilung der 118 in  $100+(10+8)$  auch an der Gliederung des Psalters durch eine entsprechende Gruppierung der ersten 118 Psalmen zu motivieren. Aber wer heute ein wissenschaftliches Interesse für seine Erklärung von Dantes Werkaufbau beansprucht, von dem muß man verlangen können, daß er sich nicht mit jenem Grad von Plausibilität begnügt – oder diesen Grad noch unterschreitet –, den allenfalls ein Kirchenlehrer des 6. Jh. für ausreichend halten durfte.

<sup>316</sup> Vgl. MEYER 1975, p.72s. und p.75s., MEYER/SUNTRUP 1987, p.xxi-xxii. Im Unterschied zu MEYER vermeide ich in Hinsicht auf die patristisch-mittelalterliche Verfahrensweise den Ausdruck 'Ziffernbild' und verwende statt dessen den umständlicheren Ausdruck 'Zahlzeichengestalt', um zwischen neuzeitlichen, durch das arabische Ziffernbild bedingten Verfahrensweisen (Symmetrie des Ziffernbildes, Ziffernvertauschung, ziffernsummierende Quersummenbildung) und denen der patristisch-mittelalterlichen Exegese terminologisch deutlicher zu unterscheiden. Anders als bei solchen neuzeitlichen Verfahren geht es bei der patristisch-mittelalterlichen Einbeziehung der Zahlzeichengestalt im wesentlichen nur darum, in die Deutung der Zahl visuelle Analogien zwischen dem Zahlzeichen und anderen Dingen einzubeziehen.

<sup>317</sup> Vgl. MEYER 1975, p.73 n.118s., für die Deutung der lateinischen littera X „quae et figura crucem significat et in numero decem demonstrat“ zu ergänzen u.a. durch ISIDOR, *Etym.* I, iii, 11.

<sup>318</sup> So m.W. nur HRABANUS MAURUS, *De laudibus sanctae crucis*, lib. I, fig. XIV, decl., *PL* 107,205s., zit. MEYER/SUNTRUP 1987, col. 495, § VI.

<sup>319</sup> Vgl. MEYER 1975, p.75s., WIRTH 1987, col. 1232s., col. 1255s. Tafel 15 und col. 1298s. Die bei HIERONYMUS, *Adversus Iovinianum*, I, 3, *PL* 23,223s., nicht ganz klare Deutung der 60 („Sexaginta ad uiduas [sc. referuntur]: eo quod in angustia et tribulatione sint positae; unde et in superiore digito



Die Verfahrensweise der Einbeziehung der äußeren Gestalt von griechischen, römischen oder Fingerzahlzeichen war in der patristisch-mittelalterlichen Exegese geläufig, blieb dort jedoch im wesentlichen auf die genannten Zahlen beschränkt und diente dann jeweils dazu, der Zahl ein inhaltliches Signifikat vermittelt einer primär visuell begründeten Ähnlichkeit zwischen diesem Signifikat und dem Zahlzeichen zuzuordnen, nicht aber dazu, die auszulegende Zahl direkt oder indirekt mit einer anderen Zahl (etwa 300 mit 10 aufgrund ihrer jeweiligen zahlzeichenbedingten Beziehung zum Kreuz Christi) in Verbindung zu bringen. Auch die Möglichkeiten, verschiedene Zahlen aufgrund der Entsprechungen zwischen dem griechischen und dem lateinischen Alphabet miteinander in Verbindung zu bringen (also griech. I=10 mit lat. I=1, griech. Δ=4 mit lat. D=500, griech. M=40 mit lat. M=1000, griech. Y=400 mit lat. V=5, griech. X=600 mit lat. X=10) oder eine gegebene Zahl durch Segmentierung ihres Zahlzeichens (z.B. griech. P=100 durch Segmentierung in I=10 und Δ=4) in andere Zahlen umzuwandeln, sind nur ganz vereinzelt, etwa bei Hrabanus Maurus in der Erklärung zu dem griechischen Christusmonogramm eines seiner Figurengedichte und bei einem Pseudo-Hieronymus in der Auslegung eines weiteren griechischen Christusmonogramms, bezeugt<sup>320</sup>, und dann jeweils auch nur als Verlegenheitslösungen, die nicht Schule gemacht haben.

Im Unterschied zu den griechischen, römischen und Fingerzahlzeichen haben die spezifischen Gegebenheiten des seit dem 10. Jahrhundert in Gebrauch gekommenen Abacus<sup>321</sup> und des seit dem 12. Jahrhundert eingeführten arabischen Ziffernsystem<sup>322</sup>

---

deprimuntur, quantoque maior est difficultas expertae quondam uoluntatis illecebras abstinere, tanto maius et praemium“, zit. nach BEDA, *CCSL* 123B, p.268s.), wird von einem Anonymus des 12. Jh. dahingehend abgewandelt, daß der den Daumen bedeckende Zeigefinger den Witwenschleier figuriere („Consuetudo namque fuerat apud Romanos uiduas ante frontem vel faciem semper portare velamen quod erat signum uiduitatis et humiliationis. Quod significatur per pollicem incurvatum et indicem ante frontem pollicis“, zit. WIRTH 1987, col. 1298).

<sup>320</sup> Vgl. HRABANUS MAURUS, *De laudibus sanctae crucis*, lib. I, fig. XXII, *PL* 107,235-238, wo die 23 Teilfiguren, aus denen die Gesamtfigur das  $\chi$  zusammensetzt, jeweils als griechische Buchstaben griech.-dezimal gedeutet werden, aber durch die ihnen eingeschriebenen ‘versus intexti’ so gruppiert sind, daß sie das  $\chi$  in die drei Bestandteile Δ, I und X zerlegen, was sich HRABANUS dann in der ‘declaratio’ in der Weise zunutze macht, daß er zur Erlangungen des Wertes 5 das P in griech. Δ=4 und lat. I=1 auflöst (vgl. TAAGER 1970, p.17ss., p.65s.); ferner Ps.-HIERONYMUS, *De monogramma Christi*, *PLS* 2,288s., der das Christusmonogramm  $\chi$ , das eigentlich nur X=600 und I=10 ergibt, zur Erlangung der Zahl 616 in der Weise auflöst, daß die beiden Bogensegmente des  $\chi$  als „episemon“  $\epsilon$  =6 den fehlenden Wert 6 beibringen können.

<sup>321</sup> In der Geschichte des Abacus sind für die vorliegende Fragestellung im wesentlichen vier Typen zu unterscheiden: **Typ I:** Der im griech.-römischen Altertum gebräuchliche Abacus mit Dezimalspalten, unbezifferten Rechensteinen (‘calculi’) und Fünferbündelung, auf dem für die Darstellung einer gegebenen Zahl die Anzahl der Einer, Zehner, Hunderter etc. jeweils durch Ablegen oder Anschieben einer entsprechenden Anzahl von Steinen in der betreffenden Spalte dargestellt wurde, dabei aber eventuell sich ergebende fünf Steine innerhalb einer Spalte jeweils durch einen einzigen Stein in einem besonderen (seitlich oder oberhalb angeordneten) Bereich der Spalte substituiert wurden (vgl. MENNINGER

offenbar keinen Einfluß mehr auf die Zahlenexegese erlangt, die in dieser Hinsicht vielmehr in den im wesentlichen seit patristischer Zeit fixierten Bahnen verblieb<sup>323</sup>. Im Ge-

1958, II, p.104ss., PULLAN 1968, p.16ss.; IFRAH 1981/86, p.121ss.). **Typ 2:** Der meist mit dem Namen GERBERTS VON AURILLAC assoziierte Klosterabacus des 10.-12. Jahrhunderts, mit Dezimalspalten und bezifferten Rechensteinen, auf dem die Zahl der Einer, Zehner etc. jeweils durch einen einzelnen mit einem Wert von 1-9 bezifferten Stein dargestellt wurde, wobei für die Bezifferung der Steine zumeist spezielle Zahlzeichen ('apices', 'caracteres') verwendet wurden, die als 'chaldäische' galten, tatsächlich aber auf die arabischen Ziffern zurückgehen (vgl. MENNINGER 1958, II, p.131ss.; FOLKERTS 1970, p.83ss., p.228 und Tafeln; EVANS 1979; IFRAH 1981/86, p.507s.; BERGMANN 1985, p.57ss., p.174ss.; als neuen Fund GIBSON/NEWTON 1995). Daß ein Abacus dieses Typs mit bezifferten Rechensteinen noch im 14. Jh. in Gebrauch war, wie man aufgrund von CHAUCERS Bezeichnung „augrym stones“ angenommen hat (KARPINSKI 1912), muß als unwahrscheinlich gelten, da die offenbar letzte eindeutige schriftliche Erwähnung dieses Typs aus dem frühen 13. Jh. datiert (LEONARDUS VON PISA), erhaltene Rechensteine aus dem 13. und 14. Jh. jeweils unbeziffert sind und „augrym“ auch nicht notwendig auf die arabischen *Zahlzeichen* des 'Algorismus' hinweist, sondern hier vielmehr so verstanden werden kann, daß mit „augrym stones“ unbezifferte Steine gemeint sind, die speziell für dezimale Rechenverfahren „iuxta doctrinam algorismi“ auf dem dezimalen Abacus Typ 4 (im Gegensatz zum nicht-dezimalen Münzrechnen auf Typ 3) verwendet wurden (vgl. JOHANNES DE ELSA, 'Inveni quendam modum', vf. um 1310, ed. FOLKERTS 1983, p.443, § 3; ähnlich PALSGRAVE: „I caste an accomptes with counters after the aulgorisme manner“, zit. KARPINSKI 1912, p.208) **Typ 3:** Der zuerst im 12. Jh. für den englischen 'Court of the Exchequer' bezeugte (RICHARD FITZ NIGEL, *Dialogus de Scaccario*, vf. 1176/7, ed. JOHNSON 1983, p.6, p.24-26) und dann in etwas anderer Variante wieder zu Beginn des 14. Jh. in Südfrankreich näher beschriebene (JOHANNES DE ELSA, s.o.), mutmaßlich aber bereits seit dem 13. Jh. im französischen Rechnungswesen eingeführte und bis in die frühe Neuzeit in Gebrauch gebliebene Münzabacus (vgl. MENNINGER 1958, II, p.152ss., p.165, p.178, p.182s.; PULLAN 1968, p.52ss., PASTOUREAU 1984, p.16s., außerdem BARNARD 1916 [m.n.v.]), auf dem die Spalten (oder auch Zeilen) nicht primär dezimalen Einheiten, sondern den aus dem Karolingischen Münzsystem ererbten, nicht-dezimalen monetären Rechnungseinheiten (mit 1 libra = 20 solidi = 240 denarii, später auch anderen nicht-dezimalen Einheiten) und diesen dann allerdings z.T. zusätzlich auch in dezimaler Vervielfachung (10, 100, 1000 librae) entsprachen. Die Anzahl dieser Einheiten wurde durch Ablegen einer entsprechenden Anzahl von unbezifferten Rechensteinen, nämlich eigens geprägten Jetons (erhalten seit Mitte des 13. Jh.) oder geldwerten Pfennigen ('nummi', 'denarii'), in der jeweiligen Spalte (oder Zeile) dargestellt, wobei die der antiken Fünferbündelung entsprechende Bündelung des halben Wertes der nächsthöheren Spalte (oder Zeile) nur in der englischen Anfangsphase noch unsystematisch und später dann systematisch gehandhabt zu sein worden scheint. **Typ 4:** Der dem antiken Abacus im wesentlichen wieder entsprechende, aber nunmehr zumeist mit horizontalen Zeilen (oder Linien) statt vertikalen Spalten ausgestattete dezimale Abacus des Spätmittelalters (vgl. NAGL 1887, MENNINGER 1958, II, p.140ss., PULLAN 1968, passim), der schriftlich zuerst zu Beginn des 14. Jh. (bei JOHANNES DE ELSA, s.o.) beschrieben ist, und der auch in Kombination mit dem Münzabacus Typ 3 auftreten konnte (aufgrund der Möglichkeit, die Spalten bzw. Zeilen einfach umzubenennen, wie bei JOHANNES DE ELSA beschrieben, vgl. auch MENNINGER 1958, II, p.165, oder horizontale Dezimalzeilen mit vertikalen Münzspalten zu kombinieren, wie es im 16. Jh. u.a. ADAM RIES empfiehlt, vgl. auch MENNINGER 1958, II, p.156; PULLAN 1968, p.53). In der Forschungsliteratur wird zuweilen der dezimale Typ 4 unter Vernachlässigung des nicht-dezimalen Typs 3 als der spätmittelalterliche Abacus schlechthin angesehen und mit den ältesten erhaltenen Jetons aus dem französischen Finanzwesen in Verbindung gebracht, doch ist anzunehmen daß im Finanzwesen auf dem Kontinent nicht anders als in England zuerst der nicht-dezimale Typ 3 eingeführt wurde und demgegenüber der dezimale, mehr für wissenschaftliches Rechnen und Lehrzwecke geeignete Typ 4 eine mindere Rolle spielte.

<sup>322</sup> Vgl. MENNINGER 1958, II, p.225ss., p.239ss.

<sup>323</sup> Daß die christliche Tradition der Zahlenexegese und die arabischen Ziffern gleichwohl nicht grundsätzlich als unverträglich empfunden wurden, zeigt eine von MENNINGER 1958, II, p.240 ange-

folge der allgemeinen Durchsetzung des arabischen Ziffernsystems sind jedoch in moderner Zeit Vorstellungen von absichtsvoller Berücksichtigung des 'Ziffernbildes' entstanden und spekulativ in die Deutung mittelalterlichen Dichtungsaufbaus eingebracht worden, die in der Germanistik bereits historisch fundierte Kritik erfahren haben, in der Danteforschung jedoch bei einigen Interpreten leitend geblieben sind und dann zum Teil mit der hypothetischen Annahme, daß Dante von den arabischen Ziffern<sup>324</sup> oder auch von der dezimalen Zahlendarstellung des Rechenbretts (Abacus) ausgegangen sei<sup>325</sup>, recht-

---

führte Stelle aus dem Algorithmus des Klosters von Salem (m.n.v.), der die Null geistlich („in hoc magnum latet sacramentum“) als Figur des göttlichen Schöpfers und Weltenlenkers deutet („omnia ex nichillo creat, conservat atque gubernat“). Und im 15. Jh. läßt sich ein von Dante inspiriertes Sonett von MARCO PIACENTINI anführen, in dem neben den lateinischen Zahlzeichen D und I auch die arabische Ziffer Null wegen ihrer Übereinstimmung mit dem Buchstaben O für die Umschreibung Gottes („dio“) als „el cinquecento, un, nulla“ herangezogen wird (zit. GORNI 1990, p.39). Was den Abacus anbetrifft, so behauptet zwar RICHARD FITZ NIGEL im 12. Jh. in seiner Beschreibung des am englischen 'Court of the Exchequer' gebrauchten Rechentisches, daß in dessen gesamter Einrichtung und den damit verbundenen Regularien „sacramentorum quedam latibula sunt“ (ed. JOHNSON 1983, p.26), doch die einzige Ausdeutung, die er vorführt, besteht in der schon auf POLYBIUS zurückgehenden und im Mittelalter vielfach variierten Vergleichung des in seinem Wert variablen Rechensteins mit dem Menschen oder Höfling, dessen Wert sich nach seiner Stellung in der Welt bzw. bei Hofe bestimmt (p.26, vgl. NAGL 1887, p.316, p.324 u.ö.). Als Verweis auf den Abacus in zahlenexegetischem Kontext findet sich bei RUPERT VON DEUTZ († 1129/30) bei der Auslegung der Zahl 1000 der Hinweis, daß bei den Abazisten derselbe 'character', der in der Einerspalte 'unus' bedeutet, nach Versetzung in die Tausenderspalte 'mille' bedeutet („Millenarius quippe, sicut abacistae melius norunt, quarta unitas est. Eodem namque caractere, quo unus in singulari limite notatur, translato in millenum limitem, mille significantur“, *In Osee prophetam*, II, iii, PL 168,61D, zit. MEYER/SUNTRUP 1989, col. 848 § B.I).

<sup>324</sup> Vgl. SAROLLI 1974, p.116 (vgl. p.110), der Dante ohne weitere Begründung Kenntnis und praktische Befolgung der Darlegungen zu den arabischen Ziffern im *Liber abaci* von LEONARDUS VON PISA unterstellt (umsichtiger äußert sich RAFFA 1992, p.128s, vgl. auch D'AMORE 1995, p.92 und HART 1995). Immerhin wird aber von SAROLLI, anders als von SINGLETON und dessen übrigen Nachfolgern (s.u. Anm. 345), historisch überhaupt einmal realisiert, daß die 'digits', mit denen man heute rechnet, in mittelalterlicher Zeit nicht unbedingt schon voraussetzbar sind. In dem in der Zuschreibung unsicherer *Fiore* werden die „dieci figure“ des Algorithmus jedenfalls erwähnt (*Fiore* 8,4, dazu BROWNLEE 1997), während in den in der Zuschreibung gesicherten Werken Dantes die einzige Stelle, die Zahlzeichen explizit thematisiert, sich nur auf die römischen Zahlzeichen „i“ und „emme“ bezieht (*Pd* 19,128s.). Historisch spricht zunächst nichts dagegen, daß Dante arabische Ziffern lesen konnte und auch das praktische Rechnen mit ihnen, das gerade im italienischen Finanzwesen früh Einzug gehalten hatte (vgl. MENNINGER 1958, II, p.244, ANDRIANI 1981, p.118, RAFFA 1992, p.129), aus algoristischen Unterrichtswerken – wahrscheinlich nicht aus dem *Liber abaci*, der wenig direkten Einfluß erlangte, wohl aber aus vielgelesenen Einführungen wie dem *Carmen de algorismo* von ALEXANDER DE VILLA DEI oder dem *Algorismus vulgaris* von JOHANNES DE SACROBOSCO, oder aus lokalen italienischen Traktaten – lernen konnte. Ob er jedoch die arabischen Ziffern und ihre spezifischen Eigenschaften auch schon für zahlenexegetische und kompositorische Zwecke nutzbar machte, ist eine ganz andere Frage, da er hierfür zu seiner Zeit offenbar an keine bestehende Tradition anknüpfen konnte und auch lange Zeit nachher keine derartige Tradition entstanden zu sein scheint.

<sup>325</sup> So HARDT 1973, p.52 n.22 und p.326, dessen Darstellung des Abacus bereits bei HARDIE 1979, p.118s. Befremden hervorgerufen hat. HARDT beruft sich auf die Darstellung der Geschichte des Abacus bei MENNINGER, übernimmt aber für seine 'vereinfachende' Darstellung desjenigen Abacus, den „das Mittelalter“ und so auch Dante benutzt habe, speziell die tatsächlich stark vereinfachende Darstellung der „Grundform eines Rechenbretts“, die MENNINGER (1958, II, p.102-104) lediglich als allgemeine Einführung vorausschickt und von der MENNINGER selbstverständlich nicht behauptet, daß diese

fertigt worden sind. Bei der Beurteilung der neuzeitlichen Vorstellungen von mittelalterlicher Berücksichtigung des 'Ziffernbildes' ist historisch und sachlich zu differenzieren:

**11.a) Symmetrie des Ziffernbildes** wie z.B. bei den Zahlen 111, 1122 oder 242, nach Meinung einiger neuzeitlicher Interpreten der Grund für eine angeblich bevorzugte Verwendung solcher Zahlen, ist in griechischer Zahlschrift ausgeschlossen, da bei der griechischen Schreibung einer mehrstelligen Zahl jedes Zahlzeichen nur ein einziges Mal auftreten kann (111 = gr. ρια, 242 = gr. σμβ). In römischer Zahlschrift kann Symmetrie der Zahlzeichen in begrenztem Maße als Reihung gleicher Zeichen (III, XXX, CCC, MMM) oder als Reihung einer jeweils gleichen Anzahl ungleicher Zeichen (XXII,

---

Form (mit unbezifferten Rechensteinen, aber ohne Fünferbündelung) im Mittelalter irgendwo in Gebrauch gewesen oder gar für Quersummenbildung oder Vertauschung dezimaler Stellenwerte gebraucht worden wäre. Daß HARDT gerade auf diese unhistorische 'Grundform' MENNINGERS zurückgreift und bei seiner Argumentation außerdem die Verbreitung des arabischen Ziffernsystems in Dantes Zeit vollständig außer Betracht läßt, läßt sich wohl nur so erklären, daß er, wenn auch ohne Angabe der benutzten Quelle, einfach eine Argumentation auf Dante überträgt, die zuvor in der Germanistik – und auch dort schon im Rückgriff auf MENNINGERS 'Grundform' – speziell für Autoren der frühmittelalterlichen Zeit vorgebracht worden war, so zuerst von RATHOFER 1962, p.334s. und dann von HAUBRICH 1969, p.83 (zur Kritik siehe HELLGARDT 1973, p.90s., zur historischen Problematik auch BERGMANN 1985, p.64), von denen anscheinend RATHOFER die Quelle HARDTS gewesen ist („Ein weiterer Vorteil des Abacus gegenüber der unvollkommen reihenden und bündelnden lateinischen Zahlschrift ist dessen 'völliger Gleichschritt mit der Sprache!'“ RATHOFER 1962, p.335, „Einer der wichtigsten Vorteile des Rechenbretts war der durch seine Stellenordnung gegebene 'völlige Gleichschritt mit der Sprache'“ HARDT 1973, p.52 n.22, vgl. MENNINGER 1958, II, p.127: „Denken wir an die frühen Zahlschriften der Griechen und Römer, so ist der gewaltige Unterschied des Rechenbretts gegen sie dessen völliger Gleichschritt mit der Sprache“). Historisch kommen für Dante zu seiner Zeit die oben Anm. 321 dargestellten Abacus-Typen 3 und 4 oder auch eine Kombination beider Typen infrage, wobei speziell Typ 4 Quersummierung der Rechensteine oder Vertauschung dezimaler Stellenwerte mit den dem arabischen Ziffernsystem entsprechenden Ergebnissen theoretisch ermöglicht haben würde, wenn der Abazist hierbei auch die Fünferbündelung richtig aufgelöst hätte. Bezeugt sind solche Verfahren für das Abacusrechnen jedoch nicht. Zudem ist fraglich – und zwar durchaus fraglicher als im Fall der arabischen Ziffern –, ob Dante überhaupt mit dem Abacusrechnen vertraut war, da gerade in Italien aufgrund der dort besonders früh erfolgten Durchsetzung des schriftlichen Rechnens mit arabischen Ziffern das Rechenbrett nicht besonders heimisch geworden, sondern von Italienern vorwiegend in den ausländischen (bes. französischen und englischen) Dependancen ihrer Handels- und Bankgesellschaften gebraucht worden zu sein scheint (vgl. NAGL 1887, p.347s., MENNINGER 1958, II, p.190, dazu die Katalogisierung italienischer Jetons bei MITCHENER 1988, t.I, p.145-151, Nr.336-444). Immerhin empfiehlt jedoch Dantes 'Lehrer' BRUNETTO LATINI „li enseignement de l'abac et de l'augorisme“ für das Erlernen der Grundrechenarten (*Tresor* I, 3, 5, ed. CARMODY 1948, p.6) und scheint hierbei abweichend vom in Italien üblichen Sprachgebrauch „abac“ als Bezeichnung für das Rechenbrett, und nicht als Synonym zu „augorisme“ zu verstehen. Das eigentliche Problem der Argumentation HARDTS liegt jedoch in der Annahme, daß Dante überhaupt Anlaß gehabt hätte, „den Mangel der römischen Zahlschrift, nämlich das Fehlen der Stellenordnung, [zu] überwinden und ohne Schwierigkeit die Ziffernfolgen auch größerer Zahlen [zu] überschauen, Quersummen [zu] errechnen und Zahlenchiasmen ein[zurichten]“ (HARDT 1973, p.326). Dies setzt voraus, daß Dante das Fehlen einer Stellenordnung in der römischen Zahlschrift bei zahlenexegetischen (und komplementären zahlenkompositorischen) Operationen überhaupt als Mangel empfand, obwohl eine zu Dantes Zeit bereits mehr als tausendjährige Tradition der christlichen Zahlenexegese, die auch HARDT als maßgeblich für Dante ansehen will, ganz ohne Ziffernchiasmen und Quersummenberechnung ausgekommen war. Die bloße technische Möglichkeit reicht eben noch nicht aus, um auch die Nutzung dieser Möglichkeit historisch plausibel zu machen, wenn die Schriftquellen, die das methodische Instrumentarium der Zahlenexegese überreich dokumentieren, keinen Anhaltspunkt dafür bieten, daß für eine solche Nutzung ein Bedarf bestand (vgl. MEYER/SUNTRUP 1987, p.XXII).

CCCXXX etc.) entstehen, ferner im Rahmen der Möglichkeit ‘subtraktiver’ Verwendung von I, X und C auch in der Form XIX, CXC, MCM und im Rahmen der Möglichkeit ‘multiplikativer’ Schreibweise z.B. in der Form III<sup>M</sup> III (= 3003 statt ‘reihend’ MMM III). In Fingerzahldarstellung sind ‘symmetrische’ Haltungen beider Hände nur bei drei- und vierstelligen Zahlen möglich, und zwar immer dann, wenn die jeweils mit Daumen und Zeigefinger darzustellenden Zehner (links) mit den Hundertern (rechts) und die jeweils mit den drei übrigen Fingern darzustellenden Einer (links) mit den Tausendern (rechts) übereinstimmen (bei dreistelligen Zahlen also z.B. 110, 220, 330; bei vierstelligen Zahlen z.B. 1111, 2222, 1001, 2002, 2112, 3223). Symmetrische Verteilungen der Rechensteine auf einem Abacus mit Dezimalspalten hätten demgegenüber allen Arten von ‘Symmetrie des Ziffernbildes’, die auch die arabische Zahlschrift ermöglicht, entsprochen<sup>326</sup>. Die mittelalterliche Zahlenexegese legte auf solche Phänomene jedoch weder bei der Einbeziehung der römischen Zahlzeichen noch bei der Einbeziehung der Fingerzahlen Wert, während entsprechende Einbeziehungen des Abacus oder der arabischen Ziffern überhaupt nicht bezeugt sind<sup>327</sup>.

**11.b) Ziffernvertauschung und Ziffernchiasmus** als Mittel der Verknüpfung ungleicher Zahlen, bei neuzeitlichen Interpreten beliebte Verfahren, um zwischen ungleichen Bauzahlen Beziehungen herzustellen oder den angenommenen Zahlsinn der einen Zahl auf die andere zu transferieren (z.B. von 24 zu 42, oder von 124 zu 142, 214, 421), sind in griechischer Zahlschrift ebenfalls ausgeschlossen, da die griechischen Zahlzeichen mehrstelliger Zahlen ihren dezimalen Stellenwert unabhängig von der Reihenfolge ihrer Schreibung behalten, so daß z.B. κδ in rechtsläufiger Schreibung nichts anderes als δκ in linksläufiger Schreibung, sondern jeweils 24 ist. In römischer Zahlschrift ist Ziffernvertauschung nur im Rahmen der Möglichkeiten ‘subtraktiver’ Stellung (z.B. von XI=11 zu IX=9; oder von XIV=14 zu XVI=16) oder im Rahmen der Möglichkeit ‘multiplikativer’ Schreibweise (z.B. von III<sup>M</sup> = 3000 zu II<sup>M</sup> I = 2001, oder von III<sup>M</sup> II<sup>C</sup> = 3200 zu II<sup>M</sup> III<sup>C</sup> = 2300) als theoretische Möglichkeit gegeben. Auch im Rahmen der Fingerzahldarstellung besteht theoretisch die Möglichkeit, die mit der rechten und der linken Hand durch jeweils gleiche Fingerhaltung dargestellten Zahlen in einer durch das Fingerbild begründeten Bezogenheit aufeinander zu sehen (z.B. 11 linkshändig und 1100 rechtshändig, 12 linkshändig und 2100 rechtshändig, 32 linkshändig und 2300 rechtshändig). In den zahlenexegetischen Quellen ist jedoch die Nutzung dieser Möglichkeiten nicht belegt, und ebensowenig eine entsprechende Nutzung des arabischen Ziffernsystems oder des Abacus, bei dem Vertauschungen der Rechensteine in den Dezimalspalten im Ergebnis den Vertauschungen arabischer Ziffern entsprochen hätten<sup>328</sup>.

<sup>326</sup> Vgl. oben Anm. 325 und HELLGARDT 1973, p.81ss.

<sup>327</sup> Vgl. schon HELLGARDT 1973, p.90s., und zur theoretischen Möglichkeit symmetrischer Zahlendarstellung durch Fingerzahlen ibd. p.80. Beanspruchung symmetrischer Ziffernbilder in der Danteforschung siehe oben Anm. 287 (LATTANZI, SACRET) und bei HARDT 1973, p.181

<sup>328</sup> Vgl. HELLGARDT 1973, p.90s., p.80. Thesen über Ziffernvertauschung (bzw. Vertauschung dezimaler Stellenwerte) im Werkaufbau karolingischer Autoren vertritt in der Nachfolge RATHOFERS 1962 (p.351, p.491, p.544ss., p.549ss.) HAUBRICHS 1969 passim, der, wie zuvor schon RATHOFER, keinen explizit deutenden Quellenbeleg für dieses Verfahren beibringt, sondern es als stillschweigend praktiziertes unterstellt, und zwar auch in zahlenexegetischen Quellen unterstellt, wenn er bei expliziten zahlenexegetischen Aussagen syrischer Autoren, die zwar von Zahlen wie 21 und 12 oder 133 und 331 sprechen, aber in ihren deutenden Aussagen gerade nichts von Ziffernvertauschung bzw. Vertauschung dezimaler Stellenwerte verlauten lassen, gleichwohl die implizite Beanspruchung dieses Prinzips einfach als Tatsache behauptet (p.83) oder zumindest vermutungsweise als gegeben ansieht (p.83 n.26). In der

**11.c) Die Bildung der Quersumme**<sup>329</sup> (z.B.  $2+7+4 = 13$  als Quersumme und  $1+3 = 4$  als einstellige Quersumme der Zahl 274), bei neuzeitlichen Interpreten besonders beliebt, um Beziehungen oder Sinntransfers zwischen ungleichen Zahlen zu ermöglichen, erfordert, wenn sie in der heute üblichen Weise speziell durch Bildung der Ziffernsumme vorgenommen werden soll, ein Ziffernsystem wie das arabische, das eine gegebene mehrstellige Zahl einerseits, wie es auch die griechische Zahlschrift tut, in ihre dezimalen Bestandteile zerlegt, deren Stellenwert andererseits aber nur durch die Stellung der Ziffer und nicht in der Ziffer selber ausdrückt. Die griechische Zahlschrift drückt dagegen den Stellenwert immer auch im Zahlzeichen aus und schreibt deshalb z.B. zwei Einer  $\beta$ , zwei Zehner  $\kappa$ , zwei Hunderter  $\sigma$ , so daß die 'Ziffernsumme' einer griechisch geschriebenen Zahl stets die Zahl selber, und nicht deren Quersumme oder einstellige Quersumme, ist ( $274 = \sigma\omicron\delta = 200+70+4$ ). Gleiches gilt für die Fingerzahldarstellung, die die Einer, Zehner, Hunderter und Tausender jeweils eigenen Fingergruppen zuweist, so daß z.B. die Zahl 274 gerade nicht durch Darstellung der Zahlen 2, 7 und 4, sondern durch Darstellung der Zahlen 200 (mit Daumen und Zeigefinger der rechten Hand), 70 (mit Daumen und Zeigefinger der linken Hand) und 4 (mit den drei übrigen Fingern der linken Hand) vorzunehmen ist<sup>330</sup>. In römischer Zahlschrift wäre die Quersummenbildung im heutigen

---

Danteforschung hat besonders HARDT sich auf die Annahme solcher Vertauschungen gestützt, um seine Konstruktionen von Vers-*'Strecken'* zwischen verschieden Zahligen Versen der *Commedia* zu bewerkstelligen (HARDT 1973, p.51s., p.124, p.205, p.213) und gelegentlich auch den unterstellten Sinn einer Zahl auf die andere zu transferieren (p.205, p.213). Wenn HARDT gelegentlich fußnotenweise auf die Möglichkeit hinweist, daß „auch durch Zufall (...) einmal ein Ziffernchiasmus entstehen (kann)“, so läßt sich dem nur noch hinzufügen, daß sich dieser Zufall nicht nur einstellen kann, sondern geradezu zwangsläufig einstellen muß, wenn man auf Dantes Text Deutungsmethoden anwendet, die für seine Epoche historisch nicht voraussetzbar sind, aber schon aus statistischen Gründen bei jedem beliebigen längeren Verstehtext eine Unzahl von scheinbaren Ergebnissen produzieren müssen. Nicht den Verszahlenbau, sondern explizite Zahlensprüche bzw. Verwendungen von Zahlwörtern will RAFFA 1992 mittels Ziffernvertauschung aufeinander bezogen erkennen, wenn er seine Berechnung der Lebenszeit Cacciaguidas auf 56 Jahre (abgeleitet aus *Pd* 16,34ss. und vermeintlich chronologisch eindeutigen *Pd* 15,139ss.) dadurch gestützt sehen zu können glaubt, daß im episodischen Kontext die Zahlwörter „il cinque e il sei“ *Pd* 15,57, „sesto“ *Pd* 16,41 und „quinto“ *Pd* 16,48 erscheinen. Ziffernvertauschung nicht auf der Grundlage der dezimalen Stellenwerte und/oder des arabischen Ziffernsystems, sondern auf der Grundlage der römischen Zahlzeichen unterstellt DRAGONETTI 1968, p.401-403, wenn er für die Deutung von *Pg* 33,43 die dort angeblich implizierten Zahlzeichen 'un [= I] cinquecento [= CCCCC] diece [= X] e cinque [= V]' = I CCCCC X V umstellen zu dürfen glaubt zu CCCCXCVI = 496, um im Ergebnis die Zahl 496 wegen ihrer Zugehörigkeit zur Reihe der 'numeri perfecti secundum partium aggregationem' (s.o. p.144, Typ 7) erhalten zu können. Die Permutation römischer Zahlzeichen ist in der exegetischen Tradition zwar speziell in der Glosse DCLXVI = 'Dielux' bezeugt (s.o. Typ 10.d, p.163), dient dort aber nur der *phonetischen* Deutung der römischen Zahlzeichen und nicht etwa dazu, eine vorgegebene Zahl (die bei Dante ohnehin nur mit dem Wert 515 statt 1515 vorgegeben wäre) in eine andere, dem Interpreten wünschbarer erscheinende Zahl umzuwandeln.

<sup>329</sup> Zur Geschichte der Quersummenbildung, für die trotz der Beliebtheit dieses Verfahrens in neuzeitlichen Deutungen mittelalterlichen Textaufbaus eine Spezialuntersuchung bisher nicht vorzuliegen scheint, siehe die Hinweise und Belege bei WOEPCKE 1863, p.500ss., FRIEDLEIN 1869, p.127ss., TANNERY 1886, GÜNTHER 1887, p.110s., CANTOR 1907, p.461, p.756s., p.766, p.808, CANTOR 1900, p.8s., p.65, p.84s., DORNSEIFF 1925, p.116s., und den negativen Befund für den Bereich der Bibelhexegese bei MEYER/SUNTRUP 1987, p.xxii (dazu unten Anm. 344).

<sup>330</sup> So bereits MEYER 1975, p.76 n.131 gegen den Versuch von RATHOFER 1962, p.332-334, die dezimale Darstellungsweise der Fingerzahlen für den Nachweis der Möglichkeit von Quersummenbildung und Ziffernchiasmien zu beanspruchen.

Verständnis nur bei konsequent ‘multiplikativer’ Schreibweise möglich gewesen als Addition der ‘bündelnden’ Zähler mit den Einern ( $24 = \text{II}^{\text{X}} \text{IV}$ ,  $\text{II} + \text{IV} = \text{VI}$ ), wofür jedes Zeugnis fehlt, während die Addition der einzelnen Zahlzeichenwerte bei der gewöhnlichen additiven und subtraktiven Schreibweise entweder die Zahl selber ( $\text{XXI} = \text{X} + \text{X} + \text{I} = 21$ ) oder eine größere Zahl ( $\text{XXIV} = 24$ ,  $\text{X} + \text{X} + \text{I} + \text{V} = 26$ ), aber nicht die Quersumme der Zahl im heutigen Verständnis ergibt. Auf einem Rechenbrett mit Dezimalspalten hingegen wäre die Quersummenbildung mit den der arabischen Ziffernsummierung entsprechenden Ergebnissen durch spaltenübergreifendes Zusammenzählen der Rechensteine möglich gewesen, doch ist auch hier weder das Verfahren selber im abazistischen Schrifttum, noch seine Nutzanwendung im exegetischen Schrifttum bezeugt<sup>331</sup>. Gleichwohl ist im Unterschied zu Ziffernvertauschungen (Typ 11.b) und bewußter Abhebung auf Ziffernsymmetrien (Typ 11.a) die Berechnung der Quersumme und auch die Beanspruchung ihres Zahlsinns dem lateinischen Mittelalter nicht völlig unbekannt gewesen, wobei hierfür zwischen Einflüssen der griechischen Onomatomantik einerseits und Einflüssen der arabischen Mathematik andererseits zu unterscheiden ist:

**11.c.α) Quersummenrechnen gemäß griechischer Onomatomantik.** Nicht als Bildung der Ziffernsumme, aber als rechnerisches und an der dezimalen Stufung der griechischen Zahlzeichen zumindestens orientiertes Verfahren ist die Bildung der Quersumme oder richtiger einstelligen Quersumme im griechischen Altertum bezeugt, und zwar als Pythmen-Rechnung, bei der für eine gegebene mehrstellige Zahl deren Zehner, Hunderter und Tausender nach dem Prinzip  $\text{A} - \Theta = \text{I} - \varsigma = \text{P} - \eta = 1 - 9$  jeweils auf die einstelligen ‘Grundzahlen’ Eins bis Neun heruntergestuft und mit den Einern der Ausgangszahl zusammengezählt wurden, um im Ergebnis – erforderlichenfalls auch, wenn das Ergebnis wieder größer als Neun ausfiel, unter nochmaliger Anwendung dieses Verfahrens – eine einstellige Grundzahl zu erhalten, die dann dem, was man heute als einstellige Quersumme bezeichnet, entspricht. Als gematrische Praxis heidnischer Onomatomantik wird dieses Verfahren besonders durch den Kirchenvater Hippolyt beschrieben (und zugleich abgelehnt), der mehrere Beispiele ausführlich darstellt, so unter anderem, daß für den Namen  $\text{EKT}\Omega\text{P}$  ( $= 5 + 20 + 300 + 800 + 100 = 1225$ ) dessen Grundzahl (d.h. einstellige Quersumme) Eins auf zweifache Weise errechnet werden kann: indem man aus den Grundzahlen der einzelnen Buchstabenwerte (5, 2, 3, 8, 1) entweder zunächst als Zwischenergebnis die Summe 19 und dann nochmals aus deren Grundzahlen 1 und 9 die Summe 10 bildet, deren Grundzahl 1 dann das gesuchte Endergebnis ist; oder indem man unter Abkürzung des zweiten Schritts das Zwischenergebnis 19 durch 9 teilt und den verbleibenden Rest 1 als das gesuchte Endergebnis erhält<sup>332</sup>. Das erste Verfahren, das man

<sup>331</sup> Siehe oben Anm. 325 und zum Problem der Fünferbündelung auf dem römischen Abacus HELLGARDT 1973, p.90s.

<sup>332</sup> HIPPOLYT VON ROM, *Refutatio omnium haeresium*, IV, xiv, GCS 26, p.45-48 (dt. Übs. K. PREYSING, *BdKV* I/40p.55ss.), ohne Darstellung des Berechnungsverfahrens ARTEMIDOR, ‘Traumbuch’ III, 34. Siehe auch TANNERY 1886, CANTOR 1907, p.461 und DORNSEIFF 1925, p.117s., der weitere Belege oder mögliche Belege bei griechischen (Neu-) Pythagoräern und Platonikern anführt, ferner STAHL 1971, p.37, der ohne Quellenbeleg sogar behauptet (was TANNERY lediglich vermutungsweise erschließen zu können glaubt), daß das Verfahren als arithmetisches Prüfverfahren, also nicht nur für arithmologische und gematrische Zwecke, den „classical mathematicians“ bekannt gewesen sei. Speziell als lat. Zeugen hat man außer MARTIANUS CAPELLA, REMIGIUS VON AUXERRE und der späteren algoristischen Praxis (s.u. p.179ss.) auch schon VARRO, *De lingua latina*, IX, xlix, 86s. (ed. G. GOETZ / F. SCHOELL, Leipzig 1910, p.166s.) angeführt (vgl. DORNSEIFF 1925, p.116 und HAUBRICHS 1969, p.85). An der fraglichen Stelle, an der es eigentlich um den Nachweis der Regelmäßigkeit der grammatischen Flexion la-



als fortgesetzte Grundzahlensummierung bezeichnen kann, ergibt als Endergebnis regelmäßig die einstellige Quersumme im heutigen Verständnis. Es kann überdies als Zwischenergebnis auch die mehrstellige Quersumme im heutigen Verständnis erbringen (im angeführten Beispiel  $1+2+2+5=10$ ), wenn nämlich nicht mit den einzelnen Buchstabenwerten des Namens, sondern stattdessen mit den Zahlzeichen ihrer Summe begonnen wird. Das zweite Verfahren Hippolyts hingegen, die einmalige Grundzahlensummierung mit anschließender Teilung des Zwischenergebnisses durch Neun, kann nur dann regelmäßig zur einstelligen Quersumme führen, wenn beachtet wird, was Hippolyt als Zusatzregel ausdrücklich angibt, daß nämlich in den Fällen, in denen bei der Teilung des Zwischenergebnisses durch Neun kein Rest übrig bleibt – wie es immer dann der Fall ist, wenn auch die Ausgangszahl selber ein Vielfaches von Neun ist –, das Resultat mit Neun (statt mit Null) anzusetzen ist<sup>333</sup>.

Das lateinische Mittelalter hat diese erst im 19. Jahrhundert wieder aufgefundenen Aussagen Hippolyts nicht gekannt, konnte eine Anwendung der Pythmen-Rechnung jedoch bei Martiane Capella (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*, II, 103s.) kennenlernen, da bei diesem die Philologia für ihre Hochzeit mit Mercurius eine gematrische Prognose erstellt, für die sie zunächst den ägyptischen Namen des Bräutigams als Summe der Zahlen  $9+800+400+9 = 1218$  (gemeint ist  $\Theta\Omega\Upsilon\Theta$ ) umschreibt und den eigenen Namen  $\Phi\iota\lambda\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha = 724$  berechnet, dann „per novenariam regulam minuens“ diese beiden Namenszahlen in ihre jeweiligen Grundzahlen (d.h. einstelligen Quersummen) 3 und 4 umrechnet und zuletzt die künftige Verträglichkeit der Ehegatten aus der Harmonie dieser beiden Grundzahlen prognostiziert. Allerdings gibt Martiane jeweils nur das Ergebnis an, die Grundzahl 3 bzw. 4, ohne auch ein Verfahren zu dessen Errechnung vorzuführen<sup>334</sup>. Für die mittelalterlichen Leser war das Verfahren deshalb nur noch bedingt

---

teinischer Zahlwörter geht, ist zwar von der ‘natura novenaria’ der Zahlen 9, 90 und 900 und von den drei ‘gradus’ der durch Einer, Zehner und Hunderter gebildeten Zahlenreihe die Rede, ohne daß jedoch darauf hingewiesen würde, daß bei einer gegebenen mehrstelligen Zahl deren in den ersten ‘gradus’ heruntergestufte Grundzahlen summiert werden können, um den Rest der Teilung durch 9 zu ermitteln oder sonstige Erkenntnisse aus dieser Summe abzuleiten, so daß die Stelle sich m.E. nicht als Beleg für Kenntnis von Quersummenbildung beanspruchen läßt.

<sup>333</sup> Die von TANNERY 1886, p.248ss. gedruckten griechischen Fragmente aus der Überlieferung des apokryphen Pythagorasbriefes an Telauges, die ebenfalls noch eine eingehende Beschreibung dieser gematrischen Praxis bieten (vgl. den übereinstimmenden Text aller drei Fragmente in Fragm. I, p.249, ferner die zusätzlichen Erklärungen Fragm. II, p.254, Fragm. III, 2, p.256), beschreiben nur das Verfahren mit einmaliger Summierung der auf ihre Grundzahlen herabgesetzten Buchstabenwerte und anschließender Division (bzw. anschließender fortgesetzter Subtraktion, nämlich fortgesetztem Abzug der Zahl 9 von der Quersumme, was im Ergebnis dasselbe ist), nicht aber die ‘fortgesetzte Grundzahlensummierung’, bei welcher grundsätzlich immer, auch bei den Zahlen  $9n$ , als Endergebnis die einstellige Quersumme herauskommt. Die von HIPPOLYT angeführte Zusatzregel wird in diesen Fragmenten zwar nicht ausdrücklich formuliert, aber anscheinend als selbstverständlich vorausgesetzt, da in den beige-fügten Tafeln, in denen anhand der errechneten Grundzahl des Namens die zu erstellende Prognose abzulesen war, als überhaupt mögliche Werte nur die Grundzahlen Eins bis Neun vorgesehen sind, während bei Nichtanwendung der Zusatzregel nur die Zahlen Null bis Acht als Resultate möglich gewesen wären. Mit einem Teilungsrest ‘Null’, für den erst die indische und arabische Mathematik Begriff und Zeichen geschaffen hat, wäre bei gematrischen und arithmologischen Deutungen wohl auch nicht viel anzufangen gewesen (siehe aber oben Anm. 323).

<sup>334</sup> Die genaue Formulierung heißt in der Ausgabe von WILLIS (1983): „... ac sic mille ducenti decem et octo numeri refulserunt. quos per novenariam regulam minuens <contrahens>que per monades decadibus subrogatas in tertium numerum perita [sc. Philologia] restrinxit. suum quoque vocabulum per

verständlich. Denn Remigius von Auxerre, ein mit dem arithmetischen und zahlenexegetischen Wissen seiner Zeit zweifellos gut vertrauter Autor, dessen in mehr als siebenzig Handschriften erhaltener Martianuskommentar die mittelalterliche Rezeption des Textes nachhaltiger als jeder andere geprägt hat<sup>335</sup>, und der m.W. auch als einziger unter den frühmittelalterlichen Kommentatoren der fraglichen Stelle überhaupt eine ausführliche Erläuterung gewidmet hat, führt die 'Verminderung nach der regula novenaria' in der Weise vor, daß er die Ausgangszahlen 1218 und 724 selber, ohne vorheriges Herunterstufen der einzelnen Stellenwerte, durch Neun dividiert<sup>336</sup>. Remigius hat also nicht mehr verstanden und auch den Lesern seines Kommentars nicht mehr klar zu machen vermocht, daß es zur Erlangung des Resultats genügt hätte, für die Zahl „mille ducenti decem et octo“ nach dem Verfahren der Pythmen-Rechnung einfach  $1+2+1+8 = 12$  und dann  $1+2 = 3$  bzw.  $12 / 9 = 1$ , Rest 3, zu rechnen, und ebenso mit der  $724 \Rightarrow 13 \Rightarrow 4$  zu verfahren. Die Kontinuität dieses Verständnisses zeigt sich später auch wieder einer ähnlich ausführlichen Erläuterung in einer anonymen *Glosa Martiani* (12./13. Jh.), deren Verfasser im Unterschied zu Remigius theoretisch bereits auf den Abacus, wenn nicht sogar auf das arabische Ziffernsystem, hätte zurückgreifen können, trotzdem aber nicht einfach Rechensteine oder Ziffern unter Vernachlässigung ihres Stellenwertes quersummiert und dann allenfalls das Ergebnis (die mehrstellige Quersumme) durch Neun dividiert, sondern ähnlich wie Remigius vielmehr jeweils die Ausgangszahlen 1218 und 724 selber einer langwierigen arithmetischen Operation unterzieht, um den Teilungsrest zu ermitteln<sup>337</sup>. Falls diese Glossen als einigermmaßen repräsentativ für die mittelalterliche Tradition von *De nuptiis* gelten können<sup>338</sup>, so zeigt sich in dieser Tradition – wie immer Mar-

---

septingentos viginti quattuor numeros explicatum in quaternarium duxit...“ (II, 103s.), während DORNSEIFF noch die Lesung von DICK „... per novenarium regulam distribuens minuensque...“ zugrundelegt; vgl. REMIGIUS VON AUXERRE (s.u. Anm. 336) „PER NOVENARIAM REGULAM subaudis distribuens, ET MINUENS...“, und in der anon. *Glosa Martiani*: per nouenariam regulam distribuens : minuensque“ (fol. 57r textus), „DISTRIBUENS ET CONMINUENS PER NOVENARIAM REGULAM“ (fol. 57r lemma)

<sup>335</sup> Auch Dantes Kommentator BENVENUTO DA IMOLA besaß ein eigenes Exemplar und hat es seinem Sohn hinterlassen, vgl. LUTZ, t.I (1962), p.43 n.3

<sup>336</sup> REMIGIUS VON AUXERRE, *Commentum in Martianum Capellam*, ed. LUTZ, t.I (1962), p.147s. (43,20 und 44,2). Das angewandte Divisionsverfahren ist so zu verstehen, daß ein möglichst großes ganzzahliges Vielfaches des Divisors, das kleiner ist als der Dividend, von diesem abgezogen und mit dem verbleibenden Rest nach Bedarf jeweils in derselben Weise verfahren wird, um für das Endergebnis, falls nicht nur der Teilungsrest benötigt wird, die jeweils zu merkenden Multiplikatoren zusammenzuziehen (vgl. BERGMANN 1985, p.32ss.).

<sup>337</sup> Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Lat. fol. 25, f.57r-v. Zur Einordnung des Kommentars siehe die Einleitung der kritischen Edition der Glossen zu Buch I von WESTRA 1994, dem ich auch für seine Hilfe bei der Auffindung und Deutung der fraglichen Glosse zu Buch II zu danken habe.

<sup>338</sup> Der Kommentar von JOHANNES SCOTUS ERIUGENA in der kürzeren Fassung der *Annotationes in Marcanum*, ed. LUTZ 1939, p.57 (44,1-2), führt die Rechnung nach der 'regula novenaria' nicht vor, doch bleibt die vollständigere, bisher nur für Buch I von JEAUNEAU 1978, p.91-66 herausgegebene Redaktion der *Glosae Martiani* in den unveröffentlichten Glossen zu Buch II zu prüfen. Von Ps.-DUNCHAD [MARTIN VON LAON?], *Glossae in Martianum*, ed. LUTZ 1944, sind Glossen zum fraglichen Teil von Buch II nicht erhalten. Von den späteren Kommentaren habe ich noch das Fragment zu Buch I, 1-37 von Ps.-BERNARDUS SILVESTRIS, ed. WESTRA 1986, geprüft, das zwar Stellen aus Buch II, aber nicht die fragliche Stelle, einbezieht.

tianus selber die Sache noch verstanden haben mag<sup>339</sup> – also gerade die Unbekanntheit quersummierender Verfahren bei den mittelalterlichen Autoren. Den gleichen negativen Befund bieten die oben zu Typ 10.c bereits vorgestellten – und unabhängig von Martianus Capella und seiner mittelalterlichen Tradition entstandenen – lateinischen und volkssprachlichen onomatomantischen Texte aus der Überlieferung des Aristotelesbriefes an Alexander, die zwar noch die Ermittlung des Restes der Neunerteilung (als Alternative zur Siebenerteilung) kennen, gleichwohl aber schon darum, weil sie den Namenswert nicht mehr auf der Grundlage eines dezimal gestuften Alphabets errechnen, nicht mehr die Addition der heruntergestuften Buchstabenwerte oder sonstiges Quersummenrechnen kennen, sondern – wie die Kommentatoren von Martianus – die Namenszahl selber durch Neun dividieren. Es scheint demnach, daß im lateinischen Mittelalter zwar noch die deutende Beanspruchung des Restes der Neunerteilung – und d.h. der einstelligen Quersumme, sofern bei Zahlen, bei denen kein Rest bleibt, die Zahl Neun selber als Ergebnis eingesetzt wurde – bekannt war, nicht aber auch das antike Verfahren ihrer quersummierenden Berechnung. Auswirkungen auf die bibelexegetische oder sonstige geistlich ausgerichtete Zahlenexegese scheint diese onomatomantische Praxis im übrigen nicht gehabt zu haben.

**11.c.ß) Quersummenrechnen gemäß der arabischen Neunerprobe.** In der arabischen Mathematik wurde Quersummenrechnen dagegen als ‘indische Methode’ bekannt, und zwar speziell als ein Verfahren, mit dem Zahlenreihen wie die Quadrat- und Kubikzahlen im regelmäßigen Verhalten ihrer Teilungsreste untersucht und Ergebnisse der Rechnung mit größeren mehrstelligen Zahlen in ihrer Richtigkeit geprüft wurden<sup>340</sup>, wobei dann aber im Unterschied zur antiken Pythmen-Rechnung (und im Unterschied zur gematrischen Praxis des Aristotelesbriefes) als Prüfwert tatsächlich speziell derjenige Wert von Null bis Acht zu ermitteln war, der auch bei Teilung der Ausgangszahl durch Neun als Rest verbleiben würde, d.h. bei Zahlen, die ein Vielfaches von Neun sind, nicht deren einstellige Quersumme Neun, sondern der Teilungsrest Null. Durch lateinische Bearbeitungen des Rechenbuches von Al-Khwarizmi († um 840) und weiteres Schrifttum ‘De algorismo’ ist dieses Verfahren – das Historiker der Mathematik heute als Neunerprobe bezeichnen, und zu dem gelegentlich auch noch kompliziertere Elfer- und Siebe-

---

<sup>339</sup> Daß die von REMIGIUS vorgeführte Rechnung eine korrekte Anwendung der ‘regula novenaria’ sei, nimmt die Herausgeberin LUTZ an, wenn sie zu den entsprechenden Stellen des Kommentars schreibt: „After applying the regula novenaria, he [sc. REMIGIUS] has a remainder of three“ (t.I, p.31 n.92), „Then by applying the regula novenaria, he finds that the remainder is four“ (ibd. n.91). Auch HAUBRICHS 1969 scheint das von REMIGIUS angewandte Verfahren für eine Anwendung der ‘regula novenaria’ zu halten, wenn er einerseits MARTIANUS CAPELLA und REMIGIUS unter seinen Belegen anführt und andererseits erklärt: „man zählte die Differenz zur nächsten darunterliegenden, durch neun teilbaren Zahl was im Ergebnis unserem Quersummenverfahren entspricht“ (p.85). Ob MARTIANUS das Verfahren wie seine mittelalterlichen Kommentatoren verstand, ist jedoch keineswegs sicher. Und die Übereinstimmung mit heutigem Quersummenrechnen besteht auch ausschließlich im Ergebnis, und selbst hier lediglich dann, wenn berücksichtigt wird, daß für die antiken und mittelalterlichen Autoren nur die einstellige Quersumme als Ergebnis zählte, während HAUBRICHS in seinen Deutungen mittelalterlichen Dichtungsaufbaus auch mehrstellige Quersummen als signifikant ansieht.

<sup>340</sup> Vgl. WOEPCKE 1863, p.500ss.; FRIEDLEIN 1869, p.127; GÜNTHER 1887, p.110s., CANTOR 1907, p.756s., p.766, p.808. Die Frage, ob das Verfahren sich bei den Arabern tatsächlich, wie WOEPCKE nachzuweisen versucht, indischen Quellen verdankt, oder ob die von WOEPCKE noch nicht berücksichtigten griechischen Zeugnisse gematrischen Quersummenrechnens eher, wie TANNERY 1886 meint, für griechische Herkunft sprechen (s.o. Anm. 332), kann hier vernachlässigt werden.

nerproben hinzukamen – als arithmetisches Prüfverfahren auch im lateinischen Mittelalter seit dem 12. Jahrhundert bekannt geworden. Auch hier ist allerdings zu bemerken, daß die beiden im Mittelalter am häufigsten benutzten Einführungen in das Rechnen mit den arabischen Ziffern, das *Carmen de algorismo* (um 1220) von Alexander de Villa Dei und der *Algorismus vulgaris* (um 1250) von Johannes de Sacrobosco, die Neunerprobe oder sonstiges Quersummenrechnen nicht erwähnen, sondern nur die gewöhnlichen Prüfverfahren (Subtraktion als Gegenprobe für Additionsergebnisse und umgekehrt, Division als Gegenprobe für Multiplikationsergebnisse und umgekehrt) beschreiben<sup>341</sup>. Zu bemerken ist ferner, daß die ersten lateinischen Bearbeitungen des im arabischen Original nicht erhaltenen Rechenbuches von Al-Khwarizmi im 12. Jahrhunderts zwar die Neunerprobe beschreiben, dabei aber in Hinsicht auf das Verfahren, mit dem die ‘proba’ – das heißt der als Prüfwert gesuchte Teilungsrest, auch ‘nota’, ‘pensa’ oder ‘portio’ genannt – der zu prüfenden Zahl ermittelt werden soll, ausdrücklich erklären, daß die zu prüfende Zahl selber durch Neun zu teilen sei<sup>342</sup>, so daß man es mit einer Neunerprobe ohne

<sup>341</sup> ALEXANDER DE VILLA DEI, *Carmen de algorismo*, ed. HALLIWELL 1841, p.73-83; JOHANNES DE SACROBOSCO, *Algorismus vulgaris*, ed. CURTZE 1897, p.1-19. An volkssprachlichen Werken der algorithmischen Literatur habe ich nur den von MORTET 1908 nach zwei Handschriften des 13. Jh. herausgegebenen *Algorisme*, der nur den Lehrstoff des *Carmen de algorismo* in einer verkürzenden Prosabearbeitung wiedergibt, ferner den von WATERS 1928 nach einer Handschrift des 13. Jh. herausgegebenen, ausführlicheren Verstraktat *Argorisme* sowie zwei italienische, jeweils für fortgeschrittenere Anwendungen im kaufmännischen Bereich gedachte Rechenbücher geprüft, den sogen. Columbia-*Algorismus*, ed. VOGEL 1977, und den von Pietro Paolo MUSCARELLO 1478 geschriebenen oder abgeschrieben *Algorismus*, ed. CHIARINI et al. 1972 (mit einer ‘Trascrizione interpretativa’, t.II, p.1-232). Von diesen volkssprachlichen Werken lehrt ebenfalls keines die Neunerprobe oder sonstiges Quersummenrechnen, doch setzen speziell die beiden späteren italienischen Rechenbücher bei ihrem Benutzer die Beherrschung der Grundrechenarten und insofern vielleicht auch die Kenntnis geeigneter Prüfverfahren im wesentlichen schon voraus.

<sup>342</sup> In der ältesten, noch in der ersten Hälfte des 12. Jh. entstandenen und in der Forschung nach ihrem Incipit benannten Fassung ‘*Dixit Algorizmi*’ (ed. ALLARD 1992, p.1-22) wird die Neunerprobe nur für die Prüfung von Ergebnissen der ‘duplatio’ und ‘multiplicatio’ vorgeführt, und zwar in der Weise, daß das Ergebnis durch Neun zu teilen („diuide eum per IX“) und in seinem Teilungsrest zu vergleichen ist mit dem Produkt aus den ebenso zu ermittelnden Teilungsresten der Faktoren, bzw., falls dieses Produkt wieder größer als Acht ausfällt, mit dessen Teilungsrest (p.11). In einer zweiten Fassung, dem handschriftlich seit 1143 bezeugten, einem ‘magister A’ zugeschriebenen *Liber Ysagogarum* (ed. ALLARD 1992, p.23-61), heißt es über die Prüfung von Ergebnissen der ‘multiplicatio’ und der ‘duplicatio’ ebenso: „Cum multiplicationem probare uoluerimus, ipsam nouenario diuidemus, residuumque pro nota reseruemus. Iterum multiplicantem multiplicatumque nouenario diuidentes et superfluos inter se ductos itidem nouenario dispositione separantes reliquum sine errore similem note inuenimus“ (p.32), „Si duplicationem probare uoluerimus, quem duplaueramus nouenario diuidamus reliquumque duplatum itidemque diuisum notam notae integri duplati eademque ratione diuisi similem ostendit“ (p.34). Eine stark erweiterte dritte, ihrerseits in zwei verschiedenen Fassungen (*Liber Alchorism*, *Liber pulveris*) vorliegende Redaktion (ed. ALLARD 1992, p.62-224), führt die Neunerprobe auch für Ergebnisse der übrigen Rechenarten vor (p.81 ‘aggregatio’, p.88 ‘diminutio’, p.90 ‘duplatio’, p.102s. ‘multiplicatio’, p.122s. ‘diuisio’) und kennt hierbei ebenfalls nur das Verfahren mit Division (bzw. mit fortgesetzter Subtraktion: „De utroque... 9 quociens poteris ... subtractis“, „de eo 9 sublatis quociens potueris“ etc.) ohne vorherige Bildung der Ziffernsumme. — Die Fassung ‘*Dixit Algoizmi*’, in der bislang einzig bekannten Handschrift gegen Ende unvollständig, wurde von FOLKERTS 1997 (m.n.v.) seither auf der Grundlage einer von ihm neu entdeckten, älteren und vollständigeren Handschrift in verbesserter Ausgabe vorlegt, die für die vorliegende Arbeit nicht mehr berücksichtigt werden konnte, doch ist gemäß

Kenntnis bzw. Nutzung der Möglichkeit vorheriger Bildung der Ziffernsumme, also noch nicht mit Quersummenrechnen im eigentlichen Sinn, zu tun hat. Obwohl sich auch Erklärungen finden, so bei Leonardus von Pisa in dessen *Liber abaci* (vf. 1202, überarbeitet 1228) oder bei Petrus de Dacia in dessen Kommentar (von 1291) zu Sacrobosco, daß bei der Neunerprobe zur Ermittlung der ‘proba’ zunächst die Ziffern zu summieren und erst an der Ziffernsumme dann der Rest der Neunerteilung zu ermitteln ist<sup>343</sup>, kann also auch in algoristischer Zeit nicht grundsätzlich für jedermann, der das Rechnen mit den neuen Ziffern gelernt hatte, einfach vorausgesetzt werden, daß er zwangsläufig auch schon mit der Neunerprobe oder sogar mit dem Verfahren der ziffernsummierenden Quersummenbildung bekannt war. Soweit die Quersummenbildung unter dem Einfluß arabischer Mathematik bei den lateinischen Autoren überhaupt in Gebrauch kam, scheint sie außerdem auf arithmetische Prüfzwecke beschränkt geblieben, nicht aber, nach Lage der Quellen, auch für deutende Beanspruchungen der ermittelten Werte eingesetzt worden zu sein, und zwar weder in der onomatomantischen Praxis – die statt dessen über ihr eigenes Verfahren mit rein rechnerischer Teilung durch Neun oder durch andere Zahlen verfügte –, noch in der geistlich ausgerichteten Zahlenexegese, in der nach Lage der Quellen weder das onomatomantische noch das algoristische Verfahren Berücksichtigung fand<sup>344</sup>.

---

freundlicher Mitteilung des Herausgebers der Befund über die Neunerprobe von dieser Entdeckung nicht betroffen.

<sup>343</sup> LEONARDUS VON PISA, *Liber abaci*, ed. BONCOMPAGNI, t.I (1857), beschreibt die Neunerprobe zur Prüfung von Ergebnissen der Grundrechenarten (p.8ss., p.20, p.23, p.34s., vgl. LÜNEBURG 1993, p.54s., p.59s) und führt auch Proben mit anderen Prüfzahlen vor (p.34s., p.39, p.42, p.45s., u.ö., LÜNEBURG 1993, p.68), wobei sowohl an seinen Formulierungen (‘iungere figuras’, ‘colligere figuras’, ‘addere figuras’) wie auch an seinen Beispielen (z.B. Quersummierung des Produkts 1369, p.8: ‘iunximus figuras que sunt in summa multiplicationis, scilicet 1 et 3 et 6 et 9, et erunt 19’) jeweils deutlich wird, daß die Teilung durch die Prüfzahl (bzw. deren fortgesetzte Subtraktion) nicht an der zu prüfenden Ausgangszahl selber, sondern an der zuvor zu bildenden Summe ihrer Ziffern (‘figurae’) vorzunehmen ist. PETRUS DE DACIA, der seine Vorlesung über SACROBOSCOS *Algorismus vulgaris* 1291 in Paris verfaßt haben soll, stellt darin die Neunerprobe als Ergänzung zu den von SACROBOSCO bereits beschriebenen Gegenproben vor und gibt hierbei ebenfalls an, daß zur Ermittlung der ‘proba’ die Summe aus den ‘figurae’ zu bilden und diese durch Neun zu teilen bzw. Neun so oft wie möglich davon ‘abzuziehen’ sei (‘utendo qualibet figura, ac si per se poneretur, colligas omnes simul et abicito semper 9, residuum serves’, ed. CURTZE 1875, p.37.21ss., vgl. p.43.33ss., p.46.24ss., p.49.6ss., p.57.27ss., p.65.27ss., p.83.25ss.). Heinz LÜNEBURG (Kaiserslautern) sei an dieser Stelle fuer seine großzügige Hilfe bei der Beschaffung des in Berlin nicht verfügbaren *Liber abaci* und weiterer Quellenmaterialien besonders gedankt.

<sup>344</sup> Was den Einfluß der algoristischen Tradition angeht, so behauptet allerdings HOPPER 1938, p.102, daß nach der Einführung der arabischen Ziffern die Zahl Neun wegen des regelmäßigen Verhaltens der Quersummen ihrer Vervielfachungen den Kreis- und Kugelzahlen (s.o. Anm. 268) zugeordnet worden sei; doch wird dies von HELLGARDT 1973, p.34 n.35 wohl zurecht bezweifelt, da HOPPER keinen Quellenbeleg anführt, sondern, wie es scheint, lediglich an die Phantasien von DUNBAR 1929, p.99, p.501s., anknüpft. Was den Einfluß der onomatomantischen Tradition angeht, so scheint bei RATHOFER 1962, p.599 auf den ersten Blick ein Quellenbeleg für eine geistliche Anwendung der Pythmen-Rechnung vorzuliegen, dafür nämlich, daß die Zahl Vier als „Grundzahl des Namens XPICOTOC und anderer geläufiger Abkürzungen seiner ‘nomina’“ berechnet worden sei; was RATHOFER aber in einer recht kryptischen Anmerkung als Beleg für diese Behauptung anführt (‘XPICOTOC = 1480 = 13 = 4. HRABAN berechnet die Zahlenwerte des aus griech. Buchstaben gebildeten Christusmonogramms seiner Figura XXII und kommt für das P auf 1255, das X auf 1327, jedesmal: 13 = 4; a.a.O. = PL 107,237 u. 238“

**Zusammenfassung der Befunde zur Quersummenbildung.** Es kann also keine Rede davon sein, daß die Quersummenbildung „im Mittelalter allgemein üblich“ (M. Hardt) oder bei zahlenexegetischen Operationen sogar obligatorisch gewesen sei, wie in der Danteforschung immer wieder ohne jeden Quellenbeleg behauptet wurde<sup>345</sup>. Sondern historisch ist aufgrund der onomatomantischen Belege für rechnerische Neunerteilung und aufgrund der alioristischen Belege für ziffernsummierende Quersummenbildung allenfalls nicht mit Sicherheit auszuschließen, aber doch aufgrund der Nichtbezeugtheit beider Verfahren im zahlenexegetischen Schrifttum geistlicher Tradition als ziemlich unwahrscheinlich zu betrachten, daß Dante oder andere mittelalterliche Dichter Zahlen speziell wegen eines Zahlsinns der Quersumme (bzw. einstelligen Quersumme) verwendet haben könnten, oder auch wegen der Möglichkeit, Umfangszahlen ungleicher Bauabschnitte vermittels Quersummengleichheit insgeheim aufeinander zu beziehen<sup>346</sup>, wie man es bei Dante besonders an den Umfangszahlen der Gesänge in der *Commedia*

---

RATHOFER 1962, p.599 n.20, vgl. ibd. p.562 n.26), das ist mitnichten ein Beleg, da die Berechnung der Grundzahl RATHOFERS eigenmächtige Zutat zu jenen Erklärungen ist, in denen HRABANUS seinerseits die Zahlen 1255 und 1327 keineswegs in ihrer Quersumme oder um ihrer gemeinsamen Quersumme willen berechnet, sondern vielmehr nur als Zwischenergebnisse anführt, um im Endergebnis die Gesamtfigur vermittels der Rechnungen  $1255+5=1260$  und  $1327+8=1335$  auf die beiden 'adventus Christi' beziehen zu können. Das Zahlenlexikon von MEYER/SUNTRUP 1987, das Zahlendeutungen aus mehr als 400 lateinischen bibelexegetischen Quellen aus der Zeit des 4.-12. Jh. kompiliert, vermerkt ausdrücklich „Fehlen jeder Erwähnung von Quersummen“ (p.xxi), und auch mir selber ist kein einziger Gegenbeleg bekannt. In der jüdischen Schriftauslegung scheint die Quersummenbildung dagegen nach dem Verfahren der Pythmen-Rechnung bei gematrischen Deutungen in Gebrauch gewesen zu sein, s.o. Anm. 281.

<sup>345</sup> Vgl. SINGLETON 1965b: „Now, as every student of numerology knows, one is always expected to add up the digits composing such numbers [i.e. von Zahlen wie den Versumfängen der Gesänge in der *Commedia*], to see if their sums may not prove important“ (p.6); LOGAN 1971: „But as we know, the true significance of numbers may often be found by mystic addition, that is, by taking the sum of their digits. As we perform this operation – perfectly legitimate and even obligatory in mediaeval numerology – [...]“ (p.98); LOOS 1974: „Zieht man nun die Quersummenbildung heran, wie es das Mittelalter, und wie es auch H[ardt] und vor ihm J. L. Logan tun, so gelangt man zu erstaunlichen Ergebnissen“ (p.442); HARDT 1980: „Berechnet man aber, wie im Mittelalter allgemein üblich, die Quersummen [...]“ (p.226); GUZZARDO 1987: „With the addition of digits (a practice which was common in the Middle Ages, and referred to as mystical addition) we find“ (p.105), „the standard Medieval practice of adding up the integers of numbers ten and above“ (SCHNAPP 1986, p.72, dieser aber mit Einwänden gegen die Anwendung des Verfahrens). Welche Wirkung solche Aussagen erlangt haben, mag man daran ermessen, daß selbst ein Philologe vom Range MAZZONIS (1988) keine historischen oder methodischen Bedenken trägt, bei der Besprechung von Pg 30 die Positionszahl dieses in der *Commedia* insgesamt 64. Gesangs mit der Zahl seiner Verse (145) und der Positionszahl der ersten namentlichen Erwähnung Beatrices (Pg 30,73) vermittels der jeweils bildbaren Quersumme 10 ( $6+4 = 1+4+5 = 7+3 = 10$ ) in eine vermeintlich von Dante intendierte Beziehung zu setzen. Es wäre zu wünschen, daß die Forschung auch bei Aussagen über Dantes Verwendung von Zahlen statt des Grundsatzes 'anything goes' jenes Maß an wissenschaftlicher Verantwortlichkeit walten ließe, das bei Aussagen über seine Verwendung von Wörtern als unabdingbar gilt.

<sup>346</sup> Vgl. HAUBRICHS 1969, der in Fortsetzung der Thesen RATHOFERS 'Quersummenbindung' (p.85) oder sonstige Berücksichtigung von Quersummen im Verszahlenbau bei WANDALBERT VON PRÜM (p.113), MILO VON ST. AMAND (p.121), HRABANUS MAURUS (p.127), dem HELIANDDICHTER (p.147) und OTFRID VON WEISSENBURG (p.180, p.227, p.232, p.266, p.320s., p.324s., p.332, p.347 n.395) nachweisen zu können glaubt und dabei auch die aus der Addition verschiedener Quersummen sich ergebenden Zahlen (p.320s.) oder proportionale Verhältnisse zwischen verschiedenen Quersummen (p.324s.) in seine Spekulationen mit einbezieht.

erkennen zu können geglaubt hat<sup>347</sup>. Wer diese Voraussetzung trotzdem machen will, hätte dann außerdem seine Entscheidung zu begründen, ob er die Signifikanz nur ein-

<sup>347</sup> Eingeleitet wurde dieser Ansatz von SINGLETON 1965b mit der These, daß die Versumfanzahlen (= VU) der Gesänge *Pg* 14-20 von Dante absichtsvoll symmetrisch um die Achse des Mittelgesangs des *Purgatorio* (*Pg* 17) gruppiert und speziell wegen des Zahlsinns ihrer Quersummen (= QS) gewählt seien. Nachdem PEGIS 1967 mit statistischen Argumenten Zweifel an der Nachweisbarkeit der Intentionalität solcher Symmetrien vorgebracht hatte (vgl. auch wieder SCHNAPP 1986, p.72 n.3), vertrat dann LOGAN 1971 zum Erweis dieser Intentionalität die weitergehenden Thesen, daß Dante zusätzlich auch die nur in der QS als symmetrisch deutbaren Gesänge *Pg* 11-13 und *Pg* 21-23 in diese Flügelkomposition einbezogen habe, daß ferner auch im *Paradiso* die parallele Gruppe *Pd* 11-23 alternierend teils nach dem Kriterium der VU, teils nur nach dem Kriterium der QS symmetrisch um *Pd* 17 gruppiert sei, und daß schließlich die Summe der VU von *Pg* 11-23 und *Pd* 11-23 absichtsvoll jeweils 1876 Verse betrage ( $873+139+864 = 1876$  im *Pg*,  $867+142+867 = 1876$  im *Pd*). HARDT 1973, p.90ss. empfahl dann zwar, „die Betrachtungsweise Singletons und Logans, die im Grunde auf einer zufälligen Entdeckung, nicht aber auf systematischen Überlegungen beruht, fallen zu lassen“ (p.94), machte sich deren ‘zufällige Entdeckung’ jedoch voll zueigen und hielt es seinerseits auch für ein ‘unübersehbares Faktum’, daß Dante auch im *Inferno* – wo der 17. Gesang nicht der Mittelgesang der *Cantica* ist – *If* 15-19 in der QS symmetrisch um *If* 17 gruppiert habe. Ich gebe den Gesamtbefund in einer Tabelle wieder, in der a l l e – auch die bisher nicht einbezogenen – als auf der Achse des jeweils 17. Gesangs symmetrisch deutbaren Zahlen durch Schattierung und alle sonstigen Okkurrenzen der gleichen Zahlen durch einen Pfeil (↔) gekennzeichnet sind.:

	Inferno		Purgatorio		Paradiso	
	VU	QS	VU	QS	VU	QS
1	136 ↔	10 ↔	136	10	142 ↔	7 ↔
2	142	7 ↔	133	7	148 ↔	13 ↔
3	136 ↔	10	145	10	130	4
4	151	7 ↔	139 ↔	13 ↔	142 ↔	7 ↔
5	142	7 ↔	136	10	139 ↔	13 ↔
6	115	7	151 ↔	7 ↔	142 ↔	7 ↔
7	130	4	136	10 ↔	148	13
8	130	4	139 ↔	13	148 ↔	13 ↔
9	133	7	145 ↔	10 ↔	142 ↔	7 ↔
10	136 ↔	10 ↔	139 ↔	13 ↔	148 ↔	13 ↔
11	115	7 ↔	142	7	139	13
12	139	13	136	10	145	10
13	151	7 ↔	154	10	142	7
14	124	7 ↔	151	7	139 ↔	13
15	124	7	145	10	148	13
16	136	10	145	10	154	10
17	136	10	139	13	142	7
18	136	10	145	10	136	10
19	133	7	145	10	148	13
20	130	4	151	7	148 ↔	13
21	139	13	136	10	142	7
22	151	7 ↔	154	10	154	10
23	148	13	133	7	139	13
24	151	7 ↔	154	10 ↔	154	10 ↔
25	151	7	139 ↔	13 ↔	139 ↔	13 ↔
26	142	7 ↔	148	13	142 ↔	7 ↔
27	136 ↔	10 ↔	142	7 ↔	148	13
28	142	7	148	13 ↔	139 ↔	13 ↔
29	139	13	154	10	145	10 ↔
30	148	13	145 ↔	10 ↔	148 ↔	13 ↔
31	145	10	145	10	142 ↔	7 ↔
32	139	13	160	7	151	7 ↔
33	157	13	145 ↔	10	145	10 ↔
34	139	13				

Hätte Dante tatsächlich eine Komposition im Sinne von SINGLETON (*Pg* 14-20), LOGAN (*Pg* 11-23, *Pd* 11-23) und HARDT (*If* 15-19) intendiert, so hätte man es also nur mit einer nicht besonders strengen Durchführung zu tun, bei der er unbeabsichtigte Symmetrien zwischen weiteren Gesängen und nicht-

stelliger oder aber auch mehrstelliger Quersummen oder eventuell auch des Teilungsrestes Null postuliert, und das heißt, er hätte zu begründen, mit welchem Recht er den Text in den Kontext der onomatomantischen Tradition (11.c.α) – die nur die Signifikanz der einstelligen Quersummen Eins bis Neun kennt, mehrstellige Quersummen hingegen nur (und bezeugtermaßen auch nur im griechischen Schrifttum) als nicht weiter signifikantes Zwischenergebnis kennt – oder in den Kontext der alioristischen Tradition (11.c.β) – die die mehr- oder einstellige Quersumme (bzw. die Ausgangszahl selber) durch Neun dividiert und im Ergebnis mit den Teilungsresten Null bis Acht operiert – oder aber auch – so bei der in der Forschung vorherrschenden Beanspruchung mehrstelliger Quersummen – in überhaupt keinen historisch mehr bezeugten Kontext stellt.

Um zahlenexegetische Methoden sinnvoll in die Deutung mittelalterlicher Dichtung einbeziehen zu können, ist allerdings außer der jeweiligen historischen Voraussetzbarkeit und Verbreitung dieser Methoden auch in Rechnung zu stellen, daß nicht schlechterdings alles, was die Exegese der Kirchenväter und ihrer mittelalterlichen Nachfolger mit den Zahlen der Bibel oder der Schöpfung anstellte und ein Dichter wie Dante möglicherweise von den exegetisch geschulten Lesern seines Werks erwarten konnte, auch heute unter den Bedingungen historisch-philologischer Textdeutung noch operationalisierbar, d.h. zur Erschließung der Intentionen des Autors praktisch geeignet ist<sup>348</sup>. Die

---

symmetrische Okkurrenzen der eigentlich als tragend gedachten Bauzahlen in Kauf genommen hätte. Besonderen Anklang haben diese Thesen dann bei LOOS 1974, p.442ss. (vgl. LOOS 1984, p.18), SAROLLI 1974, p.112ss. (vgl. ID., Art. «numero», in: *ED IV* (1973), p.95), BUCK 1987, p.61 und GUZZARDO 1987, p.103ss. gefunden, die außerdem annehmen, daß bei *j e d e m* Gesang der *Commedia* dessen VU jeweils wegen der QS und eines 'symbolischen' Sinns dieser QS gewählt sei, wobei dann SAROLLI im *Purgatorio* auch noch weitere Symmetrien auf der Achse anderer Gesänge, nämlich in *Pg* 3-9 (vgl. PEGIS 1971, p.371) auf der Achse *Pg* 6 und in *Pg* 29-31 auf der Achse *Pg* 30 als intendiert ansehen will, vgl. auch FERRANTE 1993, p.154ss., während GUZZARDO noch besonders auf die (von ihm p.113, p.115, p.118 n.18 allerdings mit höchst inkonsequenten Berechnungen dargestellte) Tatsache hinweist, daß alle 100 (= 34+33+33) Gesänge nach dem Kriterium der einstelligen Quersumme (EQS) ihrer VU in drei Gruppen eingeteilt werden können, nämlich in 34 Gesänge mit QS=13 oder QS=4 (also jeweils EQS=4), in 33 Gesänge mit QS=7=EQS, und in 33 Gesänge mit QS=10 (EQS=1), so daß das Grundverhältnis von 34:33:33 wieder hervorträte.

<sup>348</sup> Meine Überlegungen knüpfen an MEYER 1975, p.18s. an, der für die Adaption zahlenexegetischer Methoden einen Katalog von sieben 'methodische Forderungen' aufstellt: **1)** Verfügbarkeit einer textkritisch zuverlässigen Textgrundlage für die Ermittlung der im Text als verwendet anzunehmenden Zahlen, **2)** Heranziehung zahlenexegetischer Quellenaussagen als Vergleichsinstanzen für die vom Interpreten vorgenommene Zahlendeutung, **3)** angemessene Interpretation der betreffenden Quellenaussagen unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Funktion und ihres eigenen Kontextes, **4)** Nachweis der historischen Voraussetzbarkeit und Verbreitung der angewandten arithmetischen und sonstigen Deutungsoperationen, **5)** Nachweis eines 'einsichtigen Zusammenhangs' zwischen den angenommenen Zahlenbedeutungen einerseits und den „Aussagen der Texte in ihrer inhaltlichen Gliederung“ (?), **6)** Sammlung besonderer Indizien für die Intentionalität dieses Zusammenhangs, wobei MEYER hierzu auch allgemein Indizien für die Erwartbarkeit 'zahlensymbolischer Verschlüsselung im Formenaufbau' bei dem je betreffenden Autor zählt, **7)** die Anerkennung einer besonderen Beweislast des Interpreten, die bei der Deutung der 'stummen Sprache' der Zahlen größer sei als bei jeder sonstigen 'Erforschung der sprachlichen Substanz eines Textes'. Die nicht sehr klar formulierte Forderung Nr. 5 und ebenso Nr. 6 bleiben allerdings der Vorstellung noch verhaftet, daß die zu interpretierende Zahlenverwendung in erster Linie



methodischen Schwierigkeiten, auf die man sich hierbei einstellen muß, betreffen besonders die, wie es hier vereinfacht genannt werden soll, *S e l e k t i v i t ä t* zahlenexegetischer Operationen überhaupt, ferner deren *M o t i v i e r b a r k e i t* am zahlhaften Zeichen und schließlich in Verbindung damit auch die Motivierbarkeit jener arithmetischen Operationen, die als Alternative oder Ergänzung zu der grundlegenden Auslegungsweise ‘secundum multitudinem partium’ bei den meisten übrigen Auslegungsweisen zum Tragen kamen.

Obwohl Versuche, Zahlenkomposition in konkreten mittelalterlichen Texten nachzuweisen oder dort auch im Gegenteil als inexistent oder irrelevant zu erweisen, sich zuweilen als exhaustive Analysen ausgeben oder zumindest unterschwellig suggerieren, daß sie auf Prüfung aller zähltechnisch, rechnerisch und inhaltlich in Frage kommenden Deutungsmöglichkeiten beruhten, hat jede Analyse dieser Art doch notwendigerweise in mehr oder minder starkem Maße den Charakter einer Stichprobe, da man als Interpret in aller Regel, besonders aber bei umfangreicheren Texten, schon allein die möglichen Zahlenokkurrenzen, geschweige denn die alternativen Möglichkeiten zu ihrer Deutung, stets nur in Auswahl prüfen und auswerten kann<sup>349</sup>. Während bei der Deutung des Wortsinns eines Textes im Regelfall anhand des Lexikons, der Morphologie und der Syntax des zugrundeliegenden Sprachsystems vergleichsweise leicht festgestellt werden kann, welche Wörter in welcher Flexion und syntagmatischen Verbindung zur Interpretation anstehen, ist bei der Suche nach potentiell signifikanten Zahlenokkurrenzen zunächst vollkommen offen, was für Einheiten und welche außer den im Text eventuell explizit gezählten man als überhaupt zählbar zu bestimmen und wie man sie dann zu

---

im formalen Aufbau zu suchen und dann als eine auf die sprachlich gegebene ‘inhaltliche Aussage’ des Textes und auf deren eigene ‘Gliederung’ abgestimmte zu interpretieren sei. Bei einem Text, dessen ‘significata per litteram’ zahlhaft organisiert sind, ist die nicht formbedingte ‘Aussage’ und auch deren ‘inhaltliche Gliederung’ ohne zahlenexegetische Operationen jedoch nur begrenzt zugänglich und steht darum als Vergleichsmittel für die Beurteilung möglicher Deutungen des Formsinns nicht ohne weiteres zur Verfügung.

<sup>349</sup> Die Verkennung dieser Problematik kennzeichnet in der Danteforschung besonders die Arbeiten von HARDT, s.u. Anm. 350, Anm. 360. Auch bei Kritikern von Thesen über mittelalterliche Zahlenkomposition ist allerdings gelegentlich zu vermerken, daß sie die Aussagekraft der Ergebnisse selektiv angestellter Untersuchungen überschätzen, so z.B. bei TAEGER 1970, der seine unstreitig bedeutenden Erkenntnisse über den Aufbau des *Liber de laudibus sanctae crucis* von HRABANUS (s.u. Anm. 359) nicht als eventuell noch ergänzungsfähige Teilerkenntnisse einschätzt, wenn er sie schon zur Grundlage für kritische Beurteilungen des Werkes erhebt und dann alles, was sich den bereits erwiesenen Intentionen des Autors nicht unmittelbar einfügt, sofort dessen Unfähigkeit oder mangelnder Neigung zu einer streng durchdachten Gesamtanlage des Zyklus zuschreiben will, um so den Nachweis zu führen, daß eine hochkomplexe Gesamtkomposition im Sinne RATHOFERS und seiner Nachfolger nicht gegeben und von einem Autor wie HRABANUS auch unmöglich zu erwarten sei: daß HRABANUS im Aufbau des Zyklus zwar andere Absichten als die von solchen Interpreten unterstellten, aber doch auch noch weitere Absichten als die von TAEGER bereits erkannten verwirklicht haben könnte, wird bei dieser Argumentation nicht in Rechnung gestellt.

zählen und möglicherweise zu gruppieren hat, um die jeweils sich ergebenden Zahlen in ihrer Intentionalität und in ihrer Zurückführbarkeit auf inhaltliche Bezeichnungsabsichten prüfen zu können. Diese Offenheit, die strukturalistischen oder sonstigen vorwiegend textimmanenten Deutungsansätzen den Text als Spielwiese für jede beliebige Konstruktion von Zahlenphänomenen ausliefert, läßt sich auch dann nur teilweise einschränken, wenn man in bewußter Auswahl aus den historisch in Frage kommenden Bezugssystemen ein bestimmtes wie die patristisch-mittelalterliche Zahlenexegese als für den Autor maßgebend unterstellt und deshalb speziell solche Texteinheiten, wie sie dort gezählt wurden, mit denjenigen Zähl- und Gruppierweisen, die dort in Anwendung kamen, analysiert und die derart erzielbaren Befunde in ihrer möglichen Intentionalität und Zurückführbarkeit auf solche Bezeichnungsabsichten, wie sie in dieser Tradition interpretiert wurden, prüft. Immerhin lassen sich dann jedoch wenigstens jene möglichen und teilweise vielleicht sogar intendierten, aber aufgrund ihrer hohen Frequenz bei einem Text vom Umfang der *Commedia* selbst mit elektronischen Hilfsmitteln kaum noch gewissenhaft auszuwertenden Zahlenokkurrenzen aus dem engeren Gebiet der Untersuchung ausgrenzen, die auch in der als Bezugssystem vorausgesetzten Tradition nur am Rande berücksichtigt wurden, d.h. Zahlenokkurrenzen auf der Ebene der 'littera'. Weil bei einem Text auf der Ebene der 'littera' grundsätzlich sehr vieles, auf der Ebene der 'significata per litteram' hingegen stets nur vergleichsweise wenig überhaupt zählbar sein kann, wäre es auch für die mittelalterlichen Autoren selber, sofern sie überhaupt Vorgaben der zahlenexegesischen Tradition aufgriffen, zwar vergleichsweise leichter gewesen, die intendierten Zahlen auf der Ebene der 'littera' zu realisieren, aber es wäre ihnen auch vergleichsweise schwerer gefallen, diese Zahlen ohne explizite Deutungshinweise als signifikante für exegetisch kundige Leser kenntlich zu machen und von all denjenigen Zahlenphänomenen, die auf der Ebene der 'littera' ohne solche Absicht (oder aus anderen Absichten) zusätzlich entstehen müssen, unterscheidbar zu halten. Wenn explizite Deutungshinweise häufiger die formale Werkeinteilung als die Zahl der behandelten Dinge, Personen, Vorgänge etc. betreffen, so bedeutet dies also auch nicht notwendigerweise, daß mittelalterliche Zahlenkomposition vorwiegend formale Zahlenkomposition gewesen wäre, sondern es bedeutet im Zweifel nur, daß formale Zahlenkomposition (jedenfalls die des 'symbolbestimmten' Typs) eben darum, weil sie solcher Deutungshinweise in besonderem Maße bedurfte, mit solchen Deutungshinweisen häufiger einherging und deshalb auch heute noch leichter zu ermitteln und besser bekannt ist. Auch die Ebene der 'significata per litteram' bietet allerdings bei einem Text wie der *Commedia*, und dies auch dann, wenn man das Interesse auf jene zumeist niedrigen Zahlen beschränkt, die im Horizont der zahlenexegetischen Tradition lagen, noch immer sehr viele Zähl- und Deutungsmöglichkeiten, die durch Auswertung von Zeugnissen der zah-

lenexegetischen Tradition zu ermitteln und in ihrer Intentionalität zu beurteilen wären, so daß auch im Rahmen solcher Selbstbeschränkung eine exhaustive Analyse nicht wirklich erreichbar sein wird.

Mit dem Problem der Motivierbarkeit zahlenexegetischer Operationen ist demgegenüber die Notwendigkeit gemeint, für die Beurteilung der Intentionalität einer bestimmten Zähl- und Deutungsmöglichkeit nicht nur externe Kriterien – wie die quellenmäßige Bezeugtheit und Verbreitung der potentiell applizierbaren Zahlenauffassung, nach Möglichkeit auch deren Bezeugtheit durch anderweitige Aussagen des Autors selber –, sondern auch textinterne Anhaltspunkte an den jeweils gezählten Einheiten – seien diese nun ‘significata per litteram’ oder Einheiten der ‘littera’ – beizubringen. Bis zu einem gewissen Grad kann die Praxis der patristisch-mittelalterlichen Exegese hierbei der Orientierung dienen. Denn Auslegungen ‘secundum multitudinem partium’, die eine angenommene Anzahl von ‘res’ oder auch von Einheiten der ‘littera’ ohne weitere arithmetische Operationen als Zeichen für andere, in der gleichen Anzahl auftretende ‘res’ auslegten, wurden dort zumindest dann, wenn die Zahl von ‘res’ und nicht von Einheiten der ‘littera’ das auszulegende Zeichen war, also im Normalfall, nicht allein auf das ‘tertium comparationis’ der jeweils gleichen Anzahl gestützt, sondern es wurden in der Regel auch weitere sachliche Proprietäten der betreffenden ‘res’ und ihrer Signifikate einbezogen, weil eben die Zahlenexegese letztlich nur ein Teilverfahren der allgemeinen allegorischen Exegese war. Die auf diese Weise in der patristisch-mittelalterlichen Tradition erstellten Deutungen bleiben darum zwar trotzdem meist hochgradig arbiträr, aber sie sind doch zumindest durch mehr als nur eine einzige Übereinstimmung zwischen dem angenommenen Zeichen und dem zugeordneten Signifikat motiviert, was jedenfalls schon mehr ist, als sich von mancher modernen Deutung mittelalterlicher ‘Zahlensymbolik’ sagen läßt. Warum in der patristisch-mittelalterlichen Tradition Auslegungen von Zahlen auf der Ebene der ‘littera’ nur vergleichsweise schwer durch derartige zusätzliche sachliche Übereinstimmungen zwischen Zeichen und Bezeichnetem begründet werden konnten, ist eigentlich auch evident: denn im Unterschied zu Personen, Tieren, Edelsteinen, Vorgängen oder sonstigen zählbaren ‘res’ der außersprachlichen Welt besitzen zählbare Einheiten wie Wort, Vers, Kapitel oder Buch außer ihrer Zahl und ohne Ansehung ihrer wörtlichen Signifikate kaum irgendwelche weiteren Proprietäten, die es ermöglichen könnten, für eine bestimmte Anzahl solcher Einheiten ‘secundum multitudinem partium’ deren Deutung als Figur anderer ‘res’, die in der gleichen Anzahl auftreten und üblicherweise in der außersprachlichen Welt gesucht wurden, zu stützen. Infolgedessen wird auch heute ohne explizite Deutungshinweise in der Regel nur sehr schwer zu entscheiden sein, ob z.B. in der *Commedia* eine zähltechnisch mögliche Zwölfzahl von Versen, Terzinen oder Gesängen wirklich als Zwölfzahl intendiert und etwa im Hinblick auf traditionelle Signifikate wie

die zwölf Apostel, die zwölf Sternkreiszeichen oder die zwölf Stunden des Tages gewählt wurde, während die beiden Gruppen von je zwölf Weisheitslehrern im Sonnenhimmel des *Paradiso* bei Untersuchung ihrer übrigen sachlichen Proprietäten vergleichsweise bessere, wenn auch darum nicht schon notwendigerweise zwingend entscheidende Anhaltspunkte bieten können, um die Intentionalität der Zahlenverwendung und der in Frage kommenden Sinnbezüge zu beurteilen. Erst wenn letztere Beurteilung geleistet oder zumindest mit ersten wirklich stichhaltigen Ergebnissen geleistet ist, wäre im Fall der Darstellung des Sonnenhimmels dann auch, wenn überhaupt, die schwierigere Frage anzugehen, ob Dante dort auch Zahlen auf der Ebene der 'littera' absichtsvoll verwendet hat, wie es einige Interpreten für den Verszahlenbau der Darstellung des Sonnenhimmels und für einzelne Wort- und Reimverwendungen bereits nachzuweisen versucht haben<sup>350</sup>.

---

<sup>350</sup> Vgl. HARDT 1973, der außer seiner Deutung des vermeintlichen Gesamtumfangs der Darstellung des Sonnenhimmels als 643=XMF (s.o. Anm. 314 und unten Anm. 360) u.a. noch die These vertritt (p.53-61, vgl. HARDT 1988, p.86-69), daß der Mittelvers des 'Cristo'-Reims in *Pd* 12,71/73/75 nicht nur die arithmetische Mitte des 145 Verse umfassenden 12. Gesangs (72+1+72) bilde, sondern auch als Achse einer symmetrischen Disposition von acht weiteren namentlichen Erwähnungen oder Umschreibungen Christi und anderer Heiliger (Franziskus, Eva) in den Versen *Pd* 11,31 bis *Pd* 13,111 intendiert sei. Da der betreffende Abschnitt jedoch noch zahlreiche weitere namentliche Erwähnungen und Umschreibungen Christi – von anderen Heiligen ganz abgesehen – aufweist („primo marito“ *Pd* 11,64; „Cristo“ *Pd* 12,37; „lo 'mperador“ *Pd* 12,40; „tre persone in divina natura, / e in una persona essa e l'umana“ *Pd* 13,26s.; „quel che, forato da la lancia, / e prima e poscia tanto sodisfece“ *Pd* 13,40-41; „quella idea“ *Pd* 13,53; „quella viva luce“ *Pd* 13,55; „la luce del suggell“ *Pd* 13,75; Umschreibung der Inkarnation *Pd* 13,81ss. mit Adam und Christus als „quelle due persone“ *Pd* 13,87), die sich dieser Symmetrie nicht einfügen und von HARDT mit Stillschweigen übergangen werden, handelt es sich bei HARDTS Konstruktion ganz offensichtlich um ein Phantasiekonstrukt des Interpreten, der sich einige für seine vorgefaßten Absichten ihm geeignet erscheinende Textstellen herausgreift und ansonsten alles, was dieser Konstruktion widerspricht, einfach nicht zur Kenntnis nimmt bzw. bringt, nicht anders übrigens als auch bei der Konstruktion einer ähnlichen Flügelkomposition in den Schlußgesängen des *Paradiso*, wo der arithmetische Mittelpunkt von *Pd* 31-33 (*Pd* 32,77/78) als Achse dienen soll: dort wählt HARDT (1980, p.227s.) aus der ersten Hälfte des Textabschnitts zwei Belege für „Cristo“ (*Pd* 32,24 und 27) und eine Erwähnung des Täufers („gran Giovanni“ *Pd* 32,31) als linkseitige Flügelpunkte aus – obwohl der gesamte Textabschnitt noch sieben weitere, von HARDT gar nicht erst erwähnte Belege allein schon für „Cristo“ aufweist (31,3; 31,107; 32,20; 32,84; 32,85; 32,87; 32,125), die seine Konstruktion unmittelbar erledigen –, während er für die Besetzung der drei symmetrisch gegenüberliegenden Flügelpunkte („padre vetusto“ *Pd* 32,124, i.e. Petrus; „bella sposa“ *Pd* 32,128, i.e. die Kirche; „quel duca“ *Pd* 32,131, i.e. Moses) unweigerlich fündig wird in dem an Heiligkeiten reichen Material, daß in *Pd* 32 durch die Beschreibung der Rose des Empyreums zur Sprache kommt.

Nicht speziell mit der Darstellung des Sonnenhimmels, aber mit der Positionierung sämtlicher 'Cristo'-Reime im Gesamtumfang des *Paradiso* befaßt sich Th. E. HART 1987 (vgl. auch HART 1988, p.115s. zu *Pd* 14,28ss., HART 1990), der die von ihm als signifikant erachteten Zahlenwerte, die sich ihm aus der Messung des Versabstandes zum Beginn und Schluß des *Paradiso* und aus Versabständen zwischen diesen Reimen ergeben, nicht auf bibelexegetisch begründete Zahlendeutungen, sondern auf geometrische Berechnungen Dantes zurückzuführen, nämlich als Maß- bzw. Verhältniszahlen geometrischer Figuren zu deuten versucht. Obwohl HART, wie diesem selber bewußt ist, sich für seinen methodischen Ansatz historisch weder auf die bibelexegetische Tradition oder augustinische Zahlenästhetik, noch sonst auf eine durch explizite Quellenaussagen bezeugte Deutungstradition oder gar auf explizite

Besondere Probleme, aber auch Möglichkeiten, bieten diejenigen Auslegungsweisen, die im Unterschied zur Auslegungsweise ‘secundum multitudinem partium’ in die Deutung einer Zahl bzw. gezählter Einheiten – Einheiten auf der Ebene der ‘res’ oder der ‘littera’ – auch besondere arithmetische Eigenschaften dieser Zahl einbezogen. Läßt man die Leitvorstellungen theologischer und philosophischer Art einmal beiseite, die die Anwendung solcher Deutungsverfahren schon bei den Kirchenvätern selber in unterschiedlicher Weise gesteuert und so etwa bei Augustinus eine besondere Vorliebe für, bei Gregor dem Großen dagegen nachdrückliche Vorbehalte gegen den Erklärungswert weltlich-arithmetischen Fachwissens gezeitigt haben<sup>351</sup>, so lassen sich als praktischen Anlässe oder Anwendungsmöglichkeiten, die in der Tradition (und so nicht zuletzt auch von Gregor) genutzt wurden, die folgenden unterscheiden:

- a) Wenn für die auszulegende Zahl eine geeignet erscheinende Deutung nach dem einfachen Verfahren ‘secundum multitudinem partium’ nicht gefunden wurde. Bekanntestes Beispiel ist die Exegese der 153 Fische aus *Io* 21,11. Da an anderer Stelle der Bibel oder außerhalb der Bibel in Natur und Kosmos keine ‘res’ zur Verfügung standen, die mittels der gleichen Anzahl 153 ‘secundum multitudinem partium’ diesen Fischen als allegorisches Signifikat zugeordnet werden konnten, wurde in der Exegese statt dessen auf die arithmetische Eigenschaft der 153, ‘secundum formam dispositionis’ als ‘numerus trigonus’ durch Addition der Zahlen Eins bis Siebzehn bildbar zu sein – d.h. als gleichseitiges Dreieck mit einer Seitenlänge von 17 ‘unitates’ konstruierbar zu sein –, zurückgegriffen, um unter Berufung auf diese Eigenschaft einen geläufigen Sinn der Zahl Siebzehn, seinerseits abgeleitet aus der Zehnzahl des Gesetzes und der Siebenzahl der Gnadengaben des hl. Geistes, auf die 153 zu transferieren und

---

Selbstdeutungen mittelalterlicher Dichter berufen kann, sondern die von ihm angenommenen Aufbautechniken nur als stillschweigend praktizierte aus dem Aufbau der *Commedia* (und anderer mittelalterlicher Dichtungen) abzuleiten vermag, verdienen seine Arbeiten doch schon allein wegen ihrer auf große Stringenz angelegten und auch mögliche Einwände und Deutungsalternativen vielfach berücksichtigenden Argumentation eine sorgfältige Prüfung, die ihnen in der Danteforschung m.W. noch nicht zuteil geworden ist. Wenn allerdings der Verszahlenbau der *Commedia* tatsächlich gewissermaßen die Lösung jener gewaltigen und hochkomplex miteinander verschränkten Rechenaufgaben sein sollte, die HART darin gelöst erkennt, so hätte Dante (von anderen von HART anderweitig untersuchten Dichtern wie CHRÉTIEN, HARTMANN VON AUE oder dem Dichter des *Beowulf* ganz zu schweigen) über mathematische Fähigkeiten verfügen müssen, die nicht nur über diejenigen elementaren Kenntnisse, die ich selber mir auf diesem Gebiet notdürftig anzueignen versucht habe, ganz beträchtlich hinausgegangen wären. Eine etwas eingehendere historische Dokumentation, daß nicht nur einzelne der unterstellten und von HART u.a. bei BOETHIUS und LEONARDUS VON PISA belegten Operationen und Kenntnisse, sondern auch die komplexe Relationierung der verschiedenen Bereiche – etwa der euklidischen Geometrie und der boethianischen Medietätenlehre – in der von HART angenommenen Weise für Dante überhaupt erlernbar gewesen sein könnten, würde die Beurteilung der Haltbarkeit seiner Thesen jedenfalls erleichtern.

<sup>351</sup> Vgl. MEYER 1975, p.30ss., der diesen Gegensatz an der Auslegung der Sechszahl der Schöpfungstage bei AUGUSTINUS und GREGOR demonstriert.

die 153 Fische dementsprechend als Zeichen derer zu deuten, die sich dem Gesetz Gottes unterwerfen und durch seine Gnade erlöst werden<sup>352</sup>.

- b) Wenn der Bibeltext selber schon die zu deutende 'res' oder deren Zahl ausdrücklich in einem bestimmten Teilungsverhältnis thematisiert und sie dadurch in Summanden oder Divisoren zerlegt. Das ist nicht nur in manchen biblischen Zeit- und Maßangaben der Fall, sondern z.B. auch in der Erzählung von der Heilung der 'zehn' Aussätzigen, von denen sich 'neun' ohne Dank entfernten (*Lc* 17,12-17), oder in der Beschreibung der zwölf in vier Reihen zu je drei Steinen angeordneten Edelsteine im Brustschild des Hohepriesters. Sofern die Gesamtzahl, wie im Fall dieser Edelsteine, zugleich auch 'secundum multitudinem partium' (als Figur der Apostel Christi) gedeutet wurde, konnte die Anwendung der besonderen arithmetischen Operation dann auch dazu dienen, diese Auslegung durch den Aufweis besonderer arithmetischer Übereinstimmungen zwischen den gezählten 'res' und ihren Signifikaten zusätzlich zu motivieren, indem im genannten Fall die Apostel auch selber als  $4 \times 3$ , als in die vier Weltgegenden zur Ausbreitung des Glaubens an die Trinität entsandte, gedeutet wurden<sup>353</sup>.
- c) Wenn nicht nur im Hinblick auf die allegorische Deutung, sondern auch bereits für die Zwecke der Litteraldeutung Wert darauf gelegt wurde, aus den arithmetischen Eigenschaften der Zahl Aussagen über die sachlichen Eigenschaften der gezählten 'res' abzuleiten. So wurde z.B. die Sechszahl der Schöpfungstage aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der Summe ihrer möglichen Divisoren 1, 2 und 3 als 'numerus perfectus secundum partium aggregationem' eingestuft und dann in der göttlichen Wahl dieser Zahl ein Hinweis auf die 'Vollkommenheit' des göttlichen Schöpfungswerks gesehen, bei Augustinus zusätzlich auch ein Hinweis auf eine latente sachliche Einteilung der sechs Tage als  $1+2+3$  (gemäß der geometrischen Deutbarkeit der Zahl Sechs als 'numerus trigonus'), nämlich als ein Tag der Erschaffung des Lichts, zwei Tage der Erschaffung der 'fabrica mundi' und drei Tage der Erschaffung der Gestirne und körperlichen Lebewesen, gesehen<sup>354</sup>. Auch hierbei konnte die besondere arithmetische Operation dann bei der allegorischen Exegese dem Aufweis besonderer Übereinstimmungen, nämlich übereinstimmender Teilungsverhältnisse, zwischen Zeichen und Bezeichnetem dienen, wenn z.B. die in den Schöpfungstagen präfigurierten Weltalter als  $2+3+1$ , nämlich als zwei Alter 'ante legem', drei Alter 'sub lege' und ein Alter 'sub gratia', eingeteilt wurden<sup>355</sup>.
- d) Wenn es darum ging, gegebene Deutungen 'secundum multitudinem partium' oder gematrische Deutungen durch zusätzliche, erweiternde oder kontrastierende Auslegungen zu ergänzen, so z.B. in der Exegese der Zahl 666, die einerseits gematrisch als Namenszahl des Antichrist (und dann ebenfalls schon durch Auflösung in Sum-

<sup>352</sup> Vgl. MEYER/SUNTRUP 1987, Art. «153», col. 814-816

<sup>353</sup> Vgl. MEYER/SUNTRUP 1987, Art. «Zwölf», § A, col. 622s., § B.II, col. 625-627

<sup>354</sup> AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, IV, 2, CSEL 28, p.94-98, vgl. MEYER 1975, p.30s., MEYER/SUNTRUP 1987, Art. «Sechs», § B.I, col. 444-448, § C.I, col. 454-457

<sup>355</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate*, IV, iv, 7, CCSL 50, p.169-170; zur Parallelisierung der  $2+3+1$  Weltalter und der ebenso geordneten  $2+3+1$  Lebensalter des Menschen – aber ohne Bezug auf die arithmetische Deutung der Sechszahl als 'numerus perfectus' oder 'numerus trigonus' – siehe auch AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, I, xxiii-xxiv, PL 34,190-194.

manden, die den einzelnen Buchstabenwerten seines Namens entsprechen) gedeutet und andererseits ‘secundum multiplicationem’ als Vervielfachung der ihrerseits ‘secundum partium aggregationem’ gedeuteten Zahl Sechs u.a. auf die vom Antichrist prätendierte ‘Vollkommenheit’ bezogen wurde<sup>356</sup>, oder in der Exegese der zwölf Quellen von Elim, die Rupert von Deutz einerseits ‘secundum multitudinem partium’ auf die Ausgießung des Evangeliums durch die Apostel Christi und auf die von diesen figurierte ‘universitas doctorum ecclesiae’ bezieht, andererseits aber auch im Rückgriff auf die arithmetische Einstufung der Zwölf als ‘numerus superfluous secundum aggregationem partium’ für eine Auslegung ‘in malam partem’ beansprucht, nämlich als Hinweis auf die ‘doctores superflui’, die Häretiker und Schismatiker in der christlichen Kirche, deutet<sup>357</sup>.

Darüber hinaus lassen sich auch Auslegungen belegen, die schon ohne besondere Arithmetik einfache übereinstimmende Teilungsverhältnisse zwischen den auszulegenden ‘res’ und ihren angenommenen Signifikaten zur zusätzlichen Motivierung der Auslegung einsetzen, so z.B. in der Exegese der vier Paradiesflüsse als Figur der vier Kardinaltugenden: weil im Schöpfungsbericht nur die drei ersten Flüsse durch Zuordnung zu bestimmten Ländern geographisch besonders lokalisiert werden, der vierte hingegen, der Euphrat, nur mit dem Namen genannt wird, sieht Augustinus bei der Auslegung dieses Flusses eine besondere Entsprechung zur Tugend der Iustitia gegeben, da auch die ersten drei Kardinaltugenden (Prudentia, Fortitudo, Temperantia) nach platonischer Vorstellung den drei Seelenteilen Vernunft, Zornmut und Begierde mit Sitz in den Körperteilen Kopf, Brust und Bauch zugeordnet sind, während die Iustitia als höchste Kardinaltugend keinem einzelnen Seelen- oder Körperteil zugeordnet ist, sondern sich aus dem harmonischen Zusammenwirken der drei übrigen ‘virtutes’ ergibt<sup>358</sup>. Die Anwendung besonderer arithmetischer Operationen in Fällen wie den unter b) und c) genannten und ebenso die Abhebung auf solche einfachen Teilungsverhältnisse wurde also auch an sachlichen Eigenschaften der gezählten ‘res’ und/oder textlichen Eigenschaften ihrer biblischen Präsentation begründet und nicht etwa – oder zumindest nicht immer – ohne Ansehung solcher Eigenschaften allein auf beliebig ausgewählte arithmetischen Beschaffenheiten ihrer Zahl gestützt. Vom Standpunkt historisch-philologischer Wissenschaft sind solche Deutungen methodisch zwar ebenfalls noch nicht überzeugend, doch können sie zumindest die Richtung weisen, in der auch heute bei Applikationsversuchen die Motivierbarkeit

<sup>356</sup> Vgl. MEYER/SUNTRUP 1987, Art. «666», col. 843-845

<sup>357</sup> RUPERT VON DEUTZ, *De trinitate et operibus eius*, In *Exodum*, CCCM 22, p.694s., zit. MEYER/SUNTRUP 1987, col.629s., vgl. § B.III, col. 628

<sup>358</sup> AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, II, x, 13-14, PL 34,203-204, mit anderem Zuordnungsschema AMBROSIIUS, *De paradiso*, III, 12ss., CSEL 32/1, p.272ss., zur Auslegungsgeschichte siehe MÄHL 1969, GRIMM 1977, in der Danteforschung SINGLETON 1958, p.167ss.

entsprechender Deutungen am Text zu prüfen ist, sofern man jedenfalls nicht bereit ist, selbst dasjenige Maß an möglicher Gegenstandsadäquatheit und Textnähe noch zu unterschreiten, das auch die Kirchenväter ihrer Exegese zuweilen schon abverlangten. Bei Applikationsversuchen in der Forschung zu ‘symbolbestimmter Zahlenkomposition’ wurden besondere arithmetische Operationen jedoch ganz im Gegenteil vorwiegend als Verlegenheitslösungen vom Typ a) eingesetzt, um nämlich vermutete Bauzahlen, für die die patristisch-mittelalterliche Tradition keine geeignet erscheinende Deutung bereitstellt, und so insbesondere Umfangszahlen längerer Werke oder Abschnitte, für die die vorwiegend mit niedrigen Zahlen operierende Tradition überhaupt nichts mehr bietet, auf dem Umweg über ihre Divisoren oder Summanden oder gar Quersummen doch noch irgendwie mit vorgeblich in der Tradition begründeten Deutungen zu versehen<sup>359</sup>. In der Danteforschung hat zwar nicht als einziger, aber doch mit der größten Bedenkenlosigkeit und zugleich mit den hochgespanntesten Überzeugungen von der wissenschaftlichen ‘Systematik’ seines Vorgehens, M. Hardt dieses Verfahren zu seiner Standardmethode gemacht, da er in seinen Arbeiten praktisch jede Zahl, die er als Umfangszahl formal vorgegebener Abschnitte, als Umfangszahl hypothetisch konstruierter Abschnitte oder als Häufigkeitszahl bestimmter Wortverwendungen in der *Commedia* vorgefunden zu haben glaubt, jeweils mittels Teilung in Divisoren oder Summanden oder auch mittels Quersummenberechnung oder Ziffernvertauschung vollkommen beliebig – nämlich ohne Rücksicht auf in der Tradition möglicherweise bereits etablierte Teilungen der betreffenden Zahl, vor allem aber ohne Rücksicht auf die in Dantes Text oder Textabschnitt möglicherweise bereits vorgegebenen Teilungen der gezählten

---

<sup>359</sup> Da das Verfahren in der Forschungsliteratur nahezu omnipräsent ist, seien hier stattdessen zwei methodisch beachtenswerte Ausnahmen, und zwar jeweils aus der Hrabanusforschung, zitiert, in denen der Werkaufbau auf eine traditionelle Teilung seiner Umfangszahl zurückgeführt, und nicht einfach eine weder in der Tradition vorgegebene, noch in der Werkgliederung begründbare Teilung der Zahl als vom Autor intendiert ausgegeben wird. Für die 22 Bücher von *De universo*, die HRABANUS in der Summe ausdrücklich auf die Zahl der 22 Bücher des Alten Testaments bezieht, weist HAUBRICHS 1969, p.11 und p.131 plausibel nach, daß sie in der stofflichen Disposition als 5+8+9 einzuteilen sind (willkürlich dagegen seine nachträgliche Zusammenfassung dieser Bauzahlen als 13+9) und damit die traditionelle Einteilung der alttestamentlichen Bücher als 5 Bücher ‘leges’, 8 Bücher ‘prophetæ’ und 9 Bücher ‘hagiographi’ rekapitulieren. Nicht bei der stofflichen Disposition, sondern bei der formalen Komposition des *Liber de laudibus sanctae crucis* setzt dagegen TAEGER 1970 an: für die 28 Figurengedichte dieses Zyklus, deren Summe HRABANUS als einen um der Entsprechung zum Gegenstand willen gewählten ‘numerus perfectus’ erklärt, weist TAEGER nach, daß diese 28 Gedichte nach dem Kriterium ihrer Buchstabenanzahl pro Vers als Gruppen von 1, 2, 4, 7 und 14 Gedichte zu unterscheiden sind und somit die Gesamtzahl 28 in genau diejenigen möglichen Divisoren untergliedern, auf deren Summierbarkeit zu  $1+2+4+7+14=28$  sich die traditionelle arithmetische Einstufung der 28 als ‘numerus perfectus secundum partium aggregationem’ stützt. HAUBRICHS und TAEGER können bei diesen Deutungen jeweils von ausdrücklichen Deutungshinweisen des Autors ausgehen, gelangen jedoch im Ergebnis zu Befunden der Werkeinteilung, die selbst dann, wenn solche Deutungshinweise nicht gegeben wären, das vom Autor zugrundegelegte traditionelle Zahlenverständnis immer noch eindeutig indizieren würden.



Einheiten – in diejenigen Zahlen umrechnet, für die er sich eine ihm inhaltlich geeignet erscheinende ‘symbolische’ oder gematische Bedeutung als die von Dante intendierte vorzustellen vermag<sup>360</sup>.

<sup>360</sup> Ein seltener Ausnahmefall, in dem HARDT das der inhaltlichen Deutung der Zahl zugrundegelegte arithmetische Teilungsverhältnis doch einmal an einer Gegebenheit des Textes orientiert, ist seine Deutung der insgesamt 110 Belege für das Wort ‘uomo’, von denen er glaubt, daß ihre Zahl mit Absicht gewählt und mit Absicht in 99 Belege für den Singular (17 „om“, 22 „omo“, 54 „uom“, 6 „uomo“, nicht mitgezählt das fünfmalige Akrostichon VOM in *Pg* 12,25-63) und 11 Belege für den Plural („uomini“) unterteilt sei: „das sind 10 × 11 Belege. Oder in Worte übersetzt: der Mensch zwischen Gesetz (Dekalog) und Sünde“ (HARDT 1972, p.155). Nur besitzt solches Wörterzählen auf der Grundlage einer modernen Wortkonkordanz, das HARDT methodisch von MANDONNET geerbt zu haben scheint (vgl. GILSON 1939/56, p.266ss.), in der patristisch-mittelalterlichen Exegese keine Tradition. Ähnlich selten zeigt HARDT sich der Tatsache bewußt, daß die von ihm vorgenommene Teilung einer Zahl nur eine von mehreren rechnerisch möglichen Teilungen ist, so z.B. wenn er bei einer ‘Strecke’ von 288 Versen, die zwischen zwei Belegen für ‘grazia’ in *Pd* 12,42 bis 14,42 angelegt sei, genau drei Möglichkeiten anführt: „Diese [sc. Zahl 288] läßt zunächst einmal verschiedene symbolisch relevante Faktorisierungen zu, und zwar die folgenden: 2 × 144; 4 × 72; aber auch an die Zerlegung der Zahl in 2 × (12 × 12) kann gedacht werden“, von denen ihm dann die Auflösung 2 × 144 wegen der Verwendung der 144 in *Apc* 21,17 und wegen der Deutbarkeit der Zwei als ‘symbolischer Ausdruck des Verhältnisses Christus-Kirche’ als diejenige erscheint, an die Dante „gedacht, zumindest in erster Linie gedacht“ haben müsse (HARDT 1973, p.242); oder wenn er für den Umfang des *Purgatorio* (4755 Verse) genau zwei von ihm für diskutabel gehaltene Alternativen, nämlich (39 × 118) + 153 und (40 × 118) + 35, anführt und sich dann gegen die letztere entscheidet, weil sie ihm „im symbolischen Sinne wenig überzeugend bzw. schwer interpretierbar“ erscheint, während ihm die erstere keine Schwierigkeiten bereitet, weil er in ihr die 39 wegen ihrer (arabischen!) Ziffern 3 und 9 als ‘Zahl der Beatrice’, die 118 als gematrische Summe von DANTE ALIGHIERI und die 153 unter Hinweis auf die 153 Fische aus *Io* 21,11 als Zeichen für die ‘Schar der Erwählten’ überzeugend deuten zu können meint (HARDT 1985, p.163, p.166 n.31 und n.33, vgl. HARDT 1989/94, p.20s.). Aber auch in solchen seltenen Fällen, in denen HARDT andere Teilungsmöglichkeiten überhaupt anspricht, wählt er jeweils aus der Fülle der rechnerisch möglichen Teilungen nur zwei oder drei ihm ‘symbolisch relevant’ erscheinende aus und entscheidet dann die Frage, welche davon die intendierte sei, nach eigenem Gutdünken, während die in der Gliederung des je zur Deutung anstehenden Abschnitts möglicherweise realisierten Teilungen des Umfangs von ihm zur Entscheidung der Frage nicht herangezogen werden. Das ist umso unverständlicher, als wohl noch kein Interpret sich derart ausgiebig mit möglichen – oder von ihm für möglich gehaltenen – Gliederungen der *Commedia* beschäftigt hat: die ganze Suche nach episodisch begründbaren Abschnitten und deren arithmetischen ‘Mittelpunkten’, nach ‘Strecken’ zwischen solchen ‘Mittelpunkten’ und/oder irgendwelchen Wortverwendungen, nach symmetrischen oder sonstigen Unterteilungen solcher ‘Strecken’ und Fortsetzungen durch andere ‘Strecken’, all dies dient HARDT lediglich dazu, diejenigen Zahlen im Verszahlenbau der *Commedia* beizubringen, die er anschließend ohne weitere Ansehung des Aufbaus zum Zweck ‘symbolischer’ oder gematrischer Deutung nach Belieben mit nur noch rechnerisch möglichen Teilungen versieht. Allerdings wäre die Aussagekraft der von ihm angenommenen textlichen Gliederungen auch denkbar gering, da ein und derselbe Abschnitt wie z.B. die vermeintlich 643 Verse der Darstellung des Sonnenhimmels (gezählt von *Pd* 10,1 bis *Pd* 14,69) in seinem arithmetischen Mittelpunkt (*Pd* 12,35) von Dante durch einen thematischen Schwerpunkt besonders gewichtet und also 321+1+321 geteilt sein soll (HARDT 1973, p.121s.), zugleich aber auch „nichts anderes“ als 643=XMT bedeuten soll (p.122ss.) und also eigentlich auch ‘nichts anderes’ als 600+40+3 Verse sein dürfte, zugleich aber auch mit weiteren 643 Versen zwischen *Pd* 10,28 und *Pd* 14,96 ‘verklammert’ sein soll (ibid. p.124s.), zugleich aber auch zwischen *Pd* 11,31 und *Pd* 13,111 eine um *Pd* 12,73 zentrierte Strecke von 365 Versen mit den symmetrischen Teilungen 181+1+183, 140+1+140, 110+1+110, 105+1+105, 72+1+72 enthalten soll (ibid. p.53-61, vgl. HARDT 1988, p.87ss.), hierbei aber zugleich in den 181+1=182 Versen des linken Flügels ‘unbezweifelbar’ IESUS CHRISTUS bedeuten soll (1973, p.246) – und also doch eigentlich in

Mit der Möglichkeit, daß ein mittelalterlicher Autor eine Zahl in einem bestimmten Teilungsverhältnis oder auf andere Art in einer bestimmten Beziehung zu anderen Zahlen (zur Summe ihrer Divisoren, zum Produkt ihrer Summanden, zu nächsthöheren, nächstniedrigeren Zahlen o.ä.) beansprucht, ist allerdings grundsätzlich zu rechnen, und nicht zuletzt daraus resultiert die Schwierigkeit, bei einem gegebenen Werk oder Werkabschnitt die historisch überhaupt möglichen Zahlenokkurrenzen auch nur annähernd vollständig zu überschauen. Denn z.B. bei einer angenommenen Gruppe von zwölf Einheiten ist eben nicht ohne weiteres auszumachen, ob diese einfach nur als zwölf oder womöglich als  $3 \times 4$  oder  $6 + 6$  oder  $10 + 2$  oder in einem sonstigen Teilungsverhältnis aufgefaßt sind, und ob sie möglicherweise auch noch zu einer im werkinternen Kontext gegebenen dreizehnten Einheit ‘secundum modum porrectionis’ ( $12+1$ ) oder auch ‘secundum affinitatem compositionis’ zu ganzen Gruppen von sieben ( $3+4$ ), sechsenddreissig ( $6 \times 6$ ) oder zwanzig ( $10 \times 2$ ) Einheiten in Beziehung gesetzt sind. Das heißt aber gerade nicht, daß man als Interpret aus der Fülle der historisch in Frage kommenden arithmetischen Möglichkeiten – geschweige denn im Rekurs auf historisch nicht voraussetzbare Operationen – einfach nach Belieben auswählen dürfte. Sondern jene Deutungen in der exegetischen Tradition, die ihre arithmetischen Operationen an den Eigenschaften des auszulegenden Gegenstandes motivieren (b-c), weisen methodisch den Weg, wie auch heute allenfalls noch vorgegangen werden darf, daß man nämlich die Gruppierbarkeit der gezählten Einheiten – seien sie nun Einheiten der ‘littera’ oder ‘res significatae per litteram’ – eben durch eine Analyse ihrer potentiell signifikanten Eigenschaften daraufhin zu prüfen hat, welche der historisch in Frage kommenden Partitionen oder sonstigen Inbezugsetzungen der Autor tatsächlich vorgenommen hat und auch von seinem zahlenexegetisch kundigen Leser nachvollzogen haben wollte. Das läßt sich ebenso auch für Okkurrenzen von Zahlen wie z.B. 28 oder 153 fordern, obwohl deren arithmetische Auffassung in der exegetischen Tradition nicht besonders stark variierte: denn auch bei diesen Zahlen war die Variationsbreite immerhin groß genug, um für die 28 Zerlegungen wie  $4 \times 7$  (‘secundum multiplicationem’),  $1+2+4+7+14$  (‘secundum partium aggregationem’) und

---

$(9+5+18+20+18) + (3+8+17+9+18+19+20+18) = 182$  Verse gliederbar sein müßte – , zugleich aber auch die angeblich  $2 \times 144$  Verse von *Pd* 12,42 bis *Pd* 14,42 (ibd. p.242) und zusätzlich noch den Anfang einer von *Pd* 12,37 bis *Pd* 19,109 reichenden Strecke enthalten soll (ibd. p.127ss.): so viele Thesen HARDT über die Gliederung des einen Textabschnitts und über deren Sinn aufstellt, so viele verschiedene Texte hätte Dante, um diesen Thesen gerecht zu werden, verfassen müssen. Nur den einen, den er wirklich verfaßt hat, hätte er so nicht stehen lassen dürfen, zumal HARDT auch über die Leseranreden in *Pd* 10,1ss., die die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Verhältnis von Zodiak und Himmelsäquator und damit auf eine exegetisch relevante Okkurrenz der Zwölfzahl lenken wollen (s.o. Kap. 3. , p.65ss.), mit großer Bestimmtheit und in offensichtlicher Unkenntnis der Arbeit von FRECCERO 1968 befindet: „Mit keiner dieser (...) Leserapostrophen (...) weist der Dichter auf die Zahlen, Proportionen und Berechnungen hin, mit denen er fortlaufend arbeitet“ (1973, p.313).

1+2+3+4+5+6+7 ('secundum formam dispositionis'), oder für die 153 außer der Zerlegung in die Summanden Eins bis Siebzehn ('secundum formam dispositionis') auch die Zerlegung als  $3 \times 50 + 3$  zuzulassen. Nur dann also, wenn die Anwendung einer bestimmten arithmetischen Operation an den Eigenschaften der gezählten Einheiten im Text begründet werden kann, besteht, sofern nicht explizite Deutungshinweise vorliegen, überhaupt irgendeine Aussicht, inhaltliche Deutungen dieser Zahl, die diese arithmetische Operation voraussetzen, als vom Autor intendierte erweisen zu können. Sofern der Nachweis tatsächlich gelingt und sich ein in der Tradition bereits vorgegebenes Teilungsverhältnis der betreffenden Zahl als im Text beansprucht erkennen läßt, könnte der Befund dann ähnlich wie die Beanspruchung exegetisch vorgegebener Komplexe biblischer Parallelstellen oder -themen<sup>361</sup> zugleich ein Indiz liefern für die Eingrenzung derjenigen exegetischen Tradition, der sich der Autor in der Auffassung dieser Zahl und ihrer biblischen oder sonstigen Signifikate anschließt, wobei im Glücksfall, sofern es sich um ein besonders signifikantes Teilungsverhältnis handelt und weitere tragfähige Indizien hinzukommen, vielleicht auch die Zuordnung zu einer bestimmten exegetischen Quelle möglich ist. Gelingt der Nachweis dagegen nicht, d.h. läßt sich die Anwendung einer historisch in Frage kommenden arithmetischen Operation an den Beschaffenheiten der gezählten Einheiten im Text nicht zuverlässig begründen, so läßt sich daraus allein zwar noch nicht zwingend ableiten, daß der Autor die betreffende Operation und die mit ihrer Hilfe erzielbaren inhaltlichen Deutungen nicht vielleicht doch intendiert haben könnte. Nur sollten derartige Deutungen, sofern man sie überhaupt noch als vortragenswert ansieht, sich dann grundsätzlich als das, was sie sind, nämlich als am Text nicht mehr begründbare Vermutungen, ausdrücklich zu erkennen geben.

Als ein besonderes Problem aus dem Problemkreis der Selektion ist zuletzt noch einmal das Problem der Abschnittswahl, d.h. der Wahl geeigneter Textabschnitte, anzusprechen, eine Schwierigkeit, die sich generell, insbesondere bei umfangreichen Werken stellt, in der *Commedia* jedoch noch zusätzlich kompliziert wird durch das nicht durchgehend kongruente Verhältnis zwischen der formalen Einteilung einerseits, die das Gedicht in drei Cantiche mit insgesamt  $34+33+33 = 100$  Gesängen gliedert, und der episodischen Gliederung andererseits, die besonders durch die Sequenz der vom Jenseitsbesucher besichtigten Jenseitsbezirke und -unterbezirke vorstrukturiert ist. Während die formalen Grenzen der Cantiche und ihrer Gesänge eindeutig vorgegeben sind und aufgrund der Qualität der Textüberlieferung auch keine textkritischen Zweifelsfälle bieten, sind die episodischen Grenzen, wo sie nicht mit den formalen Einschnitten zusammenfallen, aufgrund von überleitenden Passagen oft

---

<sup>361</sup> Siehe oben Kap. 4., p.130.

nicht vergleichbar eindeutig bestimmbar, was dann Deutungen des Verszahlenbaus, die die Versumfänge episodisch begründeter Abschnitte einbeziehen wollen, zusätzliche Unsicherheiten beschert<sup>362</sup>. Doch auch auf der Ebene der

---

<sup>362</sup> Das gilt besonders für HARDT 1973, Kap. III ('Zum Aufbau der Divina Commedia'), der die seinen Deutungen des Verszahlenbaus zugrundegelegte episodische Gliederung nicht zunächst unter Absehung von allen Vermutungen über die 'zahlensymbolischen' Absichten des Verszahlenbaus erarbeitet, sondern derartige Vermutungen nach dem Münchhausenprinzip auch bereits als Argumente für die Entscheidung der episodischen Einschnitte einsetzt. Sieht man einmal ab von den daran geknüpften Deutungen, dann lassen sich von den von HARDT 1973, p.112-148 behandelten und p.112 tabellarisch dargestellten episodischen Umfängen des *Paradiso* als zwingend nur die im Text jeweils eindeutig markierten Begrenzungen der Episoden des Venushimmels (*Pd* 8-9), des Saturnhimmels (*Pd* 21,1-22,99) und des Empyreums (*Pd* 30-33) betrachten. Nur mit sprachlichen oder inhaltlichen Mißverständnissen erklärbar ist dagegen die Ansicht HARDTS, daß man für den Einschnitt zwischen den Episoden des Sonnen- und Marshimmels in *Pd* 14 die Möglichkeiten vv.66/67 [sic!], 69/70 [sic!!] und 81/82 in Betracht ziehen und von diesen angeblichen Möglichkeiten dann 69/70 wegen der damit erzielbaren Zahlenresultate als den von Dante intendierten Einschnitt erkennen könne (p.121ss.). Da die drei Terzinen *Pd* 14,67-75 eindeutig noch eine Vision im Sonnenhimmel beschreiben (was auch DAMON 1967, p.29 erkennt), nämlich die Erscheinung einer dritten Gruppe von Lichtseelen, die als dritter Kreis die konzentrisch ineinander kreisenden ersten beiden Gruppen der Weisheitslehrer umschließen, kommt weder der von HARDT gewählte Einschnitt 69/70 noch der von ihm erwogene Einschnitt 66/67 als Grenze zwischen Sonnen- und Marsepisode in Betracht. Streiten könnte man allenfalls, ob auch die beiden folgenden Terzinen (76-81), die die durch diese Lichterscheinung bewirkte Überwältigung der Sehkraft des Jenseitsbesuchers und seine den Aufstieg zum nächsten Himmel einleitende Überwältigung durch den Anblick Beatrices zum Thema haben, noch als Schluß der Sonnenepisode (gemäß der von HARDT verworfenen Gliederung 81/82), oder aber schon als Einleitung der Marsepisode (also 75/76) zu bewerten sind, oder ob der Einschnitt vielleicht auch zwischen diesen beiden Überleitungsterzinen anzusetzen ist (also 78/79, wie RHEINFELDER 1955, p.40 meint, während SCHNAPP 1986, p.72ss. sogar *Pd* 14,95 nicht zwar als Beginn der Marsepisode, aber als Beginn eines seines Erachtens symmetrisch geteilten Abschnitts von 270+270 Versen zwischen der ersten und der letzten Erwähnung 18,51 des Marskreuzes ansieht). Durch die Unmöglichkeit des von HARDT vorgenommenen Einschnitts erledigen sich jedenfalls einschließend der damit verknüpften Deutungen die beiden Grundannahmen HARDTS, daß der episodische Umfang für den Sonnenhimmel 643 Verse und für den Marshimmel 571 Verse betrage. Die übrigen von HARDT gesetzten Episodengrenzen im *Paradiso* scheinen dann jeweils zwar möglich, aber doch nicht unbedingt schon sicher genug, um darauf weitreichende Deutungen des jeweils sich ergebenden Umfangs zu stützen: Beginn der Mondepisode *Pd* 1,1, obwohl die Ankunft im Mondhimmel erst *Pd* 2,18ss. geschildert wird; Ende der Mondepisode *Pd* 5,84/85, obwohl auch 5,87/88 möglich wäre; Ende der Marsepisode *Pd* 18,57, obwohl der Überleitungsteil bereits 18,52 beginnt (weshalb auch RHEINFELDER 1955, p.40 die Begrenzung 14,79 bis 18,51 und RAFFA 1992, p.133 n.30 im Anschluß an MUSA die Begrenzung 14,85 [sic!] bis 18,51 annimmt); Ende der Fixstern-Episode *Pd* 27,99 oder von HARDT erwogen, aber verworfen 27,96, obwohl auch bereits 27,87 möglich erscheint. Die von HARDT 1973, p.148ss. und p.176ss. vorgenommenen episodischen Begrenzungen im *Purgatorio* und im *Inferno* (wo HARDT die 3+10+4 Unterbezirke des siebten, achten und neunten Kreises nicht einbezieht) habe ich nicht mehr durchgängig geprüft, weise aber speziell für das *Inferno* darauf hin, daß *If* 7,1-15 mit der Schilderung Plutos, der Wächtergestalt im Eingang des 4. Höllenkreises, wohl kaum der vorhergehenden Schilderung des 3. Kreises als „Übergang“ zugezählt werden kann (vgl. die Tabellen von HARDT 1973, p.177 und p.178, sowie p.183-185) und das Ende der Episode nicht zwingend in *If* 7,105, sondern eher vor Beginn des Überleitungsteils in *If* 7,100 anzusetzen ist; daß der Schluß der Episode des 7. Kreises schwerlich in *If* 8,66 (sondern 8,63 oder höchstens, unter Mißachtung der Terziniengrenze, 8,64) anzusetzen ist; und daß die Annahme einer Episodengrenze in *If* 12,45/46, nämlich innerhalb der Rede Vergils *If* 12,31-48, unmöglich erscheint (Tabellen p.177s.).

‘significata per litteram’ erwachsen aus dieser Zwiespältigkeit von formaler und episodischer Werkgliederung Schwierigkeiten, wenn man nämlich Ordnungs- und Zahlenverhältnisse nicht nur im inhaltlichen Gesamtaufbau der *Commedia* oder der einzelnen *Cantica*, also im inhaltlichen Makroaufbau des Textes, sondern auch und zuerst im inhaltlichen Aufbau einzelner Gesänge oder mehrere Gesänge umfassender Episoden untersuchen will. Denn bei der Deutung dieses inhaltlichen Mikroaufbaus kommt es dann zwar nicht mehr darauf an, Umfänge auf den Vers genau zu bestimmen. Doch stellt sich bei der Wahl des zu untersuchenden Abschnitts doch immer noch die Frage, wie diese sich am besten an den formalen und/oder episodischen Grenzen orientiert.

Der inhaltliche Aufbau der einzelnen Gesänge und/oder Episoden wird im Dantekommentar, aber auch in der übrigen Danteforschung, herkömmlicherweise recht nachlässig behandelt. Denn obwohl man nicht verkennt, daß Dante – bzw. der Fiktion nach: die göttliche Vorsehung – mittels der Hierarchie der Jenseitsbezirke den Gesamtverlauf des erzählten Geschehens (den inhaltlichen Makroaufbau der Erzählung) in jeder *Cantica* auf vorgegebene und teilweise in Quellen eruierbare Ordnungsprinzipien festgelegt hat, nimmt man doch üblicherweise nicht an, daß ebenso auch schon der inhaltliche Aufbau der einzelnen Episode oder des einzelnen Gesangs gestaltet sein könnte. Dort begnügen die Kommentatoren sich vielmehr zumeist mit kurzen Gliederungsübersichten und allenfalls noch – in moderner Zeit – mit kunstsinnigen Bemerkungen zum stilistischen und atmosphärischen Gesamteindruck des jeweiligen Abschnitts und zu Auffälligkeiten seiner präludierenden, variierenden, divagierenden und steigernden Erzählführung, und d.h. mit Beobachtungen, die im glücklichsten Fall, so weit sie nicht überhaupt nur auf rein subjektiven Impressionen beruhen, eigentlich nur diejenige Wirkung beschreiben können, die auf eine weitgehend passive Rezeptionshaltung berechnet ist. Eine solche Einstellung zum Aufbau kennzeichnet in erster Linie die Stellenkommentare und Erzeugnisse aus dem Bereich der *Lectura Dantis*, in weiten Teilen aber auch die übrige Danteliteratur, in der dann einzelne Stellen oder Episodenteile – insbesondere Darstellungen einzelner als historisch oder menschlich besonders interessant empfundener Personen – zur isolierten Behandlung vorgenommen werden, ohne daß üblicherweise die Frage, ob die behandelte Passage nicht zuerst im Gesamtaufbau des jeweiligen Gesangs bzw. der jeweiligen Episode analysiert werden müßte, überhaupt gestellt wird, und zwar in der Regel auch dann nicht, wenn im Rahmen allegorischer Deutungsversuche die betreffende Passage vor dem Hintergrund angenommener biblischer, antiker oder sonstiger Subthemen interpretiert oder für die Aufdeckung übergreifender Ordnungsphänomene im Makroaufbau beansprucht wird. Allegorische Deutungsversuche dieser Art, ebenso aber auch Erzeugnisse der litteralen Kommentartradition und dort nicht zuletzt die großen Dante-Enzyklopädien,

die durch ihre alphabetische Verzettlung des Textes dessen Atomisierung noch auf die Spitze treiben, sollten deshalb stets nur mit dem Vorbehalt des Verdachts konsultiert werden, daß sie eine für das Verständnis der betreffenden Textstelle möglicherweise entscheidende Dimension unzureichend beachten und deshalb in ihren sprachlichen, geschichtlichen und sonstigen Erläuterungen, wenn nicht sogar in ihren textkritischen Entscheidungen, für Irrtümer anfälliger sein könnten, als man es gemeinhin in Rechnung zu stellen gewohnt ist.

Für die Untersuchung des inhaltlichen Aufbaus der einzelnen Gesänge oder Episoden bieten sich verschiedene Möglichkeiten an: **1)** episodisch begründete Abschnitte zu untersuchen, die den Durchgang durch einen einzelnen Bezirk oder Unterbezirk der jenseitigen Welt behandeln und dann in ihren Grenzen zwar nicht immer sofort eindeutig bestimmbar sind, aber für eine Untersuchung des inhaltlichen Aufbaus auch nicht im vorhinein präzise abgegrenzt werden müssen, sondern unter Einbeziehung eventuell überleitender Passagen untersucht werden können; **2)** ausschließlich von den formalen Grenzen der einzelnen Gesänge auszugehen und also gegebenenfalls nur einen Teil einer Episode oder auch die durch einen einzelnen Gesang zusammengefügte Teile verschiedener Episoden zu untersuchen; **3)** sowohl formale wie auch episodische Grenzen zu berücksichtigen, wobei sich dann, sofern diese nicht deckungsgleich sind, wieder zwei verschiedene Möglichkeiten ergeben, nämlich in den Fällen, in denen eine Episode den Umfang eines oder mehrerer Gesänge überschreitet, entweder **3.a)** alle betroffenen Gesänge in ihrer Gesamtheit – und d.h. auch: all das, was im ersten und/oder letzten dieser Gesänge noch nicht bzw. nicht mehr zu der betreffenden Episode gehört – zu untersuchen, oder aber **3.b)** den Abschnitt so zu wählen, daß er von einem sowohl formal als auch episodisch begründeten Anfang bis zum nächsten sowohl formal als auch episodisch begründeten Ende reicht und dann gegebenenfalls auch eine Gruppe von mehreren Gesängen mit mehreren Episoden – diese dann jedoch jeweils vollständig – umfaßt. Als letzte Möglichkeit bliebe noch, **4)** selbst die Einheit des einzelnen Gesangs noch zu unterschreiten und also etwa den Aufbau einer einzelnen Apostrophe des Erzählers, einer einzelnen Rede einer handelnden Person oder Ähnliches zur isolierten Untersuchung vorzunehmen.

Das in Kapitel 3. angeführte Beispiel der Weisheitslehrer im Sonnenhimmel zeigt – bei aller bestehen gebliebenen Klärungsbedürftigkeit –, daß auch bereits eine erste Entscheidung für Möglichkeit Nr. 4 gewisse Anfangsbeobachtungen gestatten kann. Denn um in derjenigen Rede im 10. *Paradiso*-Gesang, in der Thomas von Aquin sich selber und die übrigen elf Lichtseelen seiner Gruppe dem Jenseitsbesucher vorstellt (*Pd* 10,82-138), anhand der Disposition der zwölf Personen eine Bezugnahme auf die biblischen Apostelkataloge zu vermuten, genügt außer der Wahrnehmung der Zwölfzahl bereits die zu-

sätzliche Beobachtung, daß Siger von Brabant als zwölfter aufgrund seiner problematischen Orthodoxie eine nicht nur zahlhaft gleiche, sondern auch sachlich zumindest entfernt vergleichbare Position einnimmt wie Judas in den Apostelkatalogen. Um diese Vermutung nicht nur als bloße Vermutung, sondern – etwas stärker schon – als Verdacht begründen zu können, ist jedoch mindestens die Einbeziehung derjenigen Rede im 12. Gesang vonnöten, in der Bonaventura im Anschluß an seinen Panegyrikus auf Dominikus (*Pd* 12,31ss.) die zweite Gruppe der Weisheitslehrer mit Joachim von Fiore in der judastypischen oder zumindest judasverdächtigen Position des zwölften vorstellt (*Pd* 12,127ss.). Auch das Parallelthema der zwölf Stämme wäre aufgrund der Präsenz Salomons wenigstens vermutungsweise so schon erkennbar, und ebenso weitere Bezugsthemen, die etwa durch den Phiala-Vergleich oder durch den Pflanzenvergleich bereits in der Rede von Thomas nahegelegt werden. Nicht wahrnehmbar wäre dann jedoch z.B. das im Eingang des 10. Gesangs signalisierte Bezugsthema der zwölf Tierkreiszeichen, so daß mindestens gemäß der Möglichkeit Nr. 2 der 10. Gesang vollständig oder eigentlich der 10. und der 12. Gesang jeweils vollständig, letztlich aber – gemäß der Möglichkeit Nr. 1 – die gesamte Darstellung des Sonnenhimmels (*Pd* 10,1 bis mindestens *Pd* 14,75) zu untersuchen wäre. Denn bei einer wirklich gründlichen Untersuchung der Gruppierbarkeit und sonstigen Zahlenbezogenheit dieser zwei mal zwölf Weisheitslehrer könnte schließlich nicht einfach außer Betracht gelassen werden, daß diese zu Beginn des 13. Gesangs im Rahmen einer Vergleichen mit Sternkonstellationen auch als 15+7+2 gruppiert werden, und daß – wie im 14. Gesang beschrieben wird –, jeder von ihnen drei mal einen Lobpreis der Trinität anstimmt, also  $24 \times 3 = 72$  mal das Lob der Trinität erklingt. Und da der episodische Einschnitt zwischen der Sonnen- und der Mars-Episode in *Pd* 14 nicht ganz eindeutig bestimmbar erscheint, läge es in diesem Fall wohl nahe, gemäß der Möglichkeit 4.a) den Gesamtaufbau der fünf Gesänge *Pd* 10-14, unter Einschluß des Beginns der Mars-Episode, zu untersuchen, falls man nicht sogar, um eine isolierte Behandlung dieses Episodenbeginns zu vermeiden, so weit gehen will, gemäß der Möglichkeit 4.b) die elf Gesänge *Pd* 10-20, d.h. den Gesamtumfang der Sonnen-, der Mars- und der Jupiterepisode, auszuwählen, da erst mit dem Schluß der Jupiterepisode wieder ein Episodenschluß mit dem formalen Schluß eines Gesangs zusammenfällt.

Es versteht sich, daß auch die Untersuchung solcher Textabschnitte – deren vorläufige Begrenzung in anderen Fällen teils leichter, teils auch schwerer fallen kann –, im Ergebnis wieder darauf hinauslaufen müßte, den Gesamtaufbau der einzelnen *Cantica* und damit zuletzt der ganzen *Commedia* zu erschließen oder zumindest Bausteine zu dessen Erschließung beizutragen, nämlich mithilfe solcher Einzeluntersuchungen verwertbare Erkenntnisse darüber zu erarbeiten, ob und wo Dante innerhalb der *Commedia* tatsächlich entscheidende Einschnitte des Aufbaus gesetzt hat, ferner verwertbare Quellenbefun-

de darüber beizubringen, welche biblischen Themen und exegetisch begründeten Themenkomplexe er als Subthemen für den Aufbau der einzelnen Abschnitte eingesetzt hat. Dabei sind, wohlgemerkt, nicht nur speziell Zahlenvorgaben der Bibel von Interesse, sondern alle biblischen oder sonstigen Subthemen, die dadurch, daß sich die 'significata per litteram' von Dantes Text rekurrent auf sie beziehen, außer dem allegorischen Sinn des Textes zugleich auch dessen inhaltlichen Aufbau konstituieren. Wenn hinreichende Erkenntnisse – oder auch auf hinreichender Prüfung beruhende negative Befunde – zu den möglichen Bauabschnitten vorliegen, wird sich auch beurteilen lassen, ob Aufbautechniken wie in der Darstellung des Sonnenhimmels in der *Commedia* häufiger oder sogar regelmäßig angewandt wurden. Beurteilen oder besser beurteilen können wird man dann auch, was es mit den in der Forschung bereits häufiger behandelten Ordnungs- und Zahlenphänomenen im inhaltlichen Makroaufbau der *Commedia* bzw. der einzelnen Cantiche auf sich hat, da Rekurrenzen und Korrespondenzen einzelner Motive auch dort sicherer zu verstehen sein werden, wenn zunächst deren Sinn und Funktion im unmittelbaren Kontext mit geeigneten Methoden untersucht wurde. Im übrigen ist nicht auszuschließen, daß Dante bei wiederholter Verwendung biblischer Subthemen, die – wie im Fall der Apostel – auch auf der Ebene des Litteralsinns als wörtliche behandelte Themen wiederkehren können, absichtsvolle Beziehungen auch zwischen verschiedenen Partien der *Commedia* hergestellt hat, so daß die quellenkritische Erschließung des inhaltlichen Mikroaufbaus auch insofern dem Verständnis des Makroaufbaus zuarbeiten kann.







## Anhang A: Abkürzungsverzeichnis

*	Kennzeichnet Sammelbände mit Aufsätzen verschiedener Autoren	Gal	Vulgata, Epistula Pauli ad Galatos
◻	Kennzeichnet Ausgaben oder Stellenkommentare der <i>Commedia Dantes</i>	GD	Giornale dantesco
▪	Kennzeichnet Ausgaben oder Stellenkommentare der übrigen Werke Dantes	GL	Heinrich Keil et al. [ed.], <i>Grammatici latini</i> . Leipzig: Teubner, 1857-1880, 7 vol.
Act	Vulgata, Liber Actuum Apostolorum	GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin, 1897ss.)
Apc	Vulgata, Apocalypsis Iohannis	Gn	Vulgata, Liber Genesis
AT	Altes Testament	GRLM	Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters. In Zusammenarbeit mit Jean Frappier [et al.] herausgegeben von Hans Robert Jauß und Erich Köhler, Heidelberg: Winter, 1968ss.
Bar	Vulgata, Liber Baruch	GSLI	Giornale storico della letteratura italiana
BAR	Biblioteca dell'«Archivum Romanicum»	Hbr	Vulgata, Epistula Pauli ad Hebraeos
BASD	ESPOSITO 1990, siehe Anhang D	Iac	Vulgata, Epistula Iacobi
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout, 1953ss.)	Idc	Vulgata, Liber Iudicum
CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Medievals	Idt	Vulgata, Liber Iudith
I-II Cor	Vulgata, Epistulae Pauli ad Corinthios	Ier	Vulgata, Hieremias propheta
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (1866ss.)	If	Dante, Inferno
Ct	Vulgata, Canticum Canticorum	Io	Vulgata, Evangelium secundum Iohannem
Cv	Dante, Convivio	I-II Io	Vulgata, Epistulae Iohannis
DDJb	Deutsches Dante-Jahrbuch	Iob	Vulgata, Liber Iob
Dn	Vulgata, Daniel propheta	Ios	Vulgata, Liber Iosue
DSt	Dante Studies	Is	Vulgata, Isaías propheta
Dt	Vulgata, Liber Deuteronomii	i.S.v.	‘im Sinne von’
Dve	Dante, De vulgari eloquentia	Iud	Vulgata, Epistula Iudae
EAM	Enciclopedia dell’arte medievale, Direttore Angiola Maria Romanini, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991ss.	Lc	Vulgata, Evangelium secundum Lucam
EccI	Vulgata, Liber Ecclesiastes	LCI	Engelbert Kirschbaum, Lexikon der christlichen Ikonographie, Rom/Freiburg/Basel/Wien, 1968-76, 8 vol.
ED	Enciclopedia dantesca, Direttore Umberto Bosco, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-78, 5 vol.	LD	Lectura Dantis [A Forum for Dante Research and Interpretation, Charlottesville: University of Virginia]
Ep	Dante, Epistolae	*LDN	*Lectura Dantis Newberryana [Evanston (Ill.): Northwestern U.P.]
Ex	Vulgata, Liber Exodus		
Ez	Vulgata, Hiezechiel propheta		
Etym.	Isidor, Etymologiae		
FMSt	Frühmittelalterliche Studien		

*LDV	*Lectura Dantis Virginiana [Supplement zu LD]	Ps	Vulgata, Liber Psalmorum iuxta Septuaginta emendatus
Lm	Vulgata, Lamentationes Hieremiae	I-II Pt	Vulgata, Epistulae Petri
Lv	Vulgata, Liber Levitici	Qu	Dante, Questio de aqua et terra
Mc	Vulgata, Evangelium secundum Marcum	RDK	Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Herausgege- ben von Otto Schmidt, Stuttgart: Metzler, 1937ss.
MGH	Monumenta Germaniae Histori- ca	RE	Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissen- schaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa et al. (1894-1972)
MLN	Modern Language Notes	I-II Rg	Vulgata, Liber Samuhelis id est Regum primus et secundus
MMS	Münstersche Mittelalter-Schrif- ten	III-IV Rg	Vulgata, Liber Malachim id est Regum tertius et quartus
Mn	Dante, De monarchia	Rm	Vulgata, Epistula Pauli ad Ro- manos
m.n.v.	'mir nicht verfügbar'	RF	Romanische Forschungen
Mt	Vulgata, Evangelium secundum Mattheum	Rt	Vulgata, Liber Ruth
Nm	Vulgata, Liber Numerorum	Sap	Vulgata, Liber Sapientiae
NT	Neues Testament	SD	Studi danteschi
Os	Vulgata, Osee Propheta	Sir	Vulgata, Liber Iesu filii Sirach
I-II Par	Vulgata, Libri Paralipomena	I-II Th	Vulgata, Epistulae Pauli ad Thessalonicenses
Pd	Dante, Paradiso	I-II Tim	Vulgata, Epistulae Pauli ad Ti- motheum
Pg	Dante, Purgatorio	Tit	Vulgata, Epistula Pauli ad Titum
PG	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series graeca (1857ss.)	Vn	Dante, Vita Nuova
PL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series latina (1844ss.)	Za	Vulgata, Zaccharias propheta
PLS	PL, Supplementum (1958ss.)	ZRPh	Zeitschrift für romanische Philo- logie
PMLA	Publications of the Modern Lan- guage Association		
Prv	Vulgata, Liber Proverbiorum		

## **Anhang B: Quellen**

Ausgaben aus den großen Quelleneditionen CCCM, CCSL, CSEL, MGH und PL sind jeweils nur mit Kurzangaben aufgeführt. Bei sonstigen Ausgaben, soweit sie hier nur mit dem Namen des Herausgebers und dem Erscheinungsjahr erscheinen, ist der vollständige Titel in Anhang D aufzufinden.

- ADSO DERVENSIS, *De ortu et tempore Antichristi*. Ed. Daniël VERHELST, CCCM 95 (1976), p.20-30
- AILERAN, *Interpretatio mystica progenitorum Christi*. PL 80,327-342
- ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, ed. Auguste BORGNET, Paris: Vivès, 1890-99, 38 vol.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum capitula I-XIV, ad fidem autographi edidit Bernardus Schmidt*, Münster: Aschendorff, 1987 (= *Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Magni Coloniense Wilhelmo Kübel praeside*, t.XXI/1)
- ALEXANDER DE VILLA DEI, *Carmen de algorismo*. Ed. HALLIWELL 1841, p.73-83
- ALEXANDER MINORITA, *Expositio in Apocalypsim*. Ed. Alois WACHTEL, Weimar: Böhlau, 1955 (= *MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, I)
- Algorisme* ['Ceste senefiance est apelée algorisme'], ed. Victor MORTET, *Le plus ancien traité français d'algorisme*, in: *Bibliotheca mathematica*, 3. Folge, 9. Band, 1. Heft (1908), p.55-62
- ALKUIN, *Comentariorum in apocalypsin libri quinque*. PL 100,1085-1156
- ALKUIN, *Epistola* 309 (Ad Gundradam de animae ratione). Ed. Ernst DÜMLER, *MGH Epistolae* II (1895), p.473-478
- ALKUIN, *Liber generationis Jesu Christi*. PL 100,725-734
- AMBROSIUS AUTPERTUS, *Expositionis in Apocalypsin libri X*. Ed. Robert WEBER, CCCM 27 (1975)
- AMBROSIUS VON MAILAND, *De paradiso*. Ed. Karl SCHENKL, CSEL 32/1 (1897), p.265-336
- AMBROSIUS VON MAILAND, *De patriarchis*. Ed. Karl SCHENKL, CSEL 32/2 (1897), p.123-160
- AMBROSIUS VON MAILAND, *Expositio evangelii secundum Lucam*. Ed. Marcus ADRIAEN / Paolo Angelo BALLERINI, CCSL 14 (1957)
- ANDREAS VON MARCHIENNES, *Historia regum francorum*. Ed. Georg WAITZ, *MGH Scriptores* XXVI (1882), p.204-215
- ANGELOMUS VON LUXEUIL, *Commentarius in Genesin*. PL 115, 107-244
- ANGELOMUS VON LUXEUIL, *Enarrationes in libros Regum*. PL 115,243-512
- PS.-ANSELM VON LAON, *Enarrationes in Apocalypsin*. PL 162,1499-1586
- Argorisme* ['Li dui clerc qui ont translaté'], ed. E. G. R. WATERS, *A Thirteenth Century Algorism in French Verse*, in: *Isis* 11 (1928), p.45-84
- ARTEMIDOR VON EPHEBUS, *Traumkunst* [Ὀνειροκριτικά]. Übersetzung von Friedrich S. Kraus, neubearbeitet und mit einem Nachwort sowie Anmerkungen versehen von Gerhard Löwe, Einleitung von Fritz Jürß, Leipzig: Reclam, 1991 (= *Reclam-Bibliothek*, 1409)
- AUGUSTINUS, *Confessiones*. Ed. Pius KNÖLL, CSEL (1869); Übs. Joseph BERNHART, *Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch*, Frankfurt a.M.: Insel, 1989 (= *insel taschenbuch*, 1002)
- AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum*. Ed. Josef ZYCHA, CSEL 25/1 (1891), p.249-797
- AUGUSTINUS, *De consensu evangelistarum libri quatuor*. Ed. Franz WEHRICH, CSEL 43 (1904)
- AUGUSTINUS, *De doctrina christiana libri IV*. Ed. Josef MARTIN, CCSL 32 (1962), p.1-167

- AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Ed. Josef ZYCHA, CSEL 28 (1894), p.3-435
- AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*. PL 34,173-220
- AUGUSTINUS, *De gratia Christi et de peccato originali*. Ed. Carl F. URBA / Josef ZYCHA, CSEL 42 (1902), p.125-206
- AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia*. Ed. Carl F. URBA / Josef ZYCHA, CSEL 42 (1902), p.211-319
- AUGUSTINUS, *De trinitate libri XV*. Ed. William John MOUNTAIN / François GLORIE, CCSL 50 (1968)
- AUGUSTINUS, *De vera religione*. Ed. Klaus-Detlef DAUER, CCSL 32 (1962), p.187-260
- AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*. Ed. Éloi DEKKERS / Jean FRAIPONT, CCSL 38-40 (1956)
- AUGUSTINUS, *Tractatus in Iohannis evangelium*. Ed. Radbod WILLEMS, CCSL 36 (1954)
- BEATUS VON LIÉBANA, *Commentarius in Apocalypsin*:  
 — Ed. Eugenio ROMERO-POSE, *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, Roma: Officina Polygraphica, 1985, 2 vol.  
 — Ed. Henry A. SANDERS, *Beati In Apocalypsin libri duodecim*, Roma: American Academy in Rome, 1930 (= *Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, 7)  
 — Ms. G: *Sancti Beati a Liebana in Apocalypsin Codex Gerundensis. Totius codicis similitudo prelo expressa*, vol. I, Lausanne: Urs Graf-Verlag, 1962, vol. II: *Prolegominis auxerunt Jaime Marqués Casanovas, Cesar E. Dubler, Wilhelm Neuss*, ibd. 1962  
 — Ms. M: *A Spanish Apocalypse. The Morgan Beatu Manuscript. Introduction and Commentaries by John Williams. Codicological Analysis by Barbara A. Shailor*, New York: George Braziller / Pierpont Morgan Library, 1991
- BEDA VENERABILIS, *De schematibus et tropis*. Ed. Calvin B. KENDALL, CCSL 123a (1975), p.142-171
- BEDA VENERABILIS, *De tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum libri III*. Ed. David HURST, CCSL 119a (1975), p.5-139
- BEDA VENERABILIS, *De temporum ratione libri*. Ed. Charles W. JONES, CCSL 123b (1975)
- BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*. PL 93,129-206
- BEDA VENERABILIS, *In Lucae evangelium expositio*. Ed. David HURST, CCSL 120 (1960), p.1-425
- BEDA VENERABILIS, *In Marci evangelium expositio*. Ed. David HURST, CCSL 120 (1960), p.427-648
- BEDA VENERABILIS, *In primam partem Samuhelis libri III*. Ed. David HURST, CCSL 119 (1962), p.1-287
- BEDA VENERABILIS, *Super Acta apostolorum expositio*. PL 92,937-996
- BERENGAUDUS, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*. PL 17,843-1058
- PS.-BERNARDUS SILVESTRIS, ed. Haijo Jan WESTRA, *The Commentary on Martianus Capella's «De nuptiis Philologiae et Mercurii» attributed to Bernardus Silvestris*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986 (= *Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts*, 80)
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Psalmum XC «Qui habitat» sermones XVII*. PL 138,185-254
- BERNHARD VON UTRECHT, *Epistola ad Conradum*, ed. HUYGENS 1955, Appendice, p.67-69
- Biblia sacra*: Ed. Robert WEBER et al., *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem [...], editio altera emendata*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1975, 2 vol.
- BOETHIUS, *Consolationis Philosophiae libri quinque*. Ed. Ernst GEGENSCHATZ / Olof GIGON, *Boethius, Trost der Philosophie. Lateinisch und Deutsch*, Zürich/München: Artemis, 1949, 3. überarb. Aufl. 1981

- BOETHIUS, *De institutione arithmetica*. Ed. Gottfried FRIEDLEIN: [ed.] *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque. Accedit Geometria quae fertur Boetii. Ex libris manu scriptis edidit Godofredus Friedlein*, Leipzig 1867 [Repr. Frankfurt a.M.: Minerva, 1966], p.1-173
- BONAVENTURA, *Opera omnia* [...] *studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata* [...], Quaracchi: ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1883-1902, 10 vol.
- BRUNETTO LATINI, *Li livres dou tresor*, ed. Francis J. CARMODY, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1948
- BRUNO VON SEGNI, *Expositio in Apocalypsin*. PL 165, 603-736
- PETRUS BUNGUS, *Numerorum mysteria*, Bergamo 1596. Repr. Ulrich ERNST, *Petrus Bungus, Numerorum Mysteria. Herausgegeben und eingeleitet*, Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 1983
- CASSIODOR, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. PL 70, 1149-1220
- CHRISTIAN VON STAVELOT, *Expositio in Matthaum evangelistam*. PL 106, 1261-1504
- CLAUDIUS VON TURIN, *Quaestiones in libros regum*. PL 104, 627-834, s. auch PS.-EUCHERIUS *Columbia-Algorithmus*. Ed. Kurt VOGEL, *Ein italienisches Rechenbuch aus dem 14. Jahrhundert (Columbia X 511 A13) herausgegeben und erläutert von Kurt Vogel*, München: Forschungsinstitut des Deutschen Museums, 1977 (= *Veröffentlichungen des Forschungsinstituts des Deutschen Museums für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, Reihe C, 33)
- DONATUS, *Ars maior*. Ed. Heinrich KEIL, *Grammatici Latini*, t.IV (1864), p.367-402
- PS.-DUNCHAD [MARTIN VON LAON?], *Glossae in Martianum*. Ed. Cora E. LUTZ, *Dunchad, Glossae in Martianum*, Lancaster 1944 (= *Philological Monographs published by the American Philological Association*, 12)
- DURANDUS VON MENDE, *Rationale divinatorum officiorum Guilhelmi minatensis ecclesie episcopi*. Nürnberg [: s.n.], 16. Dezember 1501
- PS.-EUCHERIUS [CLAUDIUS VON TURIN], *Commentarius in libros Regum*. PL 50, 1047-1258
- I Fioretti di san Francesco*: ed. Giuseppe DE LUCA, in: *Prosatori minori del Trecento*, Tomo I: *Scrittori di religione*, Milano/Napoli: Ricciardi, 1954 (= *La Letteratura Italiana, Storia e testi*, Vol. 12, Tomo I), p.891-1002
- Glosa Martiani* (Berliner Martianuskommentar): ed. Haijo Jan WESTRA, *The Berlin Commentary on Martianus Capella's «De nuptiis Philologiae et Mercurii», Book I. Edited by Haijo Jan Westra with the assistance of Christina Vester*, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1994 (= *Mittellateinische Studien und Texte*, 20); Buch II zitiert nach Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Lat. fol. 25.
- GLOSSA ORDINARIA: *Biblia latina cum glossa ordinaria: facsimile reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/1, introduction by Karl Froehlich and Margaret T. Gibson*, Turnhout: Brepols, 1992, 4 vol.
- GOTTFRIED VON AUXERRE, *De numerorum perfectorum creatione et sacramento*. Ed H. LANGE 1978, p.23-28
- GOTTFRIED VON AUXERRE, *De sacramentis numerorum (A tredenario usque ad vicenarium)*. Ed. H. LANGE 1978, p.3-21
- GREGOR DER GROSSE, *In librum primum Regum expositiones*. Ed. Patrick VERBRACKEN, CCSL 144 (1963), p.49-614
- GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*. Ed. Marcus ADRIAEN, CCSL 143 (1979), 143A (1979), 143B (1985)
- GREGOR DER GROSSE, *XL Homiliarum in evangelia libri duo*. PL 76, 1071-1314
- PS.-HAIMO VON HALBERSTADT [= REMIGIUS VON AUXERRE?], *Commentarius in Apocalypsin*, PL 117, 937-1220

- HIERONYMUS, *Adversus Iovinianum*. PL 23,211-338
- HIERONYMUS, *Commentarii in IV epistulas Paulinas*. PL 26, 307-656
- HIERONYMUS, *Commentarii in prophetas minores*, In *Zachariam*. Ed. Marcus ADRIAEN, CCSL 76a (1969), p.747-900
- HIERONYMUS, *Commentariorum in Matheum libri IV*. Ed. David HURST / Marcus ADRIAEN, CCSL 77 (1969)
- HIERONYMUS, *De viris illustribus*. PL 23,601ss.
- HIERONYMUS, *Epistula LXIV* (ad Fabiolam). Ed. Isidor HILBERG, CSEL 54 (1910), p.586-615
- PS.-HIERONYMUS, *De monogramma Christi*. PLS 2,287-291
- PS.-HIERONYMUS, *Quaestiones hebraicae in libros Regum et Paralipomenon*, PL 23,1389-1470
- QUINTUS JULIUS HILARIANUS [?], *Liber genealogus*. Ed. Theodor MOMMSEN, *MGH Chronica minora* I (1892), p.153-174
- HIPPOLYT VON ROM, *Refutatio omnium haeresium*. Ed. Paul WENDLAND, GCS 26 (1916 [Repr. 1977]); übs. Konrad PREYSING, *Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena)*, München/Kempten: Kösel & Pustet, 1922 (= *Bibliothek der Kirchenväter*, I/40)
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*. Ed. Yves LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au moyen âge*, Paris: E. de Boccard, 1954 (= *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*, 180)
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*. PL 172,543-738
- HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Ecclesiasticum*. PL 109, 763-1126
- HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Exodum*. PL 108,9-246
- HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Genesim*. PL 107, 439-670
- HRABANUS MAURUS, *Commentaria in libros Regum*. PL 109,9-280
- HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Matheum libri VIII*. PL 107,729-1156
- HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Paralipomena*. PL 109, 279-540
- HRABANUS MAURUS, *De computo*. Ed. Wesley M. STEVENS, CCCM 44 (1979), p.199-321
- HRABANUS MAURUS, *De inventione linguarum*. PL 112,1579-1584
- HRABANUS MAURUS, *De laudibus sanctae crucis*. PL 107,137-294 [hiernach zitiert]. Ed. Michel PERRIN, CCCM 100-100A (1997)
- HRABANUS MAURUS, *De universo libri viginti duo*. PL 111,9-614
- PS.-HRABANUS MAURUS [ADAMUS SCOTUS], *Allegoriae in universam sacram scripturam*. PL 112,849-1088
- HUCBALD VON ST. AMAND, *Carmina*, ed. Paul von WINTERFELD, *MGH Poetae* IV/1 (1899), p.261-275
- HUGO VON ST. VIKTOR, *Adnotationes elucidatoriae in libros regum*. PL 175,95-114
- HUGO VON ST. VIKTOR, *De grammatica*. Ed. BARON 1966, p.65-163
- HUGO VON ST. VIKTOR, *De sacramentis christiane fidei*. PL 176,173-618
- HUGO VON ST. VIKTOR, *De scripturis et scriptoribus sacris*. PL 175,9-28
- HUGO VON ST. VIKTOR, *Eruditionis didascalicae libri septem*. PL 176,739-838
- PS.-HUGO VON ST. VIKTOR, *Summa sententiarum septem tractatibus distincta*. PL 176,41-174
- ISIDOR [?], *Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt*. PL 83,179-200
- ISIDOR, *Allegoriae quaedam sacrae scripturae*. PL 83,97-130
- ISIDOR, *De ortu et obitu patrum qui in scriptura laudibus efferuntur*. PL 83,129-156
- ISIDOR, *Etymologiarum sive originum libri XX*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay, Oxford: Clarendon Press, 1911 [Repr. 1989], 2 vol.
- ISIDOR, *Quaestiones in vetus testamentum*. PL 83,207-424



- JACOBUS A VORAGINE, *Legenda aurea*. Ed. Theodor GRAESSE, *Jacobi a Voragine Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, 3. Ausg. Regensburg 1890 [Repr. Osnabrück: Zeller, 1969]
- JOHANNES DE ELSA, [Traktat über den Abacus, 'Inveni quendam modum'], ed. FOLKERTS 1983
- JOHANNES DE SACROBOSCO, *Algorismus vulgaris*, ed. CURTZE 1897, p.1-19
- JOHANNES PECHAM, *De numeris mysticis*. Ed. Barnabas HUGHES, «*De Numeris Mysticis*» by John Pecham. A Critical Edition, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 78 (1985), p.3-28, p.333-383
- JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Annotationes in Marcianum*. Ed. Cora E. LUTZ, *Iohannis Scoti Annotationes in Marcianum*, Cambridge (Mass.): The Mediaeval Academy of America, 1939 (= *Publications of the Mediaeval Academy of America*, 34)
- JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Glosae Martiani* [Ms. Oxford, Bodl. Auct. T. II. 19]. Buch I ed. JEAUNEAU 1978, p.91-166
- FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitatum judaicarum libri XX*, zitiert nach H. St. J. THACKERAY / Ralph MARCUS, *Josephus with an English translation [...] in nine volumes*, London: Heinemann, Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1958-1969 (= *The Loeb Classical Library*)
- AL-KHWARIZMI [Lateinische Redaktionen des 'Buchs über das indische Ziffernrechnen']: ed. André ALLARD, *Muhammad Ibn Musa Al-Khwarizmi, Le Calcul Indien (Algorismus). Histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XIIe siècle*, Paris: Blanchard / Namur: Société des Études Classiques, 1992 [m.n.v.]
- KONRAD VON HIRSAU, *Dialogus super auctores*. Ed. HUYGENS 1955, p.13-65
- LEONARDUS VON PISA, *Liber abaci*. Ed. Baldassare BONCOMPAGNI, *Scritti di Leonardo Pisano matematico del secolo decimoterzo*, Roma: Tipografia delle scienze matematiche e fisiche, 1857-1862, 2 vol.
- MANILIUS, *Astronomica*. Ed. Wolfgang FELS, *Marcus Manilius, Astronomica — Astrologie. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben*, Stuttgart: Reclam, 1990 (= *Reclams Universal-Bibliothek*, 8634)
- MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Ed. James WILLIS, Leipzig: Teubner, 1983
- OVID, *Metamorphoseon libri XV*. Ed. Hermann BREITENBACH, *Publius Ovidius Naso, Metamorphosen. Epos in 15 Büchern, Herausgegeben und übersetzt*, 2. Aufl. Zürich: Artemis, 1964
- PS.-PETOSYRIS, *De divinatione mortis et vitae Petosyris ad Necepsum regem Aegypti epistola*. PL 90,963-966
- PIETRO PAOLO MUSCARELLO [?]: *Algorismus*. Faksim. Giorgio CHIARINI et al., *Algorismus. Trattato di aritmetica pratica e mercantile del secolo XV*, Verona: Stamperia Valdonega (Banca Commerciale Italiana), 1972, 2 vol. (mit einer 'Trascrizione interpretativa' von G. CHIARINI, t.II, p.1-232)
- NIKOLAUS VON LYRA, *Postilla super totam Bibliam*, Straßburg 1492 [Repr. Frankfurt a.M.: Minerva, 1971, 4 vol.]
- OROSIUS, *Historiae adversus paganos*. Ed. Karl ZANGEMEISTER, CSEL 5 (1882)
- PS.-PAULINUS VON MAILAND, *De benedictionibus patriarcharum libellus*. PL 20,715-732
- PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*. PL 198,1045-1644
- PETRUS DE DACIA, *Commentum Magistri Petri Philomeni de Dacia, boni comptistae in villa Parisiensi, super textum Algorismi*. Ed. CURTZE 1897, p.20-92
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV Libris Distinctae. Editio Tertia ad Fidem Codicum Antiquiorum Restituta*, Grottaferrata (Romae): Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas [Quaracchi], 1971-1981

- PETRUS RIGA, *Aurora*. Ed. Paul E. BEICHNER, *Aurora Petri Rigae Biblia Versificata. A Verse Commentary on the Bible*, Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1965 (= *Publications in Mediaeval Studies*, 19,1-2), 2 vol.
- PETRUS RIGA, *Recapitulationes utriusque testamenti*, ed. BEICHNER 1965, t.II, p.605-625
- PHILIPP VON HARVENGT, *Responsio de damnatione Salomonis*. PL 203,623-666
- PRIMASIUS, *Commentarius in Apocalypsin*. Ed. Arthur W. ADAMS, CCSL 92 (1985)
- REMIGIO DE' GIROLAMI, *In canticum canticorum*, Auszüge ed. RIEDLINGER 1958, p.336-340 (§ 75: Remigius von Florenz)
- REMIGIUS VON AUXERRE [?], *Commentarius in Genesim*. PL 131,51-134
- REMIGIUS VON AUXERRE, *Commentum in Martianum Capellam*. Ed. Cora E. LUTZ, Leiden: Brill, 1962-1965, 2 vol.
- RICHARD FITZ NIGEL OF ELY, *Dialogus de Scaccario*, in: *Dialogus de Scaccario | The Course of the Exchequer*, by Richard, Fitz Nigel, and *Constitutio Domus Regis | The Establishment of the Royal Household*. Edited and Translated by the Late Charles Johnson, with Corrections by F. E. L. Carter and D. E. Greenway, Oxford: Clarendon, 1983, p.1-127
- RICHARD VON ST. VIKTOR, *De exterminatione mali et promotione boni*. PL 196,1073-1116
- RICHARD VON ST. VIKTOR, *De gratia contemplationis libri quinque, sive Benjamin major*. PL 196,63-202
- RICHARD VON ST. VIKTOR, *De praeparatione animi ad contemplationem liber dictus Benjamin minor*, PL 196,1-64
- RICHARD VON ST. VIKTOR, *In Apocalypsim Joannis libri VII*. PL 196,683-888
- Chanson de Roland: *La Chanson de Roland. Édition critique par Cesare Segre. Nouvelle édition revue. Traduite de l'italien par Madeleine Tyssens*, Genève: Droz, 1989
- RUFINUS VON AQUILEIA, *De benedictionibus patriarcharum*. Ed. Manlio SIMONETTI, CCSL 20 (1961), p.189-228
- RUPERT VON DEUTZ, *Commentaria in Apocalypsin*. PL 169,827-1214
- RUPERT VON DEUTZ, *Commentaria in prophetas minores*. PL 168,9-836
- RUPERT VON DEUTZ, *De gloria et honore filii hominis, super Mattheum*. Ed. Hrabanus HAACKE, CCCM 29, p.240-243
- RUPERT VON DEUTZ, *De sancta trinitate et operibus eius*. Ed. Hrabanus HAACKE, CCCM 21 (1971), 22-24 (1972)
- SEDULIUS SCOTTUS, *Carmina*. Ed. Ludwig TRAUBE, MGH *Poetae* III/1 (1896), p.151-240 [hiernach zitiert]. Ed. Jean MEYERS, CCCM 117 (1991)
- SEDULIUS SCOTTUS, *In Donati artem maiorem*. Ed. Bengt LÖFSTEDT, CCCM 40b (1977)
- SICARDUS VON CREMONA, *Mitræ seu De officiis ecclesiasticis*. PL 213,13-434
- THEOBALD VON LANGRES, *De quatuor modis quibus significationes numerorum aperiuntur*. Ed. H. LANGE 1978, p.29-108
- THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia ut sunt in indice thomistico, additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus, curante Roberto Busa S.I.*, Stuttgart/Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1980, 7 vol.
- PS.-THOMAS VON AQUIN [= AEGIDIUS ROMANUS?], *In canticum canticorum* ['Sonet vox tua']. Ed. BUSA 1980, t.VII, p.29-43
- PS.-THOMAS VON AQUIN [= GUERRIC VON ST. QUENTIN?], *Super Apocalypsim* ['Vidit iacob in somnis']. Ed. BUSA 1980, t.VII, p.217-294
- PS.-THOMAS VON AQUIN [= PETRUS JOHANNES OLIVI?], *Postilla in librum Geneseos*. Ed. BUSA 1980, t.VII, p.486-540
- PS.-THOMAS VON AQUIN, *Super Apocalypsim* ['Vox domini praeparantis']. Ed. BUSA 1980, t.VII, p.720-804
- VARRO, *De lingua latina*. Ed. Georg GOETZ / Friedrich SCHOELL, Leipzig: Teubner, 1910 [Repr. Amsterdam: Hakkert, 1964]

- VERGIL, *Aeneis*. Ed. Johannes GÖTTE, *Vergil, Aeneis. Lateinisch-Deutsch*, 6. Aufl. München/Zürich: Artemis, 1983
- VICTORINUS VON PETTAU, *Scholia in Apocalypsin*. Ed. Johannes HAUSSELEITER, *CSEL* 49 (1916)
- VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*. [...] *Opera & studio Theologorum Benedictinorum Collegij Vedastini in alma Academia Duacensi*, Douais 1624 [Repr. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964], 4 vol.
- WALTER VON ST. VIKTOR, *Sermones*. Ed. Jean CHÂTILLON, *Galteri a sancto Victore et quorundam aliorum Sermones ineditos triginta sex*, *CCCM* 30 (1975)
- WILHELM VON TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323) Édition critique, introduction et notes Claire le Brun-Gouanvic*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996 (= *Studies and Texts*, 127)
- ZENO VON VERONA, *Tractatus*. Ed. Bengt LÖFSTEDT, *CCSL* 22 (1971)

## **Anhang C: Ausgaben und Kommentare der Werke Dantes**

Der Text der Werke Dantes wurde, sofern nicht anders vermerkt, stets nach den Ausgaben von ■PETROCCHI (*Commedia*), ■AGENO (*Cv*), ■De Robertis (*Vn*), ■CECCHINI (*Ep* 13), ■FRUGONI/BRUGNOLI (übrige Briefe), ■MENGALDO (*Dve*) und ■NARDI (*Mon*) zitiert.

- AGENO (1995): *Convivio a cura di Franca Brambilla Ageno*, Firenze: Casa Editrice «Le Lettere», 1995 (= *Le opere di Dante Alighieri, Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana*, III.1-2), 2 vol.
- AROUX, Eugène (1856): *La Comédie de Dante (Enfer - Purgatoire - Paradis) traduite selon la lettre et commentée selon l'esprit, suivie de la Clef du langage symbolique des Fidèles d'Amour*, Paris: Héritiers Jules Renouard, 1856 [m.n.v.]
- AROUX, Eugène (1857): *Le Paradis de Dante illuminé à giorno, dénouement tout maçonnique de sa comédie albigeoise, Enfer, Purgatoire et Paradis, traduite selon la lettre et commentée selon l'esprit*, Paris: Héritiers Jules Renouard, 1857 [m.n.v.]
- BARBI et al. (1921): *Le Opere di Dante. Testo critico della Società dantesca italiana. A crua di M. Barbi, E. G. Parodi, F. Pellegrini, E. Pistelli, P. Rajna, E. Rostagno, G. Vandelli, con indice analitico dei nomi e delle cose di Mario Casella, seconda edizione*, Firenze: nella sede della Società, 1965
- BENVENUTO DA IMOLA (Red. I, 1374/75): siehe ■PSEUDO-TALICE
- BENVENUTO DA IMOLA (Red. III, ab 1375): *Benevenuti de Rambaldis de Imola comentum super Dantis Aldigherij comoediam nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilielmi Warren Vernon curante Philippo Lacaita [...]*, Firenze: Barbèra, 1887, 6 vol.
- BOCCACCIO (1373-74): *Esposizioni sopra la Comedia di Dante, a cura di Giorgio Padoan*, Verona: Mondadori, 1965 (= *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, VI)
- BOFFITO, Giuseppe (1907): *L'Epistola di Dante Alighieri a Cangrande della Scala: saggio d'edizione critica e di commento*, in: *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali*, serie II, vol. 57, 1907, p.1-39
- BUSNELLI/VANDELLI (1934, 1937): *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli con introduzione di Michele Barbi [...]*, Seconda edizione, Firenze:

- Le Monnier, 1953-1954 (= *Opere di Dante, Nuova edizione sotto gli auspici della Fondazione Giorgio Cini, diretta da Vittore Branca, Francesco Maggini e Bruno Nardi*, IV-V)
- CECCHINI (1995): Dante Alighieri, *Epistola a Cangrande*, a cura di Enzo Cecchini, Firenze: Giunti, 1995 (= *Biblioteca del Medioevo Latino*)
- CHIAPPELLI/FENZI (1986): «*Il convivio*» a cura di Fredi Chiappelli ed Enrico Fenzi, in: *Opere minori di Dante Alighieri*, vol. II, Torino: UTET, 1986 (= *Classici Italiani*), p.10-322
- CHIOSE AMBROSIANE (1355): *Le Chiose ambrosiane alla «Commedia»*. Edizione e saggio di commento a cura di Luca Carlo Rossi, Pisa: Scuola Normale Superiore, 1990
- CHIOSE LATINE (um 1323): CIOFFARI, Vincenzo [ed.]: *Anonymous Latin Commentary on Dante's Commedia. Reconstructed Text*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989 (= *Testi, Studi, Strumenti*, 1)
- CONTINI (1984): *Il Fiore e il Detto d'Amore attribuibili a Dante Alighieri*, a cura di Gianfranco Contini, Verona: Mondadori, 1984 (= *Le Opere di Dante Alighieri, Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana*, VIII)
- DE ROBERTIS (1984): [*Vita nuova*] in: *Opere minori*, Tomo I, Parte I, Milano/Napoli: Ricciardi, 1984 (= *La Letteratura Italiana, Storia e Testi*, Vol. 5, Tomo I, Parte I), p.3-247
- DURLING/MARTINEZ (1997): *The Divine Comedy of Dante Alighieri. Edited and Translated by Robert M. Durling, Introduction and Notes by Ronald L. Martinez and Robert M. Durling, Illustrations by Robert Turner*, vol. 1: *Inferno*, [1<sup>st</sup> publ. Oxford 1996, revised paperback publication:] New York/Oxford: Oxford UP, 1997
- FALLANI (1964): *La Divina Commedia a cura di Giovanni Fallani*, Messina/Firenze: D'Anna, 1964, 3 vol.
- FRUGONI/BRUGNOLI (1979): Arsenio FRUGONI / Giorgio BRUGNOLI, [*Epistole*] in: *Opere minori*, Tomo II, Milano/Napoli: Ricciardi, 1979 (= *La Letteratura Italiana, Storia e Testi*, Volume 5, Tomo II), p.507-643
- GIULIANI (1882): *Le opere latine di Dante Alighieri reintegrate nel testo con nuovi commenti da Giambattista Giuliani [...]. Volume II. Epistolae, Eclogae e Quaestio de aqua et terra*, Firenze: Le Monnier, 1882
- GMELIN (1954, 1955, 1957): *Die Göttliche Komödie. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar*, Stuttgart: Ernst Klett, 1954-57, 3 vol. (+ 3 Textbände 1949, 1950, 1951)
- GRAZIOLO (1324): *Il commento dantesco di Graziolo de' Bambaglioli dal „Colombino“ di Siviglia con altri codici raffrontato, contributi di Antonio Fiammazzo all'edizione critica*, Savona: Bertolotto, 1915
- GUIDO DA PISA (um 1328): *Guido da Pisa's «Expositiones et Glose super Comediam Dantis or Commentary of Dantes Inferno»*. Edited with Notes and Introduction by Vincenzo Cioffari, Albany (New York): State University of New York Press, 1974
- JACOPO ALIGHIERI (bis 1322): *Jacopo Alighieri, Chiose all'«Inferno»*, a cura di Saverio Bellomo, Padova: Antenore, 1990 (= *Medioevo e Umanesimo*, 75)
- JACOPO DELLA LANA (1324-28?): *Comedia di Dante degli Allagherii col commento di Jacopo della Lana bolognese, nuovissima edizione della Regia Commissione per la pubblicazione dei testi di lingua sopra iterati studii del suo socio Luciano Scarabelli*, Bologna: Tip. Regia, 1866-1867 (= *Collezione di opuscoli danteschi inediti o rari*, 38-40), 3 vol.
- LANA: siehe □JACOPO DELLA LANA
- LANDINO, Cristoforo (ed. 1481): *Comento di Cristophoro Landino fiorentino sopra la Comedia di Dante Alighieri poeta fiorentino*, Firenze: Niccolo di Lorenzo della Magna, 30. August 1481
- MAZZONI, Francesco (1965): *Saggio di un nuovo commento alla «Commedia»: Il canto IV dell'Inferno*, in: *SD* 42 (1965), p.29-206
- MAZZONI, Francesco (1967b): *Saggio di un nuovo commento alla «Divina Commedia», Inferno - canti I-III*, Firenze: Sansoni, 1967

- MENGALDO, Pier Vincenzo (1979): [*De vulgari eloquentia*] in: *Opere minori*, Tomo II, Milano/Napoli: Ricciardi, 1979 (= *La Letteratura Italiana, Storia e Testi*, Volume 5, Tomo II), p.1-237
- MOMIGLIANO (1945): *La Divina Commedia, Commento di Attilio Momigliano*, [rist.] Firenze: Sansoni, 3 vol. (1986, 1976, 1980)
- MOORE/TOYNBEE (<sup>4</sup>1924): *Le opere di Dante Alighieri a cura del Dr. E[dward] Moore [...] nuovamente rivedute nel testo dal Dr. Paget Toynbee [...], con indice dei nomi propri e delle cose notabili, quarta edizione*, Oxford: Oxford U.P., [5th ed.] 1963
- NARDI, Bruno (1979): [*Monarchia*] in: *Opere minori*, Tomo II, Milano/Napoli: Ricciardi, 1979 (= *La Letteratura Italiana, Storia e Testi*, Volume 5, Tomo II), p.239-503
- OTTIMO [= ANDREA LANCIA, Red. I, 1331/32-34]: TORR, Alessandro [ed.]: *L'Ottimo commento della Divina Commedia. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante citato dagli Accademici della Crusca*, Pisa: Niccolò Capurro, 1827-29, 3 vol.
- PARODI/PELLEGRINI (1921): *Convivio a cura di Ernesto Giacomo Parodi e Flaminio Pellegrini*, in: ▪BARBI et al. 1921, p.143-293
- PETROCCHI (1966a, 1966b, 1967a, 1967b): *La Commedia secondo l'antica vulgata a cura di Giorgio Petrocchi*, Milano: Mondadori, 1966-67 (= *Le Opere di Dante Alighieri, Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana*, VII, 1-4)
- PIETRO ALIGHIERI (Red. I, 1340-41): *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris comoediam commentarius nunc primum in lucem editum consilio et sumtibus G. J. Bar. Vernon, curante Vincentio Nannucci*, Firenze: Piatti, 1845
- PISTELLI (1921): *Epistole. A cura di Ermengildo Pistelli*, in: ▪BARBI et al. (1921), p.381-415
- RICKLIN (1993): *Das Schreiben an Cangrande della Scala. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Thomas Ricklin, mit einer Vorrede von Ruedi Imbach. Lateinisch-Deutsch*, Hamburg: Meiner, 1993 (= *Dante Alighieri, Philosophische Werke, Herausgegeben unter der Leitung von Ruedi Imbach*, Band 1)
- ROSSETTI, Gabriele (1826-1827): *La Divina Commedia con comento analitico in sei volumi*, London: John Murray, 1826-27 [m.n.v.]
- ROSSETTI, Gabriele (ed. 1967): *Comento analitico al «Purgatorio» di Dante Alighieri. Opera inedita, a cura di Pompeo Giannantonio*, Firenze: Olschki, 1967 (= *BAR I/87*)
- SCHNEIDER (1933): *Die Handschriften des Briefes an Can Grande della Scala, mit den bisher unbekannten, zum ersten Male veröffentlichten Handschriften der Biblioteca Nazionale Centrale in Florenz: Magliabechiano Cl. VII, 1028 und Filza Rinuccini 19, in Faksimile-Druck herausgegeben und eingeleitet von Friedrich Schneider*, Zwickau i.Sa.: Ullmann, 1933
- SIMONELLI (1966): *Il Convivio, edizione critica a cura di Maria Simonelli*, Bologna: Pàtron, 1966 (= *Testi e Saggi di Letterature Moderne, Testi*, 2) [m.n.v.]
- SINGLETON (1970, 1973, 1975): *The Divine Comedy. Translated, with a commentary, by C. S. Singleton*, Princeton: Princeton U.P., 1970-1975 (= *Bollingen Series*, 80)
- PSEUDO-TALICE [= Rekollekte aus BENVENUTO DA IMOLA Red. I, 1374/75]: *La Commedia di Dante col commento inedito di Stefano Talice da Ricaldone pubblicato per cura di Vincenzo Promis e di Carlo Negrone*, 2a ed. Milano: Hoepli, 1888, 3 vol.
- TOYNBEE (1920): *Dantis Alagherii Epistolae. The Letters of Dante. Emended Text. With Introduction, Translation, Notes, and Indices and Appendix on the Cursus. By Paget Toynbee [...], Second Edition*, [Repr.] Oxford: Clarendon Press, 1966
- VASOLI/DE ROBERTIS (1988): Cesare VASOLI / Domenico DE ROBERTIS [*Convivio*] in: *Opere minori*, Tomo I, Parte II, Milano/Napoli: Ricciardi, 1988 (= *La Letteratura Italiana, Storia e Testi*, Volume 5, Tomo I, Parte II)
- VELLUTELLO (1544): *La Comedia di Dante Alighieri con la nova espositione di Alessandro Vellutello*, Venezia: Francesco Marcolini, 1544

▫VILLANI, Filippo (um 1400): *Expositio seu comentum super «Comedia» Dantis Allegherii, a cura di Saverio Bellomo*, Firenze: Le Lettere, 1989

## **Anhang D: Sekundärliteratur**

- \*ACISD (1965, 1966): *Atti del Congresso Internazionale di Studi Danteschi, 20-27 aprile 1965*, Firenze: Sansoni, 1965-1966, 2 vol.
- \*ALLEGORESIS... (1988): *Allegoresis. The Craft of Allegory in Medieval Literature*, edited by J. Stephen Russell, New York/London: Garland, 1988
- \*DANTE ALIGHIERI 1985... (1985): *Dante Alighieri 1985. In memoriam Hermann Gmelin. Herausgegeben von Richard Baum und Willi Hirdt*, Tübingen: Stauffenburg, 1985 (= *Romanica et Comparatistica*, 4)
- \*DANTE AND OVID... (1991): *Dante and Ovid: Essays in Intertextuality. Edited by Madison U. Sowell*, Binghamton (N.Y.): medieval & renaissance texts & studies, 1991 (= *medieval & renaissance texts & studies*, 82)
- \*DANTE E BOLOGNA... (1967): *Dante e Bologna nei tempi di Dante. A cura della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna*, Bologna: Commissione per i Testi di Lingua, 1967 (= *Comitato Nazionale per le Celebrazioni del VII Centenario della Nascita di Dante*, XI)
- \*DANTE E LA BIBBIA... (1988): *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno internazionale promosso da «Biblia», Firenze, 26-27-28 settembre 1986, a cura di Giovanni Barblan*, Firenze: Olschki, 1988 (= *BAR I/210*)
- \*DANTE E LA CULTURA VENETA... (1966): *Dante e la cultura veneta. Atti del Convegno di Studi organizzato dalla Fondazione «Giorgio Cini» [...]. Venezia, Padova, Verona, 30 marzo - 5 aprile 1966, a cura di Vittore Branca e Giorgio Padoan*, Firenze: Olschki, 1966 (= *Comitato Nazionale per le Celebrazioni del VII Centenario della Nascita di Dante*, IX)
- \*DANTE E LA SCIENZA... (1995): *Dante e la scienza [Atti del Convegno Internazionale di Studi «Dante e la scienza», organizzato dall'Opera di Dante e dalla Biblioteca Classense di Ravenna, Ravenna, 28-30 maggio 1993], a cura di Patrick Boydee Vittorio Russo*, Ravenna: Longo, 1995 (= *Interventi Classensi*, 13)
- \*DANTE E LE FORME... (1987): *Dante e le forme dell'allegoresi, a cura di Michelangelo Piconne*, Ravenna: Longo, 1987
- \*DANTE, PETRARCH, BOCCACCIO... (1983): *Dante, Petrarch, Boccaccio. Studies in the Italian Trecento. In Honor of Charles S. Singleton, edited by Aldo S. Bernardo and Anthony L. Pellegrini*, Binghamton (N.Y.): medieval & renaissance texts & studies, 1983 (= *medieval & renaissance texts & studies*, 22)
- \*L'IDEA DEFORME... (1989): *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, introduzione di Umberto Eco, postfazione di Alberto Asor Rosa*, Milano: Bompiani, 1989 (= *Studi Bompiani, Il campo semiotico*)
- \*LA GLORIOSA DONNA... (1994): *La gloriosa donna de la mente. A commentary on the «Vita Nuova». Edited by Vincent Moleta*, Firenze: Olschki, Perth: The University of Western Australia, Department of Italian, 1994 (= *Italian Medieval and Renaissance Studies*, 5)
- \*LDV (1990, 1993, 1995): *Lectura Dantis Virginiana, I-III: Dante's «Divine Comedy». Introductory Readings, edited by Tibor Wlassics*, Supplementbände zu LD 6 (1990), 12 (1993), 16-17 (1995)

- \*LDN (1988, 1990): *Lectura Dantis Newberryana*. [...] Editors Paolo Cherchi / Antonio C. Mastrobuono, vol. I: *Lectures Presented at the Newberry Library Chicago, Illinois, 1983-1985*, Evanston (Ill.): Northwestern U.P., 1988; vol. II: *Lectures Presented at the Newberry Library Chicago, Illinois, 1985-1987*, ibd., 1990
- \*LETTERATURA E CRITICA... (1974, 1975, 1976, 1977): *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, Roma: Bulzoni, 1974-1977, 4 vol.
- \*MEMORIA BIBLICA... (1996): *Memoria biblica nell'opera di Dante*, Roma: Bulzoni, 1996 (= *Strumenti di ricerca*, 63)
- \*THE CAMBRIDGE COMPANION... (1993): *The Cambridge Companion to Dante*. Edited by Rachel Jacoff, Cambridge: Cambridge U.P., 1993
- \*THE «DIVINE COMEDY»... (1988): *The «Divine Comedy» and the Encyclopedia of Arts and Sciences. Acta of the International Dante Symposium, 13-16 November 1983, Hunter College, New York, edited by Giuseppe Di Scipio & Aldo Scaglione*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1988
- \*THE POETRY OF ALLUSION... (1991): *The Poetry of Allusion: Virgil and Ovid in Dante's «Commedia»*, ed. Rachel JACOFF / Jeffrey T. SCHNAPP, Stanford (Cal.): Stanford U.P., 1991 [m.n.v.]
- AGENO, Franca [BRAMBILLA-] (1982): *Strumenti per la misurazione del tempo nei paragoni della terza cantica (Par. X 139-148, XIII 17-18, XXIV 13-18)*, in: ead., *Studi danteschi, con una Premessa di Carlo Delcorno*, Padova: Antenore, 1990 (= *Medioevo e Umanesimo*, 67), p.101-110 [hiernach zitiert], zuvor in: *SD* 54 (1982), p.113-120
- AHERN, John (1992): *The New Life of the Book: The Implied Reader of the «Vita Nuova»*, in: *DSt* 110 (1992), p.1-16
- ALESSANDRINI, Mario (1960): *Dante Fedele d'Amore*, Roma: Atanòr, 1960
- ALESSIO, Gian Carlo (1987): *L'allegoria nei trattati di grammatica e di retorica*, in: \*DANTE E LE FORME... (1987), p.21-41
- ANDRIANI, Beniamino (1981): *Aspetti della scienza in Dante*, Firenze: Le Monnier, 1981 (= *Bibliotechina del Saggiatore*, 44)
- AQUILECCHIA, Giovanni (1976a): *Manfredi e Palinuro. Paralipomeni a un riscontro ovidiano*, in: \*LETTERATURA E CRITICA..., t.III (1976), p.65-83
- ARENSBERG, Walter (1921): *The Cryptography of Dante*, New York: Alfred A. Knopf, 1921 [m.n.v.]
- AREZIO, Luigi (1931): *Il «Veltro» e il «Cinquecento diece e cinque» nel poema dantesco*, in: *GD* 32 [N.S. 2] (1931), p.3-58
- ARMOUR, Peter (1981): *The Theme of Exodus in the First Two Cantos of the «Purgatorio»*, in: \*Dante Soundings. Eight Literary and Historical Essays. Edited by David Nolan, Dublin: Irish Academic Press/Totowa (N.J.): Rowman and Littlefield, 1981 (= *Publications of the Foundation for Italian Studies, University College Dublin*, 1), p.59-99
- ARMOUR, Peter (1983): *The Door of Purgatory. A Study of Multiple Symbolism in Dante's «Purgatorio»*, Oxford: Clarendon, 1983
- ARMOUR, Peter (1989): *Dante's Griffin and the History of the World: A Study of the Earthly Paradise («Purgatory», cantos XXIX-XXXIII)*, Oxford: Clarendon, 1989
- ARTOM, Menachem Emanuel (1988): *Precedenti biblici e talmudici del contrapasso*, in: \*DANTE E LA BIBBIA... (1988), p.55-62
- AUERBACH, Erich (1938): *Figura*, in: *Archivum Romanicum* 22 (1938), p.436-489 (hiernach zitiert), wieder in AUERBACH 1967, p.55-92
- AUERBACH, Erich (1951): *Nathan und Johannes Chrysostomus*, in: AUERBACH 1967, p.156-160 (hiernach zitiert), zuvor *ZRPh* 67 (1951), p.118-123
- AUERBACH, Erich (1952): *Typological Symbolism in Medieval Literature*, in: AUERBACH 1967, p.109-114 (hiernach zitiert), zuvor *Yale French Studies* 9 (1952), p.3-10

- AUERBACH, Erich (1954): *Dante's Adresses to the Reader*, in: AUERBACH 1967, p.145-155 (hiernach zitiert), zuvor ZRPh 7 (1953/54), p.268-279
- AUERBACH, Erich (1958): *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern/München: Francke, 1958
- AUERBACH, Erich (1967): *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern/München: Francke, 1967
- AUSTIN, Herbert Douglas (1932): *Di alcune metafore controverse nell'opera di Dante: „Gioia“* (Par., XXIV, 89), in: GD 33 [N.S. 3] (1932), p.100-101
- AUSTIN, Herbert Douglas. (1935): *Number and Geometrical Design in the Divine Comedy*, in: *The Personalist* 16 (1935), p.310-330 [m.n.v.]
- AVERSANO, Mario (1984): *Il velo di Venere. Allegoria e teologia dell'immaginario dantesco*, Napoli: Federico et Ardia, 1984 (= *Studi e testi di letteratura italiana*, 6)
- BAMBECK, Manfred (1970): *Dantes Waschung mit dem Tau und Gürtung mit dem Schilf*, in: *Romanistisches Jahrbuch* 21 (1970), p.8-26 (wieder in BAMBECK 1990, p.8-25)
- BAMBECK, Manfred (1972): *Ein Ovidianum bei Dante und bei Camoes*, in: *Germanisch-Romanische Monatschrift* 22 (1972), p.162-176 (wieder in BAMBECK 1990, p.162-176)
- BAMBECK, Manfred (1975): *Göttliche Komödie und Exegese*, Berlin/New York: de Gruyter, 1975
- BAMBECK, Manfred (1979): *Studien zu Dantes «Paradiso»*, Wiesbaden: Steiner, 1979
- BAMBECK, Manfred (1980): *«Divina Commedia» und exegetische Tradition*, in: *Italienische Studien* 3 (1980), p.5-22
- BAMBECK, Manfred (1985): *Paradiso XXV, 91ff.: „Dice Isaia...“ oder das Doppelgewand der Seele*, in: \*DANTE ALIGHIERI 1985... (1985), p.217-228 (wieder in BAMBECK 1990, p.290-301)
- BAMBECK, Manfred (1990): *Wiesel und Werwolf. Herausgegeben von Friedrich Wolfzettel und Hans-Joachim Lotz*, Stuttgart: Steiner, 1990
- BARANSKI, Zygmunt Guido (1991): *‘Comedia’. Notes on Dante, the Epistle to Cangrande, and Medieval Comedy*, in: LD 8 (Spring 1991), p.26-55
- BARANSKI, Zygmunt Guido (1997): *‘Orpheu id est pulchra vox’: philological notes on Dante, Orpheus, Horace, and other writers*, in: \*Sguardi sull'Italia: miscellanea dedicata a Francesco Villari, ed. Gino BEDANI et al., Leeds: Society for Italian Studies, 1997 (= *Society of Italian Studies, Occasional Papers*, 3) [m.n.v.], von mir zitiert nach dem Typoskript eines Beitrags zum 2nd International Dante Seminar, «Dante: mito e poesia», Monte Verità (Ascona), 23.-27. Juli 1997
- BARBI, Michele (1920): *La definizione del senso anagogico nel «Convivio»*, in: SD 1 (1920), p.145-148
- BARBI, Michele (1932/38): *Per la genesi e l'ispirazione centrale della Divina Commedia*, in: BARBI 1955, p.21-47
- BARBI, Michele (1937): *Un cinquantennio di studi danteschi (1886-1936)*, in: BARBI 1955, p.141-159 (vgl. p.26 n.1)
- BARBI, Michele (1955): *Problemi fondamentali per un nuovo commento della Divina Commedia*, Firenze: Sansoni, 1955
- BARBI, Michele (1955a): *Allegoria e lettera nella Divina Commedia*, in: BARBI 1955, p.115-140
- BARNARD (1916), Francis P.: *The Casting-Counter and the Counting-Board. A Chapter in the History of Numismatics and Early Arithmetic*, Oxford 1916 [m.n.v.]
- BAROLINI, Teodolinda (1984): *Dante's Poets. Textuality and Truth in the «Comedy»*. Princeton (N.J.): Princeton U.P., 1984



- BAROLINI, Teodolinda (1988): *Dante's Heaven of the Sun as a Meditation on Narrative*, in: *Lettere Italiane* 40 (1988), p.3-36 [hiernach zitiert], wieder in BAROLINI 1992, p.194-217, p.332-339
- BAROLINI, Teodolinda (1992): *The Undivine «Comedy»: Detheologizing Dante*. Princeton (N.J.): Princeton U.P., 1992
- BAROLINI, Teodolinda (1992a): *Detheologizing Dante: Realism, Perception, and the Resources of Narrative*, in: BAROLINI 1992, p.3-20, p.267-272
- BARON, Roger (1966): [ed.] *Hugonis de Sancto Victore Opera Propaedeutica: Practica geometria, De grammatica, Epitome Dindimi in philosophiam*, Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1966 (= *Publications in Mediaeval Studies*, 29)
- BATTAGLIA RICCI, Lucia (1975): *Polisemanticità e struttura della «Commedia»*, in: BATTAGLIA RICCI 1983, p.65-110
- BATTAGLIA RICCI, Lucia (1983): *Dante e la tradizione letteraria medievale. Una proposta per la «Commedia»*, Pisa: Giardini, 1983 (= *Bibliotechina di studi, Ricerche e testi*, 2)
- BAUM, Paull Franklin (1906): *The Medieval Legend of Judas Iscariot*, in: *PMLA* 31 (1916), p.481-632
- BEAL, Rebecca Sue (1985): *Beatrice in the Sun: A Vision from Apocalypse*, in: *DSt* 103 (1985), p.57-58
- BEC, Christian (1984): *De Dante a Machiavel: notes sur la métaphore de la consommation culturelle*, in: *SD* 56 (1984), p.83-97
- BENINI, Rodolfo (1919): *Dante tra gli splendori de' suoi enigmi risolti*, Roma: A. Sampaole-si, 1919 [m.n.v.], nuova ed. Roma: Ateneo, 1952 [m.n.v.]
- BERGMANN, Werner (1985): *Innovationen im Quadrivium des 10. und 11. Jahrhunderts. Studien zur Einführung von Astrolab und Abakus im lateinischen Mittelalter*, Stuttgart: Steiner, 1985 (= *Sudhoffs Archiv, Beihefte*, 26)
- BERNARDO, Aldo S. (1971): *Dante's Pervasive Symmetry*, in: *Romance Notes* 12 (1971), p.95-98
- BIANCHI, Cinzia (1989): *Rodolfo Benini: Un'interpretazione in chiave numerologica della «Divina Commedia»*, in: \*L'IDEA DEFORME... (1989), p.191-225
- BISCHOFF, Bernhard (1929): *Zu Pseudo-Walahfrid*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 54 (1929), p.21-22
- BISCHOFF, Bernhard (1945): *Die sogenannten »griechischen« und »chaldäischen« Zahlzeichen des abendländischen Mittelalters*, in: BISCHOFF 1966, p.67-73
- BISCHOFF, Bernhard (1951): *Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters*, in: BISCHOFF 1967, p.246-275
- BISCHOFF, Bernhard (1954): *Übersicht über die nichtdiplomatischen Geheimschriften des Mittelalters*, in: BISCHOFF 1981, p.120-148 und Tafeln III-IV
- BISCHOFF, Bernhard (1966, 1967, 1981): *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Stuttgart: Hierseemann, 1966-1981, 3 vol.
- BISCHOFF, Bernhard (1984): [ed.] *Bearbeitung eines arabischen Lehrbuches der Astrologie (vor 1034)*, in: id., *Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart: Hierseemann, 1984 (= *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, 7), p.183-191
- BOISSONADE, Prosper (1923): *Du Nouveau sur la Chanson de Roland. La Genèse historique, le Cadre géographique, le Milieu, les Personnages, la Date et l'Auteur du Poème*, Paris: Champion, 1923
- BOLTON HOLLOWAY, Julia (1985): *The «Vita nuova»: Paradigms of Pilgrimage*, in: *DSt* 103 (1985), p.103-124
- BOLTON HOLLOWAY, Julia (1987): *The Pilgrim and the Book: A Study of Dante, Langland and Chaucer*, Bern/New York: Peter Lang, 1987 [m.n.v.]

- BOLTON HOLLOWAY, Julia (1988): *The Pilgrim in the Poem: Dante, Langland, Chaucer*, in: \*ALLEGORESIS... (1988), p.109-132
- BOTTERILL, Steven (1988): „*Quae non licet homini loqui*“: *The Ineffability of Mystical Experience in «Paradiso» I and the «Epistle to Can Grande»*, in: *Modern Language Review* 83 (1988), p.332-341
- BOTTERILL, Steven (1994a): *Dante and the Mystical Tradition. Bernard of Clairvaux in the «Commedia»*, Cambridge: Cambridge U.P., 1994 (= *Cambridge Studies in Medieval Literature*, 22)
- BOTTERILL, Steven (1994b): „*Però che la divisione non si fa se non per aprire la sentenza de la cosa divisa*“ (V.N., XIV, 13): *the «Vita Nuova» as commentary*, in: \*LA GLORIOSA DONNA... (1994), p.61-76:
- BOUCHER, Holly Wallace (1981): *Metonymy in Typology and Allegory, with a Consideration of Dante's «Comedy»*, in: \**Allegory, Myth and Symbol*, edited by Morton W. Bloomfield, Cambridge (Mass.)/London: Harvard U.P., 1981 (= *Harvard English Studies*, 9), p.129-145
- BRAMBILLA AGENO, Franca: siehe AGENO
- BRANCA, Martino (1911): *Il Cinquecento diece e cinque (Purg. XXXIII, 43)*, in: *GD* 19 (1911), p.43-52
- BRAULT, Gerard J. (1978): *The Song of Roland. An Analytical Edition, I. Introduction and Commentary*, University Park/London: Pennsylvania State U.P., 1978
- BROWNLEE, Kevin (1984): *Phaeton's Fall and Dante's Ascent*, in: *DSt* 102 (1984), p.135-144
- BROWNLEE, Kevin (1986): *Ovid's Semele and Dante's Metamorphosis: «Paradiso» XXI-XXIII*, in: *MLN* 101 (1986), p.147-156
- BROWNLEE, Kevin (1993): *Dante, Beatrice, and the Two Departures from Dido*, in: *MLN* 108,1 (1993), p.1-14
- BROWNLEE, Kevin (1997): *Jason's Voyage and the Poetics of Rewriting: The «Fiore» and the «Roman de la Rose»*, in: \**The Fiore in Context: Dante, France, Tuscany. Edited by Zygmunt G. Baranski and Patrick Boyde*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1997 (= *The William and Katherine Devers Series in Dante Studies*, 2), p.167-184
- BUCK, August (1987): *Die Commedia*, in: *GRLM* X/1 (1987), p.21-165
- BUCK, August (1991a): *L'italianistica dell'ultimo trentennio nella Germania e nei paesi di lingua tedesca*, in: \**Lingua e letteratura nel mondo oggi*, vol. I, a cura di Ignazio Baldelli e Bianca Maria Da Rif, Firenze: Olschki, 1991 (= *BAR* I/241), p.249-275
- BUCK, August (1991b): *125 Jahre „Deutsche Dante-Gesellschaft“: Betrachtungen zu ihrer Geschichte*, in: *DDJb* 66 (1991), p.7-24
- BULATKIN, Eleanor Webster (1972): *Structural Arithmetic Metaphor in the Oxford „Roland“*, Columbus (Ohio): Ohio State UP, 1972
- BURNETT, Charles S. F. (1989): [ed.] *The Eadwine Psalter and the Western Tradition of the Onomancy in Pseudo-Aristotele «Secret of Secrets»*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 63 (1988, publ. 1989), p.143-167
- BUSNELLI, Giovanni (1914): *L'avvocato dei tempi cristiani*, in: *Civiltà Cattolica*, 1914, vol. I, fasc. 1529 (26 febbraio), p.513-530
- CAGLIO, Anna Maria (1981): *Materiali enciclopedici nelle «Expositiones» di Guido da Pisa*, in: *Italia medioevale e umanistica* 24 (1981), p.213-256
- CAMILLI, Amerindo (1949): *Le figurazioni allegoriche*, in: *SD* 28 (1949), p.197-215
- CANDLER, Howard (1910): *On the Symbolic Use of Number in the Divine Comedy and Elsewhere*, in: *Transactions of the Royal Society of Literature*, series II, 30 (1910), p.1-29
- CANTOR, Moritz (1907, 1900): *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Erster Band: Von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1200 n. Chr.* [3. Aufl. Leipzig 1907], *Zweiter Band:*

- Vom Jahre 1200 bis zum Jahre 1668* [2. Aufl. ibd. 1900], Repr. New York: Johnson Reprint Corporation, Stuttgart: Teubner, 1965
- CARICATO, Luigi (1983): *Il «Commentarium» all'«Inferno» di Pietro Alighieri. Indagine sulle fonti*, in: *Italia medioevale e umanistica* 26 (1983), p.125-150
- CARUGATI, Giuliana (1991a): *Dalla menzogna al silenzio. La scrittura mistica della «Commedia» di Dante*. Bologna: Il Mulino, 1991
- CARUGATI, Giuliana (1991b): *Note su Beatrice: la visione mancata*, in: *Italica* 68 (1991), p.310-315
- CASELLA, Mario (1944): *Per il testo critico del «Convivio» e della «Divina Commedia»*, in: *Studi di filologia italiana* 7 (1944), p.29-77
- CASERTA, Ernesto G. (1987): *Gli studi danteschi di Rocco Montano*, in: *DSt* 101 (1983, publ. 1987), p.145-166
- CASELL, Anthony K. (1983): *Pier della Vigna's Metamorphosis: Iconography and History*, in: \*DANTE, PETRARCH, BOCCACCIO... (1983), p.31-76
- CASELL, Anthony K. (1984): *Dante's Fearful Art of Justice*, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1984
- CASELL, Anthony K. (1989): *Inferno I. Foreword by Robert Hollander. With a new translation of the canto by Patrick Creagh and Robert Hollander*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989 (= *Lectura Dantis Americana*, 1)
- CAVICCHIOLI, Sandra (1989): *Giovanni Pascoli: Del segreto strutturale nella «Divina Commedia»*, in: \*L'IDEA DEFORME... (1989), p.107-145
- CERCHIO, Bruno (1988): *L'Ermetismo di Dante*, Roma: Edizioni mediterranee, s.d. [1988] (= *Esoterismo e Alchimia*, 4)
- CHAPMAN, Coolidge O. (1939): *Numerical Symbolism in Dante and «The Pearl»*, in: *MLN* 54 (1939), p.256-259
- CHARITY, Alan C. (1966): *Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge: Cambridge U.P., 1966
- CHIAMENTI, Massimiliano (1995): *Dante Alighieri traduttore*, Firenze: «Le Lettere», 1995 (= *Quaderni degli «Studi danteschi»*, 10)
- CHIARENZA, Marguerite Mills (1966): *Hippolytus' Exile: «Paradiso» XVII, vv.46-48*, in: *DSt* 84 (1966), p.65-68
- CHIARENZA, Marguerite Mills (1975): *Bypassing the Bible: New Approaches to Dante's Allegory*, in: *DSt* 93 (1975), p.215-221
- CHIARENZA, Marguerite Mills (1983): *Time and Eternity in the Myths of «Paradiso» XVII*, in: \*DANTE, PETRARCH, BOCCACCIO... (1983), p.133-150
- CHIAVACCI LEONARDI, Anna Maria (1984): *Le beatitudini e la struttura poetica del «Purgatorio»*, in: *GSLI* 161 (1984), p.1-29
- CHIAVACCI LEONARDI, Anna Maria (1988): *«Le bianche stole»: il tema della resurrezione nel «Paradiso»*, in: \*DANTE E LA BIBBIA... (1988), p.249-271
- CHYDENIUS, Johan (1958): *The Typological Problem in Dante. A Study in the History of Medieval Ideas*, Helsingfors 1958 (= *Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum*, XXV,1)
- CHYDENIUS, Johan (1960): *The Theory of Medieval Symbolism*, Helsingfors 1960 (= *Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum*, XXVII,2) [frz. Übs. siehe CHYDENIUS 1975]
- CHYDENIUS, Johan (1975): *La théorie du symbolisme médiéval*, in: *Poétique* 23 (1975), p.322-341 [frz. Übs. von Armand STRUBEL]
- CIMMINO, Antonio (1896): *S. Ambrogio e Dante. Cconferenza*, Napoli: Stab. Tip. Pierro e Veraldi, 1896

- CIMMINO, Antonio (1911): *Ancora S. Ambrogio e Dante (Lettera aperta a G. Boffito)*, in: *GD* 19 (1911), p.131-134
- CIMMINO, Antonio (1912): *Sant' Ambrogio celebrato nel "Paradiso,, di Dante*, in: *La Scuola Cattolica*, an. XL, ser. IV, vol. 24 (1912), p.235-241
- CIOFFI, Caron Ann (1992): *Fame, Prayer, and Politics: Virgil's Palinurus in «Purgatorio» V and VI*, in: *DSt* 110 (1992), p.179-200
- COGAN, Marc (1993): *Delight, Punishment, and the Justice of God in the «Divina Commedia»*, in: *DSt* 111 (1993), p.27-52
- COLOMBO, Manuela (1987): *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze: La Nuova Italia, 1987 (= *Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Pavia*, 40)
- CONSOLI, Domenico (1967): *Come leggere Dante*, in: *DSt* 85 (1967), p.75-83
- CORSI, Giuseppe (1952): [ed.] *Fazio degli Uberti, Il Dittamondo e le Rime*, Bari: Laterza, 1952 (= *Scrittori d'Italia* 206-207), 2 vol.
- CORTI, Maria (1982): *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze: Le Lettere/Sansoni, 1982 (= *Società Dantesca Italiana, Centro di Studi e Documentazione Dantesca e Medievale, Quaderni*, 1)
- CORTI, Maria (1983): *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino: Einaudi, 1983 (= *Einaudi Paperbacks*, 147)
- CORTI, Maria (1987): *Il modello analogico nel pensiero medievale e dantesco*, in: *\*DANTE E LE FORME..* (1987), p.11-20
- CORTI, Maria (1993): *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Torino: Einaudi, 1993 (= *Einaudi Paperbacks*, 237)
- CREMASCOLI, Giuseppe (1988): *Allegoria e dialettica: sul travaglio dell'esegesi biblica al tempo di Dante*, in: *\*DANTE E LA BIBBIA...* (1988), p.153-171
- CRISTALDI, Sergio (1988): *Dalle beatitudini all'Apocalisse. Il Nuovo Testamento nella «Commedia»*, in: *Lettture Classensi* 17 (1988), p.1-67
- CROCE, Benedetto (1921): *La poesia di Dante*, Bari: Laterza, 1921
- CURTUS, Ernst Robert (1948): *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 9. Aufl., Bern/München: Francke, 1978
- CURTZE, Maximilian (1897): [ed.] *Petri Philomeni de Dacia In Algorismum vulgarem Johannis de Sacrobosco Commentarius. Una cum Algorismo ipso*, Hauniae: A. F. Høst et al., 1897
- D'AMORE, Bruno (1995): *Probalità, logica formale, geometria: contributi all'esegesi di alcuni passi della «Commedia»*, in: *\*DANTE E LA SCIENZA...* (1995), p.90-108
- D'ANCONA, Alessandro (1888): *Il Tesoro di Brunetto Latino versificato*, in: *Memorie della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. IV, 4, parte 1a, (1888), p.111-274
- D'ANDREA, Antonio (1987): *L'Allegoria dei poeti. Nota a «Convivio» II.1*, in: *\*DANTE E LE FORME...* (1987), p.71-78
- D'OVIDIO, Francesco (1899): *L'Epistola a Cangrande*, in: *Rivista d'Italia*, an. II, fasc. 9, 1899, p.5-31
- D'OVIDIO, Francesco (1923): *Sette chiose alla Commedia, V.: «Così s'osserva in me lo contrapasso»*, in: *SD* 7 (1923), p.27-44
- DAMON, Phillip W. (1967): *Geryon, Cacciaguida, and the Y of Pythagoras*, in: *DSt* 85 (1967), p.15-32
- DANIEL, E. Randolph (1983): [ed.] *Abbot Joachim of Fiore, Liber de Concordantia Noui ac Veteris Testamenti*, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983 (= *Transactions of the American Philosophical Society*, Volume 73, Part 8)

- DANIELOU, Jean (1959): *Les Douze Apôtres et le Zodiaque*, in: *Vigiliae Christianae* 13,1 (1959), p.14-21
- DE BONFILS TEMPLER, Margherita (1987a): *La donna gentile del «Convivio» e il boeziano mito d'Orfeo*, in: *DSt* 101 (1983, publ. 1987), p.123-144
- DE BONFILS TEMPLER, Margherita (1987b): *Genesi di un'allegoria*, in: *DSt* 105 (1987), p.79-94
- DE MEDICI, Giuliana (1983): *Le fonti dell'Ottimo Commento alla Divina Commedia*, in: *Italia medioevale e umanistica* 26 (1983), p.71-123
- DEMARAY, John G. (1974): *The Invention of Dante's «Commedia»*, New Haven/London: Yale U.P., 1974
- DI SALVO, Andrea (1988): *L'immagine di Cangrande della Scala nell'opera di Ferreto Ferreti*, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 94 (1988), p.123-153
- DI SCIPIO, Giuseppe C. (1984): *The Symbolic Rose in Dante's «Paradiso»*, Ravenna: Longo, 1984 (= *L'Interprete*, 42)
- DINZELBACHER, Peter (1977): *Judastraditionen*, Wien: Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, 1977 (= *Raabser Märchen-Reihe*, 2)
- DINZELBACHER, Peter (1981): *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart: Hiersemann, 1981 (= *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 23)
- DORNSEIFF, Franz (1925): *Das Alphabet in Mystik und Magie. Zweite Auflage*, Leipzig/Berlin: Teubner, 1925 (= *ΣΤΟΙΧΕΙΑ*, 7)
- DOZON, Marthe (1991): *Mythe et symbole dans la Divine Comédie*, Firenze: Olschki, 1991 (= *BAR* I/233)
- DRAGONETTI, Roger (1968): *Dante pèlerin de la Sainte Face*, Gent: Romanica Gandensia, 1968 (= *Romanica Gandensia*, 11)
- DRONKE, Peter (1986): *Dante and Medieval Latin Traditions*, Cambridge: Cambridge U.P., 1986
- DRONKE, Peter (1986a): *The «Commedia» and Medieval Modes of Reading*, in: DRONKE 1986, p.1-31, p.125-133
- DRONKE, Peter (1986b): *The «Epistle» to Cangrande and Latin prose rhythm*, in: DRONKE 1986, p.103-111, p.145
- DRONKE, Peter (1986c): *The First Circle in the Solar Heaven*, in: DRONKE 1986, p.82-102, p.140-145
- DUNBAR, Helen Flanders (1929): *Symbolism in Medieval Thought and Its Consummation in the «Divine Comedy»*, London/New Haven (Conn.): Yale U.P., 1929], Repr. New York: Russell & Russell, 1961
- DURLING, Robert M. (1975): „Io son venuto“: *Seneca, Plato, and the Microcosm*, in: *DSt* 93 (1975), p.95-129
- DURLING, Robert M. (1981a): *Deceit and Digestion in the Belly of Hell*, in: *\*Allegory and Representation. Selected Papers from the English Institute, 1979-80 (New Series, No. 5). Edited, with a Preface, by Stephen J. Greenblatt*, Baltimore/London: The Johns Hopkins U.P., 1981, p.61-93
- DURLING, Robert M. (1981b): *Farinata and the Body of Christ*, in: *Stanford Italian Review* 2,1 (1981), p.5-35
- DURLING, Robert M. (1992): *The Audience(s) of the «De vulgari eloquentia» and the «Petrose»*, in: *DSt* 110 (1992), p.25-35
- DURLING/MARTINEZ (1990): Robert M. DURLING / Ronald L. MARTINEZ, *Time and the Crystal: Studies in Dante's «Rime Petrose»*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1990

- ECO, Umberto (1984): *L'Epistola XIII, l'allegorismo medievale, il simbolo moderno*, in: id., *Sugli specchi e altri saggi*, Milano: Bompiani, 1985, p.215-241
- ECO, Umberto (1989): *Introduzione — La semiosi ermetica e il „Paradigma del velame“*, in: \*L'IDEA DEFORME... (1989), p.9-37
- EGGERS, Hans (1956): *Symmetrie und Proportion epischen Erzählens. Studien zur Kunstform Hartmanns von Aue*, Stuttgart: Ernst Klett, 1956
- ERNST, Ulrich (1983): *Kontinuität und Transformation der mittelalterlichen Zahlensymbolik in der Renaissance. Die Numerorum Mysteria des Petrus Bungus*, in: *Euphorion* 77 (1983), p.247-325
- ERNST, Ulrich (1991): *Carmen figuratum. Geschichte des Figurengedichts von den antiken Ursprüngen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 1991 (= *Pictura et Poesis*, 1)
- ESPOSITO, Enzo (1990): *Bibliografia analitica degli scritti su Dante (1950-1970)*, Firenze: Olschki, 1990 (= *Dantologia*, 1)
- EVANS, Gillian R. (1979): *Schools and scholars: the study of the abacus in English schools c. 980–c. 1150*, in: *English Historical Review* 94 (1979), p.71-89
- EVANS, Gillian R. (1983): *Number Symbolism and the Theory of Signification in Odo of Morimond and Some of His Successors*, in: *Citeaux* 34 (1983), p.111-120 [m.n.v.]
- FABRICIUS, Clara (1926): *Die Litterae Formatae im Frühmittelalter*, in: *Archiv für Urkundenforschung* 9 (1926), p.39-86, p.168-194
- FALKENHAUSEN, Friedrich von (1932): *Dantes Vergeltungsidee*, in: *DDJb* 14 (1932), p.61-81
- FELTEN, Hans (1987): *Die Dante-Rezeption im Trecento und im Quattrocento außerhalb der Kommentarliteratur*, in: *GRLM* X/1 (1987), p.209-232
- FERGUSON, Francis (1968): *Trope and Allegory: Some Themes Common to Dante and Shakespeare*, in: *DSt* 86 (1968), p.113-126
- FERRANTE, Joan M. (1993): *A poetics of chaos and harmony*, in: \*THE CAMBRIDGE COMPANION TO DANTE... (1993), p.153-171
- FIDO, Franco (1986): *Writing like God - or Better?: Symmetries in Dante's 26th and 27th Cantos*, in: *Italica* 63 (1986), p.250-264
- FILOMUSI GUELF, Lorenzo (1909): *L'allegoria fondamentale del Poema di Dante*, in: *GD* 17 (1909), p.229-268
- FLAMINI, Francesco (1903, 1904), *I significati reconditi della Commedia di Dante e il suo fine supremo*, Livorno: Giusti, 1903-1904, 2 vol. [m.n.v.]
- FLAMINI, Francesco (1916): *Il significato e la fine della Divina Commedia*, Livorno: Giusti, 1916 [überarbeitete Neuausgabe von Flamini 1903-1904, m.n.v.]
- FLAMINI, Francesco (1924): *La fondamentale allegoria politica della «Commedia»*, in: *GD* 27 (1924), p.289-295
- FLETCHER, Jefferson Butler (1921): *Symbolism of the Divine Comedy*. New York: Columbia U.P., 1921
- FOERSTER, Hans (1963): *Abriss der lateinischen Paläographie. Zweite neu bearbeitete und vermehrte Auflage*, Stuttgart: Hiersemann, 1963
- FOLKERTS, Menso (1970): „Boethius“ *Geometrie II. Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters*, Wiesbaden: Steiner, 1970 (= *Boethius*, 9)
- FOLKERTS, Menso (1983): *Eine bisher unbekannte Abhandlung über das Rechenbrett aus dem beginnenden 14. Jahrhundert*, in: *Historia Mathematica* 10 (1983), p.435-447
- FOLKERTS, Menso (1997): [ed.] *Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Hwarizmi. Edition, Übersetzung und Kommentar*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1997 (= *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, N.F. 113) [m.n.v.]

- FORTI, Fiorenzo (1964): *Canto X* [1964], in: \*Centro Scaligero di Studi Danteschi, *Lectura Dantis Scaligeri* [ed. Mario MARCAZZAN], Firenze: Le Monnier, t.III, p.349-382
- FOSTER, Kenelm (1972): *The Celebration of Order: «Paradiso» X*, in: *DSt* 90 (1972), p.109-124
- FRANKE, William (1994): *Dante's Hermeneutic Rite of Passage: «Inferno» 9*, in: *Religion and Literature* 26,2 (1994), p.1-26
- FRANKE, William (1996): *Dante's Interpretive Journey*. Chicago (Ill.): University of Chicago Press, 1996 (= *Religion and Postmodernism*)
- FRANKEL, Magherita (1982): *Biblical Figuration in Dante's Reading of the «Aeneid»*, in: *DSt* 100 (1982), p.13-23
- FRECCERO, John (1968): *The Dance of the Stars: «Paradiso» X*, in: FRECCERO 1986, p.221-244, p.309-314
- FRECCERO, John (1983): *The Significance of Terza Rima*, in: \*DANTE, PETRARCH, BOCCACCIO... (1983), p.3-17
- FRECCERO, John (1986): *Dante. Poetics of Conversion. Edited, and with an Introduction by Rachel Jacoff*, Cambridge (Mass.)/London: Cambridge U.P., 1986
- FRECCERO, John (1993): *Introduction to «Inferno»*, in: \*THE CAMBRIDGE COMPANION... (1993), p.172-191
- FRIEDLEIN, Gottfried (1869): *Die Zahlzeichen und das elementare Rechnen der Griechen und Römer und des christlichen Abendlandes vom 7. bis 13. Jahrhundert*, Erlangen 1896, Repr. Wiesbaden: Sändig, 1968
- GAGLIARDI, Antonio (1992): *Ulisse e Sigieri di Brabante. Ricerche su Dante*, Catanzaro: Pulitano Editori, 1992 (= *Laboratorio umanistico*, 1)
- GASTALDELLI, Ferruccio (1975): *L'esegesi biblica secondo Goffredo di Auxerre*, in: *Salesianum* 37 (1975), p.219-250
- GERICKE, Helmuth (1984, 1990): *Mathematik in Antike und Orient* [1984]; *Mathematik im Abendland. Von den römischen Feldmessern bis zu Descartes* [1990]; Sonderausgabe in einem Band, Wiesbaden: Fourier, 3. Aufl. 1994
- GIANNANTONIO, Pompeo (1967): *Introduzione*, in: ROSSETTI (ed. 1967), p.VII-XCVI
- GIANNANTONIO, Pompeo (1969): *Dante e l'allegorismo*, Firenze: Olschki, 1969 (= *BAR* I/100)
- GIBSON/NEWTON (1995): Craig A. GIBSON / Francis NEWTON, *Pandulf of Capua's «De calculatione»: An Illustrated Abacus Treatise and Some Evidence for the Hindu-Arabic Numerals in Eleventh-century South Italy*, in: *Mediaeval Studies* 57 (1995), p.293-335
- GILBERT, Allan H. (1963): *Dante's Hundred Cantos*, in: *Italica* 40 (1963), p.17-25
- GILBERT, Allan H. (1966): *Did Dante dedicate the «Paradiso» to Can Grande?*, in: *Italica* 43 (1966), p.100-124
- GIBBONS, David (1997): „*Che tutto 'l mondo / là giù ne gola di saper novella*“ (Par. 10.110-111), in: *Electronic Bulletin of the Dante Society of America*, 23 April 1997, Internet-Adresse:  
<http://www.princeton.edu/~dante/gibbons97.htm>
- GILSON, Étienne (1939/53): *Dante et la philosophie*, Paris: Vrin, 1939 (= *Études de philosophie médiévale*, 28) [m.n.v.], dt. *Dante und die Philosophie*, Freiburg: Herder, 1953 [hienach zitiert]
- GINZEL, Friedrich Karl (1914): *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker*, III. Band, Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1914
- GMELIN, Hermann (1951): *Die Anrede an den Leser in Dantes Göttlicher Komödie*, in: *DDJb* 29/30 (1951), p.130-140

- GNILKA, Christian (1963): *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1963 (= *Klassisch-Philologische Studien*, 27), p.51-81
- GORNI, Guglielmo (1990): *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna: Il Mulino, s.d. [1990]
- GOY, Rudolf (1976): *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, Stuttgart: Hiersemann, 1976 (= *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 14)
- GRABMANN, Martin (1925): *Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante*, in: *DDJb* 9 (1925), p.1-35
- GRABMANN, Martin (1949): *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung von Martin Grabmann. Fotomechanischer Nachdruck der 1949 erschienenen 3., stark erweiterten Auflage. Mit Literaturergänzungen von Richard Heinzmann*, Münster: Aschendorff, (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 22)
- GREEN, Richard H. (1957): *Dante's «Allegory of the Poets» and the Medieval Theory of Poetic Fiction*, in: *Comparative Literature* 9 (1957), p.118-128
- GRIMM, Reinhold (1977): *Paradisus coelestis, Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*, München: Fink, 1977 (= *Medium Aevum*, 33)
- GROPPI, Felicina (1962): *Dante traduttore*, 2a ed. accr., Roma: «Orbis catholicus»/Herder, 1962
- GROSSMANN, Ursula (1954): *Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 76 (1954), p.19-54
- GUENON, René (1921): *Introduction générale à l'étude des doctrines Hindoues*, Paris: Marcel Rivière, 1921 [m.n.v.]
- GUENON, René (1925): *L'ésotérisme de Dante*, Paris: Bosse, 1925 [m.n.v.]
- GUERRI, Domenico (1906): *Cinquecento diece e cinque*, in: id., *Scritti danteschi e d'altera letteratura antica. A a cura di Antonio Lanza. Presentazione di Geno Pampaloni*, Roma: De Rubéis, 1990 (= *Medioevo e Rinascimento*, 1), p.74-106
- GUERRI, Domenico:
- GÜNTERT, Georges (1989): *Zur Struktur des Purgatorio: Anordnung und Sinn der exempla virtutis et vitii*, in: *DDJb* 64 (1989), p.11-39
- GÜNTHER, Louis (1889, 1891, 1895): *Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechts*, Erlangen: Blaesing, 1889-1895, Repr. Aalen: Scientia, 1966-1970
- GÜNTHER, Siegmund (1887): *Geschichte des mathematischen Unterrichts im deutschen Mittelalter bis zum Jahre 1525*, Berlin: A. Hofmann & Comp., 1887 (= *Monumenta Germaniae Paedagogica*, 3)
- GUTHMÜLLER, Bodo (1981): *Ovidio Metamorphoseos Vulgare. Formen und Funktionen der volkssprachlichen Wiedergabe klassischer Dichtung in der italienischen Renaissance*, Boppard: Harald Boldt, 1981 (= *Veröffentlichungen zur Humanismusforschung*, 3)
- GUTHMÜLLER, Bodo (1984): *«Taccia Ovidio» – Die Metamorphose in Dantes Hölle*, in: *DDJb* 59 (1984), p.55-78, wieder in id., *Studien zur antiken Mythologie in der italienischen Renaissance*, Weinheim: Acta Humaniora, VCH, 1986, p.4-17, p.143-149
- GUZZARDO, John J. (1985): *Number Symbolism in the «Vita Nuova»*, in: GUZZARDO 1987, p.15-39, zuvor *Canadian Journal of Italian Studies* 8,30 (1985), p.12-31
- GUZZARDO, John J. (1987): *Dante: Numerological Studies*, New York et al.: Peter Lang, 1987 (= *American University Studies*, II/59)
- HALL/SOWELL (1989): Ralph G. HALL / Madison U. SOWELL, *'Cursus' in the Can Grande Epistle: A Forger Shows His Hand?*, in: *LD* 5 (1989), p.89-104



- HALL/SOWELL (1990): Ralph G. HALL / Madison U SOWELL, *On Dante and 'Cursus': A Brief Response to 'For the Record'*, in: LD 6 (1990), p.143-144
- HALLIWELL, James Orchard (1841): [ed.] *Rara Mathematica: or, a Collection of Treatises on the Mathematics and Subjects connected with them, from ancient inedited Manuscripts*, 2nd ed. London: Maynard, 1841
- HARDIE, Colin (1979): [Rez. zu HARDT 1973], in: DDJb 53/54 (1978/79), p.113-122
- HARDT, Manfred (1972): *Textstrategien in der «Divina Commedia»*, in: RF 84 (1972), p.489-516
- HARDT, Manfred (1973): *Die Zahl in der Divina Commedia*, Frankfurt a.M.: Athenäum, 1973 (= *Linguistica et Litteraria*, 13)
- HARDT, Manfred (1976): *Poetik und Semiotik. Das Zeichensystem der Dichtung*, Tübingen 1976 (= *Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft*, 20)
- HARDT, Manfred (1980): *Zahlen in literarischen Texten*, in: Arcadia 15 (1980), p.225-241 [hiernach zitiert], dasselbe in *Sprachkunst* 11 (1980), p.71-86, und in DDJb 55/56 (1980/81), p.286-303]
- HARDT, Manfred (1985): *Zur Zahlenpoetik Dantes*, in: \*DANTE ALIGHIERI 1985... (1985), p.149-167
- HARDT, Manfred (1988): *Dante and Arithmetic*, in: \*THE «DIVINE COMEDY»... (1988), p.81-94
- HARDT, Manfred (1994): *I numeri nella poetica di Dante*, in: SD 60 (1989, publ. 1994), p.1-27
- HARDT, Manfred (1995): *I numeri e le scritture crittografiche nella «Divina Commedia»*, in: \*DANTE E LA SCIENZA... (1995), p.71-90
- HART, Thomas E. (1986): *Architecture and Text: The Florentine Baptistry in Dante's «Commedia»*, in: Res Publica Litterarum 9 (1986), p.155-174
- HART, Thomas E. (1987): *The «Cristo»-Rhymes and Polyvalence as a Principle of Structure in Dante's «Commedia»*, in: DSSt 105 (1987), p.1-42
- HART, Thomas E. (1988): *Geometric Metaphor and Proportional Design in Dante's «Commedia»*, in: \*THE «DIVINE COMEDY»... (1988), p.95-156
- HART, Thomas E. (1990): *The «Cristo»-Rhymes, the Greek Cross, and Cruciform Geometry in Dante's «Commedia»: 'giunture di quadranti in tondo'*, in: ZRPh 106 (1990), p.106-134
- HART, Thomas E. (1995): *«Per misurar lo cerchio» (Par. XXXIII 134) and Archimedes' De mensura circuli: some thoughts on approximations to the value of  $\pi$* , in: \*DANTE E LA SCIENZA... (1995), p.265-335
- HAUBRICHS, Wolfgang (1969): *Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weissenburg und in karolingischer Literatur*, Tübingen: Niemeyer, 1969 (= *Hermaea*, N.F. 27)
- HAUSMANN, Frank-Rutger (1988): *Dantes Kosmographie - Jerusalem als Nabel der Welt*, in: DDJb 63 (1988), p.7-46
- HAVELY, Nicholas R. (1990): *Brunetto and Palinurus*, in: DSSt 108 (1990), p.29-38
- HAWKINS, Peter S. (1980): *Virtuosity and Virtue: Poetic Self-Reflection in the «Commedia»*, in: DSSt 98 (1980), p.1-18
- HAWKINS, Peter S. (1988): *Scripts for the Pageant: Dante and the Bible*, in: Stanford Literature Review 5,1-2 (1988), p.75-92
- HAWKINS, Peter S. (1991): *The Metamorphosis of Ovid*, in: \*DANTE AND OVID... (1991), p.17-34
- HEINIMANN, Siegfried (1981): *Dante als Bibelübersetzer*, in: DDJb 55/56 (1980/81), p.28-91
- HELLGARDT, Ernst (1973): *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur. Mit Studien zum Quadrivium und zur Vorge-*

- schichte des mittelalterlichen Zahlendenkens*, München: Beck, 1973 (= *Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*, 45)
- HELLGARDT, Ernst (1976): *Victorinisch-zisterziensische Zahlenallegorese*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* [Tübingen] 98 (1976), p.331-350
- HEMPFER, Klaus W. (1982): *Allegorie und Erzählstruktur in Dantes «Vita Nuova»*, in: *DDJb* 57 (1982), p.7-39 [hiernach zitiert], it. *Allegoria e struttura del racconto nella «Vita Nuova»*, in: *Lingua e stile* 17 (1982), p.209-232
- HEMPFER, Klaus W. (1987): *Diskrepante Lektüren: Die Orlando-Furioso-Rezeption im Cinquecento. Historische Rezeptionsforschung als Heuristik der Interpretation*, Stuttgart: Steiner, 1987 (= *Text und Kontext*, 2)
- HERDLITCZKA, Arnold (1932): Art. «*Talio*», in: *RE*, 2. Reihe, 8. Halbband (1932), col. 2069-2077
- HOEPFFNER, Ernest (1906): *Anagramme und Rätselgedichte bei Guillaume de Machaut*, in: *ZRPh* 30 (1906), p.401-413
- HOLL, O. (1972): Art. «*Zodiakus*», in: *LCI* IV (1972), col. 574-579
- HOLLANDER, Robert (1969): *Allegory in Dante's «Commedia»*, Princeton (N.J.): Princeton U.P., 1969
- HOLLANDER, Robert (1976a): *Dante «Theologus-Poeta»*, in: HOLLANDER 1980, p.39-89 [hiernach zitiert], zuvor in *DSt* 94 (1976), p.91-136
- HOLLANDER, Robert (1976b): *The Invocations of the «Commedia»*, in: HOLLANDER 1980, p.31-38 [hiernach zitiert], zuvor *Yearbook of Italian Studies* 3-5 (1973-75, publ. 1976), p.236-240
- HOLLANDER, Robert (1980): *Studies in Dante*, Ravenna: Longo, 1980
- HOLLANDER, Robert (1983): *Il Virgilio dantesco: tragedia nella «Commedia»*, Firenze: Olshki, 1983 (= *Studi e Testi*, 28)
- HOLLANDER, Robert (1993a): *The Current Debate Concerning the Authenticity of the Epistle to Cangrande. Barlow Lectures, delivered at University College London on 17-18 March 1993*. Elektronische Vorveröffentlichung (vgl. HOLLANDER 1993b) durch das Center for Computer Analysis of Texts at the University of Pennsylvania, Internet-Adresse: [gopher://ccat.sas.upenn.edu:70/11/journals/Recentiores/Dante/](http://ccat.sas.upenn.edu:70/11/journals/Recentiores/Dante/)
- HOLLANDER, Robert (1993b): *Dante's Epistle to Cangrande*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994 [modifizierte und erweiterte Druckfassung von HOLLANDER 1993a]
- HOLLANDER, Robert (1993c): *Dante and his commentators*, in: \*THE CAMBRIDGE COMPANION... (1993), p.226-236
- HOLLANDER, Robert (1994): *Response to Henry Ansgar Kelly*, in: *LD* 14-15 (1994), p.96-110
- HOLLANDER/ROSSI: Robert HOLLANDER / Albert ROSSI. (1986): *Dante's Republican Treasury*, in: *DSt* 104 (1986), p.59-82
- HOPPER, Vincent F. (1938): *Medieval Number Symbolism. Its Influence on Thought and Expression*, New York: Cooper Square Publishers, 1938 (= *Columbia University Studies in English and Comparative Literature*, 132)
- HOWLETT, David R. (1994): *Liber epistolarum Sancti Patricii episcopi | The book of letters of Saint Patrick the Bishop*, Dublin: Four Courts Press, 1994
- HOWLETT, David R. (1995): *The Celtic Latin tradition of biblical style*, Dublin: Four Courts Press, 1995 [
- HOWLETT, David R. (1996): *The English Origins of Old French Literature*, Dublin: Four Courts Press, 1996
- HOWLETT, David R. (1997): *British Books in Biblical Style*, Dublin: Four Courts Press, 1997 [m.n.v.]
- HUYGENS, R. B. C. (1954) [ed.]: *Accessus ad auctores. Édition critique*, Bruxelles: Latomus, 1954 (= *Collection Latomus*, 15)

- HUYGENS, R. B. C. (1955) [ed.]: *Conrad de Hirsau, Dialogus super Auctores. Édition critique*, Bruxelles: Latomus, 1955 (= *Collection Latomus*, 17)
- IANNUCCI, Amilcare A. (1981): *Autoesegesi dantesca: La tecnica dell' 'episodio parallelo' nella «Commedia»*, in: *Lettere Italiane* 33 (1981), p.305-328 (wieder in IANNUCCI 1984, cap. 3)
- IANNUCCI, Amilcare A. (1984): *Forma ed evento nella Divina Commedia*, Roma: Bulzoni, 1984
- IANNUCCI, Amilcare A. (1987): *Dottrina e allegoria in «Inferno» VIII, 67 - IX, 105*, in: \*DANTE E LE FORME... (1987), p.99-124
- IAZEOLLA, Tiziana (1991): Art. «Apostoli», in: *EAM* II (1991), p.177-188
- IFRAH, Georges (1981/86): *Universalgeschichte der Zahlen*, Frankfurt/New York: Campus, 1986 [hiernach zitiert], frz. *Histoire universelle des chiffres*, Paris: Seghers, 1981
- JACOFF/STEPHANY (1989): Rachel JACOFF / William A. STEPHANY, *Inferno II. With a new translation by Patrick Creagh and Robert Hollander*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989 (= *Lectura Dantis Americana*, 2)
- JAUSS, Hans Robert (1968): *Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung*, in: *GRLM* VI/1 (1968), p.146-181, p.215-244
- JEAUNEAU, Édouard (1978): *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal: Institut d'études médiévales Albert-le-Grand, Paris: Vrin, 1978 (= *Conférence Albert le Grand 1974*)
- JENARO-MACLENNAN, Luis (1974): *The Trecento Commentaries on the «Divina Commedia» and the Epistle to Cangrande*, Oxford: Clarendon, 1974
- KABLITZ, Andreas (1987): *Rhetorik vs. Hermeneutik? Anmerkungen zum Allegorie-Verständnis in Augustinus' «De doctrina christiana»*, in: *Kodikas* 10 (1987), p.119-133
- KAFTAL, George (1952): *Saints in Italian Art. Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Firenze: Sansoni, 1952
- KARPINSKI, Louis Charles (1912): *Augrim-Stones*, in: *MLN* 27,7 (1912), p.206-209
- KASKE, Robert E. (1961): *Dante's DXV and Veltro*, in: *Traditio* 17 (1961), p.185-245
- KASKE, Robert E. (1983): *The Seven «Status Ecclesiae» in Purgatory XXXII and XXXIII*, in: \*DANTE, PETRARCH, BOCCACCIO... (1983), p.83?-113
- KATZENELLENBOGEN, Adolf (1937): Art. «Apostel», in: *RDK* I (1937), col. 811-829
- KAY, Richard (1979): *Dante's Razor and Gratian's D.XV*, in: *DSt* 97 (1979), p.65-95
- KAY, Richard (1980): *Dante's acrostic allegations: Inferno XI-XII*, in: *L'Alighieri* 21,2 (1980), p.26-37
- KAY, Richard (1987): *Dante's Acrostic Allegations: Inferno XI*, in: *Res Publica Litterarum* 10 (1987), p.175-185
- KAY, Richard (1990): *Dante's Acrostic Allegations: Inferno XII*, in: *Res Publica Litterarum* 13 (1990), p.123-135
- KAY, Richard (1992a): *Parallel Canto's in Dante's «Commedia»*, in: *Res Publica Litterarum* 15 (1992), p.109-113
- KAY, Richard (1992b): *The Intended Readers of Dante's «Monarchia»*, in: *DSt* 110 (1992), p.37-44
- KAY, Richard (1994): *Dante's Christian Astrology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994
- KELLY, Henry Ansgar (1989): *Tragedy and Comedy from Dante to Pseudo-Dante*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1989 (= *University of California Publications in Modern Philology*, 121)
- KELLY, Henry Ansgar (1994a): *'Cangrande' and the Ortho-Dantists*, in: *LD* 14-15 (1994), p.61-95
- KELLY, Henry Ansgar (1994b): *Reply to Robert Hollander*, in: *LD* 14-15 (1994), p.111-115

- KIRKHAM, Victoria (1985): *I quindici gradi del regno di Catone*, in: \**Letteratura italiana e arti figurative, I. Atti del XII Convegno dell'Associazione Internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana* (Toronto, Hamilton, Montreal, 6-10 maggio 1985), a cura di Antonio Franceschetti, Firenze: Olschki, 1985 (= BAR I/208), vol. I, p.229-236
- KIRKHAM, Victoria (1989a): «*Quanto in femmina foco d'amor dura!*», in: *Lettture Classensi* 18 (1989), p.235-252
- KIRKHAM, Victoria (1989b): *Eleven is for Evil: Measured Trespass in Dante's «Commedia»*, in: *Allegorica* 10 (1989), p.27-50
- KIRKHAM, Victoria (1993): *Purgatorio XXVIII*, in: \*LDV t.II (1993), p.411-432
- KIRKHAM, Victoria (1995): *Dante's Polysynchrony: a Perfectly Timed Entry into Eden*, in: *Filologia e critica* 20 (1995), p.329-352
- KIRKPATRICK, Robin (1987): *Dante's «Inferno»: Difficulty and Dead Poetry*, Cambridge et al.: Cambridge U.P., 1987 (= CSML 1)
- KLEINER, John Edward (1989): *Mismatching the Underworld*, in: *DSt* 107 (1989), p.1-27
- KLEINER, John Edward (1994): *Mismatching the Underworld: Daring and Error in Dante's «Comedy»*, Stanford (Calif.): Stanford U.P., 1994 [m.n.v.]
- KLEINHENZ, Christopher (1986): *Dante and the Bible: Intertextual Approaches to the «Divine Comedy»*, in: *Italica* 43 (1986), p.225-236
- KLEINHENZ, Christopher (1990): *Biblical Citations in Dante's «Divine Comedy»*, in: *Annali d'Italianistica* 8 (1990), p.346-359
- KLEINHENZ, Christopher (1995a): *Dante and the Art of Citation*, in: \**Dante Now: Current Trends in Dante Studies. Edited by Theodore J. Cachey, Jr.*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1995 (= The William and Katherine Devers Series in Dante Studies, 1), p.43-61
- KLEINHENZ, Christopher (1995b), *Autorità biblica e citazione poetica. Osservazioni su Dante e la Bibbia*, in: *Filologia e critica* 20 (1995), p.353-364
- KLEMP, Paul J. (1984): *The Women in the Middle: Layers of Love in Dante's «Vita Nuova»*, in: *Italica* 61 (1984), p.185-194
- KLINGENBERG, Heinz (1968): *Hrabanus Maurus: In honorem sanctae crucis*, in: \**Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag, herausgegeben von Helmut Birkhan und Otto Gschwantler unter Mitwirkung von Irmgard Hansberger-Wilflinger*, Wien: Notring, 1968, vol. II, p.273-300
- KLOPSCH, Paul (1985) [ed.]: *Lateinische Lyrik des Mittelalters. Lateinisch / Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert*, Stuttgart: Reclam, 1985 (= Reclams Universal-Bibliothek, 8088)
- KNOESPEL, Kenneth J. (1990): *When the Sky Was Paper: Dante's Cranes and Reading as Migration*, in: \*LDN t.II (1990), p.121-146
- KOENEN, Ferdinand (1924): *Dantes Zahlen-Symbolik*, in: *DDJb* 8 (1924), p.26-46
- KREWITT, Ulrich (1971): *Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters*, Ratingen/Kastellaun/Wuppertal: A. Henn, 1971 (= Beihefte zum „Mittelateinischen Jahrbuch“, 7)
- KUHS, Elisabeth (1982): *Buchstabendichtung. Zur gattungskonstituierenden Funktion von Buchstabenformationen in der französischen Literatur vom Mittelalter bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg: Winter, 1982 (= *Studia Romanica*, 49)
- LA FAVIA, Louis Marcello (1990): *Thomas Aquinas and Siger of Brabant in Dante's «Paradiso»*, in: \*LDN t.II (1990), p.147-172
- LACALLE ZALDUENDO, Maria R.: *Il Dante eretico, rivoluzionario e socialista di Eugène Arroux*, in: \*L'IDEA DEFORME... (1989), p.79-105
- LALLEMENT, Louis (1984): *Le sens symbolique de la «Divine Comédie», I: Enfer*, Paris: Éditions de la Masnie, 1984

- LALLEMENT, Louis (1988, 1990): *Dante Maître spirituel. Initiation au sens symbolique de la «Divine Comédie», II: Purgatoire*, Paris: Éditions de la Masnie, 1987; III: *Paradis*, ibd. 1990
- LANAPOPPI, Aleramo P. (1968): *La «Divina Commedia»: allegoria „dei poeti“ o allegoria „dei teologi“?*, in: *DSt* 86 (1968), p.17-39
- LANGE, Hanne (1978): [ed.] *Traité du XIIe siècle sur la symbolique des nombres. Geoffroy d'Auxerre & Thibault de Langres. Édition critique*, Kopenhagen 1978 (= *Institut for Graesk og Latinsk Middelalderfilologi, Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 29)
- LANGE, Hanne (1979): *Les données mathématiques des traités du XIIe siècle sur la symbolique des nombres*, Kopenhagen 1979 (= *Institut for Graesk og Latinsk Middelalderfilologi, Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 32) [m.n.v.]
- LANGE, Hanne (1981, 1989): [ed.] *Odon de Morimond (1116-1161). Analetica numerorum et rerum in theographyam*, I. *Édition critique princeps*, Kopenhagen: Paludan, 1981; II. *De sacramentis dualitas*, ibd. 1989 (= *Institut for Graesk og Latinsk Middelalderfilologi, Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 40 & 58: *Traité du XIIe siècle sur la symbolique des nombres*) [m.n.v.]
- LANGE, Klaus (1966): *Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibelhermeneutik*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 95 (1966), p.81-122
- LANSING, Richard H. (1981): *Dante's Concept of Violence and the Chain of Being*, in: *DSt* 99 (1981), p.67-87
- LANSING, Richard H. (1987): *Piccarda and the Poetics of Paradox: A Reading of «Paradiso» III*, in: *DSt* 105 (1987), p.63-77
- LANSING, Richard H. (1992): *Dante's Intended Audience in the «Convivio»*, in: *DSt* 110 (1992), p.17-24
- LANSING, Richard H. (1994): *Narrative Design in Dante's Earthly Paradise*, in: *DSt* 112 (1994), p.101-113
- LATTANZI, Giovanni (1938): *Dante, la cabala, l'allegoria e l'arte*, in: *GD* 39 [N.S. 9] (1938), p.259-264
- LEJAY, Paul (1898): *Alphabets numériques latins*, in: *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne* N.S. 22 (1898), p.146-162
- LENTZEN, Manfred (1971): *Studien zur Dante-Exegese Cristoforo Landinos. Mit einem Anhang bisher unveröffentlichter Briefe und Reden*, Köln/Wien: Böhlau, 1971 (= *Studi Italiani*, 12)
- LENTZEN, Manfred (1975): *Cristoforo Landinos Dantekommentar*, in: *\*der kommentar in der renaissance. Herausgegeben von August Buck und Otto Herding*, Boppard: Harald Boldt, 1975 (= *deutsche forschungsgemeinschaft, kommission für humanismusforschung, mitteilung* 1), p.167-189
- LENTZEN, Manfred (1985): *Zur Konzeption der Allegorie in Dantes Convivio und im Brief an Cangrande della Scala*, in: *\*DANTE ALIGHIERI 1985... (1985)*, p.169-190
- LEVI, Clara (1997): *Bibbia e letteratura. Rassegna di un trentennio di studi (1965-1995)*, in: *Lettere italiane* 49,2 (1997), p.295-345
- LIEBERKNECHT, Otfried (1996): *„L'avvocato de' tempi cristiani“ (Par. 10.118-120): Ambrose of Milan Reconsidered*, in: *Electronic Bulletin of the Dante Society of America*, 17 September 1996, Internet-Adresse: <http://www.princeton.edu/~dante/lk.html>
- LOCKE, Frederick W. (1967): *Dante's Miraculous Enneads*, in: *DSt* 85 (1967), p.59-70
- LOGAN, J. L. (1971): *The Poet's Central Numbers*, in: *MLN* 86 (1971), p.95-98
- LOOS, Erich (1974): *Zur Zahlenkomposition und Zahlensymbolik in Dantes «Commedia»*, in: *RF* 86 (1974), p.437-443

- LOOS, Erich (1978): *Die Ordnung der Seligpreisungen der Bergpredigt in Dantes «Purgatorio»*, in: \**Literatur und Spiritualität. Hans Sckommodau zum siebzigsten Geburtstag. Herausgegeben von Hans Rheinfelder, Pierre Christophorov, Eberhard Müller-Bochat*, München: Fink, 1978 (= *Münchener Romanistische Arbeiten*, 47), p.153-163
- LOOS, Erich (1984): *Der logische Aufbau der „Commedia“ und die Ordo-Vorstellung Dantes*, Mainz/Wiesbaden 1984 (= *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jg. 1984, Nr. 2)
- LOZANO MIRALLES, Helena (1989): „Dantis Amor“: Gabriele Rossetti e il „paradigma del velame“, in: \**L’IDEA DEFORME...* (1989), p.47-77
- LUBAC, Henri de (1959a-1964): *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, Paris: Aubier, 1959-1964 (= *Théologie*, 41-59), I/1 [= 1959a], I/2 [= 1959b], II/1 [= 1961], II/2 [= 1964]
- LUCCHESI, Valerio (1997): *Giustizia divina e linguaggio umano. Metafore e polisemie del contrappasso dantesco*, in: *SD* 63 (1991, publ. 1997), p.53-126
- LUCCHETTA, Francesca (1971): *La cosiddetta «teoria della doppia verità» nella Risala adhawiyya di Avicenna e la sua trasmissione all’Occidente*, in: \**Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze, Convegno Internazionale, 9-15 Aprile 1969*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971 (= *Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Alessandro Volta, Atti dei Convegni*, 13), p.97-116
- LÜNEBURG, Heinz (1993): *Leonardi Pisani Liber Abbaci oder Lesevergnügen eines Mathematikers*, 2. überarb. und erw. Auflage, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: B.I. Wissenschaftsverlag, 1993
- MACMAHON, Robert (1986): *Narcissus and the Problem of Interpretation: Dante’s Theory of Reading in the «Commedia»*, Diss. University of California, Santa Cruz, 1986 [m.n.v.]
- MACMAHON, Robert (1991): *Satan as Infernal Narcissus: Interpretative Translation in the «Commedia»*, in: \**DANTE AND OVID...* (1991), p.65-86
- MACQUEEN, John (1985): *Numerology. Theory and outline history of a literary mode*, Edinburgh: Edinburgh U.P., 1985
- MÄHL, Sibylle (1969): *Quadrige virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*, Köln/Wien: Böhlau, 1969 (= *Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte*, 9)
- MANDONNET, Pierre Félix (1935): *Dante le Théologien. Introduction à l’intelligence de la vie, des oeuvres et de l’art de Dante Alighieri*, Paris: Desclée de Brouwer, 1935 [m.n.v.]
- MANETTI, Aldo (1984): *Dante e la Bibbia. La Bibbia nel Medio Evo*, in: *Bergomum* 78,1-2 (1984), p.99-128
- MANSELLI, Raoul (1956): *La „Lectura super Apocalipsim“ di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull’escatologismo medioevale*, Roma, 1955 (= *Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi storici* 19-21)
- MANSELLI, Raoul (1966): *Cangrande ed il mondo ghibellino nell’Italia settentrionale alla venuta di Arrigo VII*, in: \**DANTE E LA CULTURA VENETA...* (1966), p.39-49
- MANSELLI, Raoul (1975): *A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, gioachimismo, spiritualismo francescano*, in: \**LETTERATURA E CRITICA...*, vol. II (1975), p.163-192
- MARCOVALDI, Gaetano (1955): *Aspetti dello spirito di Dante*, Roma: Bonacci, 1955 [m.n.v.]
- MARTINELLI, Bortolo (1984): «Esse» ed «essentia» nell’*Epistola a Cangrande* (capp. 19-23), in: *Critica letteraria* 12 (1984), p.627-672
- MARTINELLI, Bortolo (1985): *La dottrina dell’Empireo nell’Epistola a Cangrande* (capp. 24-27), in: *SD* 57 (1985), p.49-143
- MARTINEZ, Ronald L. (1991): *Ovid’s Crown of Stars («Paradiso» 13.1-27)*, in: \**DANTE AND OVID...* (1991), p.123-138

- MARUFFI, Giuseppe (1924): [Rez. zu PIETROBONO 1923] in: *GD* 27 (1924), p.279-285
- MARZOT, Giulio (1956): *Il linguaggio biblico nella Divina Commedia*, Pisa: Nistri-Lischi, 1956 (= *Saggi di varia umanità*, 17)
- MASTROBUONO, Antonio C. (1979): *Essays on Dante's Philosophy of History*, Firenze: Olschki, 1979 (= *BAR* I/136)
- MASTROBUONO, Antonio C. (1990): *Dante's Journey of Sanctification*. Washington (D.C.): Regnery Gateway, 1990 [m.n.v.]
- MAY, Louis-Philippe (1968): *Dante et la mystique des nombres*, Paris: La quadrature du cercle, 1968 [m.n.v.]
- MAZZEO, Joseph A. (1956): *Dante's Conception of Poetic Expression*, in: *Romanic Review* 47 (1956), p.241-258
- MAZZONI, Francesco (1951): *Per la storia della critica dantesca, I.: Jacopo Alighier e Graziolo Bambaglioli (1322-1324)*, in: *SD* 30 (1951), p.157-202
- MAZZONI, Francesco (1955): *L'Epistola a Cangrande*, in: *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, 10 (1955), p.157-198
- MAZZONI, Francesco (1958): *Guido da Pisa interprete di Dante e la sua fortuna presso il Boccaccio*, in: *SD* 35 (1958), p.29-128
- MAZZONI, Francesco (1959): *Per l'Epistola a Cangrande*, in: id., *Contributi di filologia dantesca. Prima serie*, Firenze: Sansoni, 1966, p.7-37
- MAZZONI, Francesco (1963): *Pietro Alighieri interprete di Dante*, in: *SD* 40 (1963), p.279-360
- MAZZONI, Francesco (1967a): *Jacopo della Lana e la crisi nell'interpretazione della «Divina Commedia»*, in: \*DANTE E BOLOGNA... (1967), p.265-306
- MAZZONI, Francesco (1988): *Un incontro di Dante con l'esegesi biblica (A proposito di Purg. XXX, 85-99)*, in: \*DANTE E LA BIBBIA... (1988), p.173-212
- MAZZOTTA, Giuseppe (1979): *Dante, Poet of the Desert: History and Allegory in the Divine Comedy*, Princeton (N.J.): Princeton U.P., 1979
- MAZZOTTA, Giuseppe (1986): *The American Criticism of Charles Singleton*, in: *DSt* 104 (1986), p.27-44
- MAZZOTTA, Giuseppe (1988a): *Teologia ed esegesi biblica (Par. III-V)*, in: \*DANTE E LA BIBBIA... (1988), p.95-112
- MAZZOTTA, Giuseppe (1988b): *Order and Transgression*, in: MAZZOTTA 1993, p.197-218, p.276-278 [hiernach zitiert], zuvor in: *Acta: Ideas of Order in the Middle Ages* 15 (1988), p.1-21 (m.n.v.)
- MAZZOTTA, Giuseppe (1993): *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton (N.J.): Princeton U.P., 1993
- MAZZOTTA, Giuseppe (1993a): *Metaphor and Justice («Inferno» XXVIII)*, in: MAZZOTTA 1993, p.75-95, p.255-259
- MAZZOTTA, Giuseppe (1993b): *Logic and Power*, in: MAZZOTTA 1993, p.96-115, p.259-260
- MEIER, Christel (1974): *Das Problem der Qualitätenallegorese*, in: *FMSt* 8 (1974), p.385-435
- MEIER, Christel (1976): *Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen*, in: *FMSt* 10 (1976), p.1-69
- MEIER, Christel (1977): *Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* [Tübingen] 99 (1977), p.37-65
- MEIER/SUNTRUP (1987): Christel MEIER / Rudolf SUNTRUP, *Zum Lexikon der Farbenbedeutungen im Mittelalter. Einführung zu Gegenstand und Methoden sowie Probeartikel aus dem Farbenbereich 'Rot'*, in: *FMSt* 21 (1987), p.390-478

- MENNINGER, Karl (1958): *Zahlwort und Ziffer. Eine Kulturgeschichte der Zahl. 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958
- MERCURI, Roberto (1984): *Semantica di Gerione. Il motivo del viaggio nella Commedia di Dante*, Milano: Bulzoni, 1984 (= *L'Analisi Letteraria*, 25)
- MEYER, Heinz (1972): *Die allegorische Deutung der Zahlenkomposition des Psalters*, in: *FMSt* 6 (1972), p.211-231
- MEYER, Heinz (1975): *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, München: Fink, 1975 (= *MMS*, 25)
- MEYER, Heinz (1986): *Der Psalter als Gattung in der Sicht der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: *FMSt* 20 (1986), p.1-24
- MEYER, Heinz (1990): *Zum Verhältnis von Enzyklopädik und Allegorese im Mittelalter*, in: *FMSt* 24 (1990), p.290-313
- MEYER, Heinz (1993): *Das Enzyklopädiekonzept des «Fons memorabilium universi»*, in: *FMSt* 27 (1993), p.220-240
- MEYER/SUNTRUP (1987): MEYER, Heinz / SUNTRUP, Rudolf (1987): [ed.] *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München: Fink, 1987 (= *MMS*, 56)
- MIGLIORINI, Bruno (1983): *Storia della lingua italiana*, 6a ed. Firenze: Sansoni, 1983 [1a ed. 1960]
- MINEO, Niccolò (1993): *L'allegoria della «Divina Commedia»*, in: *Allegoria* 13 (1993), p.7-36 [m.n.v.]
- MINNIS, Alastair J. (1984): *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London: Scolar Press, 1984
- MINNIS/SCOTT (1991): Alastair J. MINNIS / Alexander Brian SCOTT, *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100 – c. 1375: The Commentary Tradition*. [3rd] Revised Edition, Oxford: Clarendon Press, 1991
- MIRANDA, Claudia (1989): *René Guénon o la vertigine della virtualità*, in: \*L'IDEA DEFORME... (1989), p.227-261
- MITCHENER, Michael (1988): *Jetons, Medalets & Tokens*, London: Seaby, 1988, 2 vol.
- MOEVS, Christian (1997): *Miraculous Syllogisms: Clocks, Faith and Reason in Dante's «Paradiso»*, bisher ungedruckter Beitrag zum 10. Internationalen Kongreß für mittelalterliche Philosophie, Erfurt, 25.-30. August 1997
- MOORE, Edward (1896, 1899, 1903, 1917): *Studies in Dante, First Series: Scripture and Classical Authors in Dante*, Oxford: Oxford U.P. 1896 (Repr. ibd. 1969); *Second Series: Miscellaneous Essays*, ibd. 1899 (Repr. 1968); *Third Series: Miscellaneous Essays*, ibd. 1903 (Repr. 1968); *Fourth Series: Textual Criticism of the 'Convivio' and Miscellaneous Essays*, ibd. 1917 (Repr. 1968)
- MORGAN, Alison (1990): *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge/New York: Cambridge U.P., 1990 (= *Cambridge Studies in Medieval Literature*, 8)
- MOTTA, Ernesto (1969): *Il segreto di Dante*, Savona: Sabatelli, 1969, p.19-90 [m.n.v.]
- MYSLIVEC, Josef (1968): Art. «Apostel», in: *LCI* t.I (1968), col. 150-173
- NAGL, Alfred (1887): *Die Rechenpfennige und die operative Arithmetik*, in: *Numismatische Zeitschrift* 19 (1887), p.309-368
- NARDI, Bruno (1935): «Tutto il frutto raccolto del girar di queste spere», in: NARDI 1949, p.309-335
- NARDI, Bruno (1940): *Note al «Convivio»*, 3: «Lo pane de li angeli» (*Conv.*, I, i, 7), in: NARDI 1944, p.47-53
- NARDI, Bruno (1942): *Dante profeta*, in: NARDI 1949, p.336-416
- NARDI, Bruno (1944): *Nel mondo di Dante*, Roma: Edizioni «Storia e Letteratura», 1944 (= *Storia e Letteratura*, 5)
- NARDI, Bruno (1944a): *I sensi delle scritture (Conv.*, II, i, 2 sgg.), in: NARDI 1944, p.55-61



- NARDI, Bruno (1949): *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca, seconda edizione riveduta e accresciuta*, Bari: Laterza, 1949 (= *Biblioteca di cultura moderna*, 368)
- NARDI, Bruno (1956): *Il canto decimo del Paradiso*, in: NARDI 1990, p.163-172
- NARDI, Bruno (1960): *Dal „Convivio“ alla „Commedia“ (Sei saggi danteschi)*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1960 (= *Studi Storici*, 35-39)
- NARDI, Bruno (1960b): *Dal «Convivio» alla «Commedia», 12: Ultima fase nello sviluppo del pensiero e nell'arte di Dante: la «visione profetica»*, in: NARDI 1960, p.120-127
- NARDI, Bruno (1961): *Osservazioni sul medievale «accessus ad auctores» in rapporto all'«Epistola a Cangrande»*, in: NARDI 1966, p.268-305
- NARDI, Bruno (1965): *La «Vivanda» e il «Pane» del Convivio*, in: NARDI 1966, p.386-390
- NARDI, Bruno (1966): *Saggi e note di critica dantesca*, Milano/Napoli: Ricciardi, 1966
- NARDI, Bruno (1966a): *Sull'interpretazione allegorica e sulla struttura della «Commedia» di Dante*, in: NARDI 1966, p.146-157
- NARDI, Bruno (1990): *«Lecturae» e altri studi danteschi, a cura di: Rudy Abardo, con saggi introduttivi di: A. Mazzoni e A. Vallone*, Firenze: Le Lettere, 1990
- NEGRI, Luigi (1925): *Dante e il testo della «Vulgata»*, in: *GSLI* 85 (1925), p.288-307
- NEUSS, Wilhelm (1931): *Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration (Das Problem der Beatus-Handschriften)*, Münster: Aschendorff, 1931 (= *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Reihe II, Band 2-3)
- NEWMAN, Francis X. (1967): *St. Augustine's Three Visions and the Structure of the «Commedia»*, in: *MLN* 82 (1967), p.56-78
- NOONAN, John T. (1979): *Gratian Slept Here: The Changing Identity of the Father of the Systematic Study of Canon Law*, in: *Traditio* 35 (1979), p.145-172
- NOYER-WEIDNER, Alfred (1961): *Symmetrie und Steigerung als stilistisches Gesetz der Divina Commedia*, Krefeld: Scherpe, 1961 (= *Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln*, 14)
- NOYER-WEIDNER, Alfred (1979): *Kontextbedeutung und Wortsemantik. Zur Eingangslaisse des altfranzösischen Rolandsliedes und zur „Berglage“ von Saragossa*, in: id., *Umgang mit Texten*, Band I: *Vom Mittelalter bis zur Renaissance*, herausgegeben von Klaus W. Hempfer, Stuttgart: Steiner, 1968 (= *Text und Kontext*, 3), p.119-148
- OCHSENBEIN, Peter (1975): *Studien zum Anticlaudianus des Alanus ab Insulis*, Bern/Frankfurt: Lang, 1975 (= *Europäische Hochschul-Schriften*, I/114)
- OHLY, Friedrich (1958): *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, in: OHLY 1977, p.1-13
- OHLY, Friedrich (1976a): *Außerbiblisch Typologisches zwischen Cicero, Ambrosius und Aelred von Rievaulx*, in: OHLY 1977, p.338-360
- OHLY, Friedrich (1976b): *Halbbiblische und außerbiblische Typologie*, in: OHLY 1977, p.361-400
- OHLY, Friedrich (1977): *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt: WBG, 1977
- ORDIWAY, Frank Bryan (1982): *In the Earth's Shadow: The Theological Virtues Marred*, in: *DSt* 100 (1982), p.77-92
- PADEN, William D. (1973): *The Numerical Structure of the «Divine Comedy»: 1-33-33-33 or 34-76-100?*, in: *Romance Philology* 26 (1972/73), p.52-55
- PADOAN, Giorgio (1965): *La «mirabile visione» di Dante e l'Epistola a Cangrande*, in: id., *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna: Longo, 1977 (= *L'interprete*, 5), p.30-63
- PAGLIARO, Antonio (1963): *Simbolo e allegoria nella Divina Commedia* [1963], in: PAGLIARO 1966, vol. II, p.467-527

- PAGLIARO, Antonio (1966): *Ulisse. Ricerche semantiche sulla «Divina Commedia»*, Messina/Firenze: D'Anna, 1966, 2 vol.
- PALMER, Nigel F. (1989): *Kapitel und Buch. Zu den Gliederungsprinzipien mittelalterlicher Bücher*, in: *FMSt* 23 (1989), p.43-88
- PALMA DI CESNOLA, Maurizio (1995): *Semiotica dantesca. Profetismo e diacronia*, Ravenna: Longo, 1995 (= *Memoria del tempo*, 4)
- PAOLAZZI, Carlo (1979): *Le letture dantesche di Benvenuto da Imola a Bologna e a Ferrara e le redazioni del suo «Comentum»*, in: PAOLAZZI 1989, p.223-276 [hiernach zitiert], zuvor in: *Italia medioevale e umanistica* 22 (1979), p.319-366
- PAOLAZZI, Carlo (1989): *Dante e la «Comedia» nel Trecento. Dall'Epistola a Cangrande all'età di Petrarca. Prefazione di Francesco Mazzoni*, Milano: Vita e Pensiero, 1989 (= *Scienze Filologiche e Letteratura*, 39)
- PAOLAZZI, Carlo (1989a): *Nozione di 'comedia' e tradizione retorica nella dantesca «Epistola a Cangrande»*, in: PAOLAZZI 1989, p.3-110 [hiernach zitiert], wieder in: *SD* 58 (1986, publ. 1990), p.87-186
- PASCOLI, Giovanni (1898a): *Saggio di Commento alla Divina Commedia*, ed. VICINELLI 1957, p.1676-1718
- PASCOLI, Giovanni (1898b): *La Minerva Oscura. Prolegomeni: La costruzione morale del poema di Dante*, ed. VICINELLI 1957, p.1-215
- PASCOLI, Giovanni (1900): *Sotto il Velame. Saggio di un'interpretazione generale del Poema Sacro*, ed. VICINELLI 1957, p.293-765
- PASCOLI, Giovanni (1901): *La Mirabile Visione. Abozzo d'una storia della Divina Commedia* (1901), ed. VICINELLI 1957, p.767-1417
- PASCOLI, Giovanni (1902): *Prolusione al Paradiso*, ed. VICINELLI 1957, p.1553-1646
- PASQUAGLIO, Francesco (1874): *Le quattro giornate del Purgatorio di Dante o le quattro età dell'uomo*, Venezia 1874 [m.n.v.]
- PASTOUREAU, Michel (1984): *Jetons, méreaux et médailles*, Turnhout: Brepols, 1984 (= *Typologie des sources du Moyen Age*, 42)
- PEGIS, Richard J. (1967): *Numerology and Probability in Dante*, in: *Mediaeval Studies* 29 (1967), p.370-373]
- PEPIN, Jean (1970a): *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montréal: Institut d'études médiévales Albert-le-Grand / Paris: Vrin, 1970 (= *Conférence Albert le Grand* 1969)
- PÉPIN, Jean (1970b): Art. «*Allegoria*», in: *ED I* (1970), p.151-165
- PÉPIN, Jean (1997): *La théorie dantesque de l'allégorie entre le «Convivio» et la «Lettre à Cangrande»*, bisher ungedrucktes Typoskript eines Beitrags zum 2<sup>nd</sup> International Dante Seminar, «Dante: mito e poesia», Monte Verità (Ascona), 23.-27. Juli 1997
- PERNICONE, Vincenzo (1942): *Per il testo critico del «Convivio»*, in: *SD* 28 (1949), p.145-182 [zuerst veröffentlicht 1942 „in estratto di poche copie“]
- PERTILE, Lino (1991): 'Canto' - 'cantica' - 'Comedia' e l'Epistola a Cangrande, in: *LD* 9 (1991), p.105-123 [m.n.v.]
- PERTILE, Lino (1992): 'Cantica' nella tradizione medievale e in Dante, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 27 (1992), p.389-412
- PETROCCHI, Policarpo (1901): *Del numero nel poema dantesco*, in: *Rivista d'Italia*, an. IV (1901), fasc. 6, p.225-254; fasc. 11, p.385-421
- PETRONIO, Giuseppe (1965): *Appunti per uno studio su Dante e il pubblico*, in: *Beiträge zur Romanischen Philologie* 4 (1965), p.98-108
- PEZARD, André (1940): *Le „Convivio“ de Dante. Sa lettre, son esprit*, Paris: Les Belles Lettres, 1940
- PEZARD, André (1950): *Dante sous la pluie de feu (Enfer, chant XV)*, Paris: Vrin, 1950 (= *Études de philosophie médiévale*, 40)

- PICONE, Michelangelo (1987): *La «Vita Nuova» fra autobiografia e tipologia*, in: \*DANTE E LE FORME... (1987), p.59-69
- PIETROBONO, Luigi (1923): *Dal centro al cerchio. La struttura morale della Divina Commedia*, Torino: S.E.I., 1923 [m.n.v.], 2a ed. ibd. 1956 [m.n.v.]
- PIETROBONO, Luigi (1931): [Rez. zu VINASSA DE REGNY 1928 und VINASSA DE REGNY 1929] in: *GD* 32 [N.S. 2] (1931), p.229-231
- PIPER, Ferdinand (1847, 1851): *Mythologie der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis in's sechzehnte Jahrhundert*, Weimar: Druck und Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, Bd. I, Abteilung I (1847), Abteilung II (1851)
- PISTELLI, Ermengildo (1920): *Dubbi e proposti sul testo delle Epistole*, in: *SD* 2 (1920), p.149-155
- PÖTTERS, Wilhelm (1987): *Chi era Laura? Strutture linguistiche e matematiche nel «Canzoniere» di Francesco Petrarca*, Bologna: Il Mulino, 1987 (= *Studi linguistici e semiologici*, 27)
- POZZATO, Maria Pia (1987): *Luigi Valli e la setta dei «fedeli d'amore»*, in: \*L'IDEA DEFORME... (1987), p.147-189
- PRIEST, Paul (1982): *Dante's Incarnation of the Trinity*, Ravenna: Longo, 1982
- PROMPT, Pedro Ynez (1892): *I dottori del sole*, in: *L'Alighieri* 4 (1892), p.121-137
- PROTO, Enrico (1905): *L'Apocalisse nella «Divina Commedia»*, Napoli: Guerri, 1905 [m.n.v.]
- PSAKI, Regina (1989): *La critica dantesca ortodossa e gli allegoristi*, in: \*L'IDEA DEFORME... (1989) p.263-279
- PULLAN, John Master (1968): *The History of the Abacus*, London: Hutchinson, 1968
- RABUSE, Georg (1958): *Der kosmische Aufbau der Jenseitsreiche Dantes. Ein Schlüssel zur Göttlichen Komödie*, Graz/Köln: Böhlau, 1958
- RAETHER, Martin (1981): *Dantis Ulixes figura poetae. Eine typologische Interpretation von «Inferno» 26 als Poetik der «Divina Commedia»*, in: *Poetica* 13 (1981), p.280-308
- RAFFA, Guy P. (1992a): *Love's Duplicity in the «Vita Nuova»*, in: *Italian Culture* 10 (1992), p.15-26
- RAFFA, Guy P. (1992b): *Enigmatic 56's: Cicero's Scipio and Dante's Cacciaguida*, in: *DSt* 110 (1992), p.121-134
- RAIMONDI, Ezio (1983): *Tassonomie dantesche*, in: \*DANTE, PETRARCH, BOCCACCIO... (1983), p.19-30
- RALPHS, Sheila (1965): *Dante, Poet of the Exodus*, in: *Theology* 68 (1965), p.479-485 [m.n.v.]
- RALPHS, Sheila (1972): *Dante's Journey to the Center: Some Patterns in his Allegory*, Manchester: Manchester U.P., 1972 [m.n.v.]
- RATHOFER, Johannes (1962): *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form*, Köln/Graz: Böhlau, 1962 (= *Niederdeutsche Studien*, 9)
- RENIER, Rodolfo (1883): *Liriche edite ed inedite di Fazio degli Uberti. Testo critico preceduto da una introduzione sulla famiglia e sulla vita dell'autore*, Firenze: Sansoni, 1883
- RENUCCI, Paul (1965): *Dantismo esoterico nel secolo presente*, in: \*ACISD t.I (1965), p.305-332
- RHEINFELDER, Hans (1941): *Der Zentralgesang des Purgatorio und der ganzen Commedia*, in: RHEINFELDER 1975, p.1-20
- RHEINFELDER, Hans (1955): *Der Zentralgesang in Dantes Paradiso*, in: RHEINFELDER 1975, p.35-50
- RHEINFELDER, Hans (1975): *Hans Rheinfelder (1889-1971): Dante-Studien, herausgegeben von Marcella Roddewig*, Köln/Wien: Böhlau, 1975

- RIEDLINGER, Helmut (1958): *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster: Aschendorff, 1958 (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XXXVIII, 3)
- RIESSNER, Claus (1972): *Paradiso X, 118-120: „quello avvocato de' tempi cristiani“: Orosius oder Lactantius?*, in: *DDJb* 47 (1972), p.58-76
- RODDEWIG, Marcella (1991b): [Rez. zu L. C. ROSSIS Ausgabe der *CHIOSE AMBROSIANE*, siehe Anhang C] *DDJb* 66 (1991), p.166-183
- ROON-BASSERMANN, Elisabeth von (1956): *Dante und Aristoteles. Das Convivio und der mehrfache Schriftsinn*, Freiburg: Herder, 1956
- ROSSETTO, Laura (1993): *Per il testo critico delle Epistole dantesche: l'uso del «cursus»*, in: Michele BORDIN / Paolo FUSCO / Laura ROSSETTO, *Tre studi danteschi*, Roma: Jouvence, 1993 (= *Materiali e Ricerche*, N.S. 19), p.63-131
- ROSTAGNO, Enrico (1925): [Rez. zu NEGRI 1925] in: *SD* 10 (1925), p.122-127
- RUSSO, Francesco (1966): *Dante e Gioacchino da Fiore*, in: *\*Dante e l'Italia meridionale. Atti del Congresso Nazionale di Studi Danteschi, a cura del Seminario di Studi Danteschi di Caserta*, Firenze: Olschki, 1966, p.217-230
- SACRET, H. J. (1937): *The DXV Problem and the Veltro*, Reading 1937 [m.n.v.]
- SALY, John (1989): *Dante's Paradiso: the Flowering of the Self. An Interpretation of the Anagogical Meaning*. New York: Pace U.P., 1989
- SANDKÜHLER, Bruno (1967): *Die frühen Dantekommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartradition*, München: Hueber, 1967 (= *Münchener Romanistische Arbeiten*, 19)
- SANDKÜHLER, Bruno (1987): *Die Kommentare zur Commedia bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, in: *GRLM* X/1 (1987), p.166-208, p.238-256
- SARFATTI, Gad B. (1986): *Dante e Rashì sulla divisione delle lingue*, in: *SD* 58 (1986), p.381-382
- SAROLLI, Gian Roberto (1957): *Noterella sui sette P*, in: *SD* 34 (1957), p.217-222 (wieder in SAROLLI 1971, p.357-380)
- SAROLLI, Gian Roberto (1963): *Dante «scriba Dei»*, in: *Convivium* 31 (1963), p.385-442, p.513-544, p.641-671 (wieder in SAROLLI 1971, p.189-336)
- SAROLLI, Gian Roberto (1966): *Prolegomena alla «Commedia»: autoesegesi dantesca e la tradizione esegetica medievale*, in: *Convivium* 34 (1966), p.77-112 (wieder in SAROLLI 1971, p.1-39)
- SAROLLI, Gian Roberto (1971): *Prolegomena alla Divina Commedia*, Firenze: Olschki, 1971 (= *BAR* I/112)
- SAROLLI, Gian Roberto (1974): *Analitica della «Divina Commedia», I: Struttura numerologica e poesia*, Bari: Adriatica, 1974
- SARTESCHI, Selene (1997): *L'Epistola XIII a Cangrande della Scala: osservazioni sul titolo «Comedia» e sulla polisemia del poema*, in: *Rivista di letteratura italiana* 13,1-2 (1995, publ. 1997), p.25-77
- SCAGLIONE, Aldo (1989): *(Christian) Theologians vs. (Pagan) Philosophers. Another Look at Dante's Allegory*, in: *Mediaevalia* 12 (1989 [for 1986]), p.115-126
- SCHNAPP, Jeffrey T. (1986): *The Transfiguration of History at the Center of Dante's «Paradise»*, Princeton (N.J.)/New York: Princeton U.P., 1986
- SCHNAPP, Jeffrey T. (1988): *Trasfigurazione e metamorfosi nel «Paradiso» dantesco*, in: *\*DANTE E LA BIBBIA...* (1988), p.273-292
- SCOTT, John A. (1973): *Dante's Allegory. Review Article*, in: *Romance Philology* 26 (1973), p.558-591

- SCOTT, John A. (1990): *Dante's Allegory of the Theologians*, in: \**The Shared Horizon: Melbourne essays in Italian language and literature in memory of Colin McCormick*, edited by Tom O'Neill, Dublin: Irish Academic Press, 1990, p.27-40 [m.n.v.]
- SCOTT, John A. (1995): *The Unfinished Convivio as a Pathway to the Comedy*, in: *DSt* 113 (1995), p.31-56
- SEUNG, T. K. (1962): *The Fragile Leaves of the Sibyl: Dante's Master Plan*, Westminster (Md.): The Newman Press, 1962 [m.n.v.]
- SEUNG, T. K. (1988): *The Metaphysics of the «Commedia»*, in: \**THE «DIVINE COMEDY»...* (1988), p.181-222
- SHOAF, Richard A. (1983): *Dante, Chaucer, and the Currency of the Word: Money, Images and Reference in Late Medieval Poetry*, Norman (Okla.): Pilgrim Books, 1983 [m.n.v.], elektronische Online-Version seit Juni 1996 an der Internet-Adresse:  
<http://www.clas.ufl.edu/users/rashoaf/dccw.html>
- SHOAF, Richard A. (1988): *The Crisis of Convention in Cocytus: Allegory and History*, in: \**ALLEGORESIS...* (1988), p.157-169
- SIMONELLI, Maria (1951): *Contributi al testo critico del «Convivio»*, in: *SD* 30 (1951), p.23-127
- SIMONELLI, Maria (1967): *Allegoria e simbolo dal «Convivio» alla «Commedia» sullo sfondo della cultura bolognese*, in: \**DANTE E BOLOGNA...* (1967), p.207-226
- SIMONELLI, Maria (1970): *Materiali per un'edizione critica del «Convivio» di Dante*, Roma: Ateneo, 1970 (= *Officina Romanica*, 16/2)
- SIMONELLI, Maria (1975): *Vernacular Poetic Sources for Dante's Use of Allegory*, in: *DSt* 93 (1975), p.131-142
- SIMONELLI, Maria (1980): *Pubblico e società nel «Convivio»*, in: *Yearbook of Italian Studies* 4 (1980), p.41-58
- SIMONELLI, Maria (1984): *Dante and his Public*, in: *DDJb* 59 (1984), p.37-54
- SIMONELLI, Maria (1992): *Inferno III. With a new translation of the canto by Patrick Creagh and Robert Hollander*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989 (= *Lectura Dantis Americana*, 3)
- SINGLETON, Charles S. (1950): *Dante's Allegory*, in: *Speculum* 25 (1950), p.78-85
- SINGLETON, Charles S. (1954): *Dante Studies I. Commedia: Elements of Structure*, Cambridge (Mass.) 1954
- SINGLETON, Charles S. (1957): *The Irreducible Dove*, in: *Comparative Literature* 9 (1957), p.129-135
- SINGLETON, Charles S. (1958): *Dante Studies, 2: Journey to Beatrice*, Cambridge (Mass.) 1958
- SINGLETON, Charles S. (1959): [Rez. zu MAZZEO 1958] in: *Romanic Review* 50 (1959), p.55-59
- SINGLETON, Charles S. (1960): *«In Exitu Israel de Aegypto»*, in: *DSt* 78 (1960), p.1-24
- SINGLETON, Charles S. (1965a): *The Vistas in Retrospect*, in: \**ACISD t.I* (1965), p.279-304
- SINGLETON, Charles S. (1965b): *The Poet's Number at the Center*, in: *MLN* 80 (1965), p.1-10
- SMALLEY, Beryl (1952): *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2nd ed., Oxford 1952
- SPICQ, Ceslaus (1944): *Esquisse d'une histoire d'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944 (= *Bibliothèque thomiste*, 26) [m.n.v.]
- SPITZ, Hans-Jörg (1972): *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München: Fink, 1972 (= *MMS*, 12)
- SPITZER, Leo (1955): *Adresses to the Reader in the «Commedia»*, in: *Italica* 32 (1955), p.145-159

- STAEDLER, Erich (1940): *Das rhetorische Element in Dantes Divina Commedia*, in: *DDJb* 22 (1940), p.107-151
- STAEDLER, Erich (1942): *Analekten zur römischen Meßliturgie*, in: *DDJb* 24 (1942), p.131-158
- STAHL, William Harris (1971), et al.: *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, vol. I: *The Quadrivium of Martianus Capella. Latin Traditions in the Mathematical Sciences, 50 B.C. - A.D. 1250*, by William Harris Stahl. With a Study of the Allegory and the Verbal Disciplines by Richard Johnson with E. L. Burge, New York: Columbia U.P., 1971 (= *Records of Civilization: Sources and Studies*, 84)
- STARK, John (1997): *Once Again: Dante's Five Hundred, Ten and Five*, in: *Romance Quarterly* 44,2 (1997), p.99-106
- STEFANINI, Ruggero (1991): *Le tre mariofanie del Paradiso: XXIII.88-129; XXXI.115-142; XXXII.85-114*, in: *Italica* 48,3 (1991), p.297-301
- STIERLE, Karlheinz (1988): *Odyseus und Aeneas. Eine typologische Konfiguration in Dantes «Divina Commedia»*, in: *\*Das fremde Wort. Studien zur Interdependenz von Texten. Festschrift für Karl Maurer zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Ilse Nolting-Hauff und Joachim Schulze*, Amsterdam: Grüner, 1988, p.111-154
- STILLERS, Rainer (1979): [Rez. zu BAMBECK 1975], in: *DDJb* 53/54 (1978/79), p.123-132
- STRUBEL, Armand (1975): *«Allegoria in factis» et «Allegoria in verbis»*, in: *Poétique* 23 (1975), p.342-357
- STRUBEL, Armand (1993): *Littérature et pensée symbolique au moyen âge*, in: *\*Écriture et modes de pensée au Moyen Age (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles). Études rassemblées par Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner*, Paris: Presses de l'École normale supérieure, 1993, p.27-46
- SYNAVE, Paul (1926): *La Doctrine de Saint-Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, in: *Revue biblique* 35 (1926), p.40-65
- TAEGER, Burkhard (1970): *Zahlensymbolik bei Hraban, bei Hincmar - und im 'Heliand'? Studien zur Zahlensymbolik im Frühmittelalter*, München: Beck, 1970 (= *Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*, 30)
- TAMBLING, Jeremy (1988): *Dante and Difference: Writing in the «Commedia»*, Cambridge: Cambridge U.P., 1988 (= *Cambridge Studies in Medieval Literature*, 2)
- TANNERY, Paul (1886): *Notice sur des fragments d'onomatomancie arithmétique*, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 31,2 (1886), p.231-260
- TATEO, Francesco (1960): *«Retorica» e «Poetica» fra Medioevo e Rinascimento*, Bari: Adriatica Editrice, 1960 (= *Biblioteca di filologia romanza*, 5)
- THOMPSON, David (1967): *Dante's Ulysses and the Allegorical Journey*, in: *DSt* 85 (1967), p.33-58
- THOMPSON, David (1972): *Figure and Allegory in the «Commedia»*, in: *DSt* 90 (1972), p.1-11
- THOMPSON, David (1974): *Dante's Epic Journeys*, Baltimore/London: Johns Hopkins U.P., 1974
- TOYNBEE, Paget (1889): *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*. Oxford: Clarendon Press, 1889 [m.n.v.]
- TOYNBEE, Paget (1889/1968): *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante. Revised by Charles S. Singleton*, Oxford: Clarendon, 1968
- TOYNBEE, Paget (1902): *Dante Studies and Researches*, London 1902, Repr. Port Washington (N.Y.)/London: Kennikat Press, 1971
- TOYNBEE, Paget (1902a): *Dante's Obligation to the «Ormista» (the «Historiae adversus Paganos» of Orosius)*, in: TOYNBEE 1902, p.121-136
- TOYNBEE, Paget (1902b): *„Sigieri“ in the «Paradiso»*, in: TOYNBEE 1902, p.314-319

- TOYNBEE, Paget (1914): *Concise Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*. Oxford: Clarendon, 1914 [m.n.v.]
- TROVATO, Mario (1988): *Dante and the Tradition of the „Two Beatitudes“*, in: \*LDN t.I (1988), p.19-32
- TRUCCHI, Ernesto (1927): *Un trittico e due nuove risposdenze dantesche*, in: *GD* 30 (1927), p.214-220
- TSCHIRCH, Fritz (1966): *Spiegelungen. Untersuchungen vom Grenzrain zwischen Germanistik und Theologie*, Berlin: E. Schmidt, 1966
- TUCKER, Dunstan J. (1960): *«In Exitu Israel de Aegypto»: The Divine Comedy in the Light of the Easter Liturgy*, in: *The American Benedictine Review* 11 (1960), p.43-61 [m.n.v.]
- TUSCANO, Pasquale (1989): *Dal vero al certo. Indagini e letture dantesche*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1989
- VALLI, Luigi (1922a): *L'allegoria di Dante secondo Giovanni Pascoli*, Bologna: Zanichelli, 1922 [m.n.v.]
- VALLI, Luigi (1922b): *Il segreto della Croce e dell'Aquila nella «Divina Commedia»*, Bologna: Zanichelli, 1922 [m.n.v.]
- VALLI, Luigi (1926): *La chiave della «Divina Commedia». Sintesi del simbolismo della Croce e dell'Aquila*, Bologna: Zanichelli, 1926 [m.n.v.], im Auszug wieder abgedruckt unter dem Titel *Lo schema segreto del poema sacro*, Foggia: Bastogi, 1983
- VALLI, Luigi (1928): *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Roma: Casa editrice «Optima», 1928 (= *Biblioteca di Filosofia e Scienza*, 10), Repr. Roma: Libreria antiquaria Bertoni, 1969
- VALLI, Luigi (1935): *La Struttura Morale dell'Universo Dantesco*, Roma: Ausonia, 1935
- VALLONE, Aldo (1976): *La critica dantesca nel Novecento*, Firenze: Olschki, 1976 (= *BAR* I/133)
- VALLONE, Aldo (1990): *La Divina Commedia e l'Apocalisse*, in: *DDJb* 65 (1990), p.107-145
- VAZZANA, Steno (1959): *Il contrappasso nella Divina Commedia (Studio sull' unità del poema)*, Roma: Ciranna, 1959 [m.n.v.]
- VECCE, Carlo (1994a): *Beatrice e il numero amico*, in: \**Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea 1290-1990. Atti del Convegno Internazionale, 10-14 dicembre 1990, a cura di Maria Picchio Simonelli con la collaborazione di Amalia Cecere e Mariarosaria Spinetti*, Firenze: Cadmo, 1994, p.101-135
- VECCE, Carlo (1994b): *„Ella era uno nove, cioè uno miracolo“ (V.N., XXIX, 3): Il numero di Beatrice*, in: \**LA GLORIOSA DONNA...* (1994), p.161-179 (veränderte Fassung von VECCE 1994a)
- VERDICCHIO, Massimo (1990): *Croce Reader of Dante*, in: *DSt* 108 (1990), p.97-112
- VETTORI, Vittorio (1980): *Il canto XXVIII dell'«Inferno». Lettura tenuta in Orsanmichele a Firenze il 3 aprile*, Pisa: Giardini, 1980 (= *Biblioteca dell'Uszero*, 102)
- VEZIN, August (1954): *Franz Xaver Barth zum Gedenken*, in: *MDDG* 1954, n° 2, p.2-12
- VEZIN, August (1957): [Rez. zu ROON-BASSERMANN 1955], in: *MDDG* 1957, n° 1, p.23-28
- VICINELLI, Augusto (1957): [ed.] *Prose di Giovanni Pascoli, con Introduzione di Augusto Vicinelli*, vol. II: *Scritti danteschi*, Sezioni I-II, 2a ed. Verona: Mondadori, 1957
- VIGLIONESE, Paschal C. (1986): *Internal Allusion and Symmetrie at the Mid-Point of Dante's «Commedia»*, in: *Italica* 63 (1986), p.237-249
- VILLEY, Pierre (1908): *Les sources italiennes de la «Deffense et illustration de la langue françoise» de Joachim Du Bellay*, Paris: Champion, 1908
- VINASSA DE REGNY, Paolo (1928): *La rima segreta in Dante*, Pavia: Fusi, 1928 [m.n.v.], Sddr. aus: *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere* [m.n.v.]
- VINASSA DE REGNY, Paolo (1929): *La rima sacra e il numero nell'ultimo canto della «Commedia»*, Milano: Hoepli, 1929 [m.n.v.]

- VINASSA DE REGNY, Paolo (1950): *Dante e Pitagora*, Milano: G. Albano, 1950 [m.n.v.]
- VOIGTS, Linda Ehrsam (1986): *The Latin verse and Middle English prose texts on the Sphere of Life and Death in Harley 3719*, in: *The Chaucer Review* 21,2 (1986), p.291-305
- WEIDHORN, Manfred (1982): *Why does Dante cite Nathan in the Paradiso?*, in: *Philological Quarterly* 61 (1982), p.90-91
- WENDT, Michael (1970): *Der Oxforder Roland. Heilsgeschehen und Teilidentität im 12. Jahrhundert*, München: Fink, 1970
- WILLIAMS, John (1994): *The Illustrated Beatus: A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, vol. I: *Introduction*, vol. II: *The 9th and the 10th Centuries*, London: Harvey Miller Publishers, 1994
- WIRTH, Karl-August (1987): Art. «*Fingerzahlen*», in: *RDK VIII* (1987), col.1229-1310
- WOEPCKE, Franz (1863): *Mémoire sur la propagation des chiffres indiens*, in: *Journal asiatique*, 6me série, 1 (1863), p.27-79, p.234-290, p.442-529
- WUNDERLI, Peter (1990): [Rezension zu TAMBLING 1988] in: *DDJb* 65 (1990), p.174-186
- ZAMBON, Francesco (1980): «*Allegoria in verbis*»: *per una distinzione fra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medioevale*, in: *\*Simbolo, metafora, allegoria. Atti del IV Convegno italo-tedesco (Bressanone 1976)*, ed. Daniela GOLDIN, Padova: Liviana, 1980 (= *Quaderni del Circolo filologico-linguistico padovano*, 11), p.129-161



## **Anhang E: Index nominum**

- Adamus Scotus *siehe Ps.-Hrabanus*  
Ademar von Chabannes *n.*301  
Adriaen, Marcus 208  
Adso Dervensis *n.*155; 205  
Aegidius Romanus *n.*242  
Aelred von Rievaulx *n.*87  
Aeneas 50; 51; 52;  
Ageno, Franca Brambilla *n.*6; *n.*7; *n.*11;  
*n.*28; 109; *n.*212; *n.*225; 211; 215  
Ahern, John *n.*24; 215  
Aileran 205  
Alanus ab Insulis *n.*23; *n.*34; *n.*38  
Alberti, Leon Battista *n.*283  
Albertus Magnus *n.*4; *n.*14; *n.*18; 65; *n.*115;  
*n.*126; 74; *n.*127; 77; *n.*135; 79; 80;  
*n.*178; *n.*185; 100; 101; *n.*193; 105; 106;  
*n.*217; 113; *n.*224; 121; 205  
Ps.-Albertus Magnus *n.*220  
Albrecht der Deutsche *n.*287  
Albumasar *n.*217  
Algorismus (al-Khwarizmi) 179-181; 209;  
Algorisme (ed. Mortet) *n.*341; 205; Al-  
gorismus aus Salem *n.*323; Algorismus  
vulgaris (Joh. de Sacrobosco) *n.*172;  
180-181; Argorisme (ed. Waters)  
*n.*341; 205; Carmen de algorismo (Alex.  
de Villa Dei) *n.*172; 180-181; Colum-  
bia-Algorismus *n.*341; 207;  
Muscarello-Algorismus *n.*341; 209  
Alessandrini, Mario *n.*253.4; 215  
Alessio, Gian Carlo *n.*12; *n.*23; *n.*99; 215  
Alexander (Summa fratris Alexandri) *n.*14  
Alexander de Villa Dei *n.*324; 180; *n.*341;  
205  
Alexander d. Gr. *siehe Ps.-Aristoteles*  
Alexander Minorita *n.*280; 205  
Alkuin *n.*150; *n.*215; *n.*260; *n.*261; 205  
Allard, André *n.*342; 209  
Amaducci, Paolo *n.*79  
Ambrosius Autpertus *n.*280; *n.*307; 205  
Ambrosius von Mailand *n.*87; *n.*114; *n.*115;  
70, *n.*121; *n.*150; *n.*155; *n.*169; *n.*177; 95;  
*n.*180; *n.*192; *n.*193; *n.*212; *n.*233; *n.*358;  
205  
Anchises 50; 51; 52  
Andreas von Marchiennes *n.*23; 205  
Andriani, Beniamino *n.*324; 215  
Angelomus von Luxeuil *n.*149; *n.*150; 96,  
*n.*183; 205  
Angelus de Clarenno *n.*280  
Anselm von Canterbury 67, *n.*115; 74; 77,  
*n.*134; 80; *n.*176; 100; 101, *n.*193; 105;  
113; *n.*212  
Anselm von Laon *n.*241  
Ps.-Anselm von Laon *n.*150; 205  
Apion Kleistonikes *n.*312  
Aquilecchia, Giovanni *n.*86; 215  
Archimedes *n.*268  
Arensberg, Walter *n.*253.4; *n.*292; 215  
Arezio, Luigi *n.*306; 215  
Ariosto, Ludovico *n.*50  
Aristoteles *n.*6.2; *n.*54; 39; *n.*72; 53; *n.*118;  
*n.*125; *n.*212; 123; 126; 161  
Ps.-Aristoteles: 'Brief an Alexander' 162;  
161-163; 179; 218 (ed. Burnett); Secre-  
tum Secretorum *n.*303  
Armour, Peter *n.*1; *n.*20; *n.*79; *n.*253.4; 215  
Arnaldi, Girolamo *n.*40  
Arnulf von Orléans *n.*23  
Aroux, Eugène *n.*52; *n.*62; *n.*63; 211  
Artemidor von Ephesus *n.*277; *n.*332; 205  
Artom, Menachem Emanuel *n.*54; 215  
Auerbach, Erich *n.*1; *n.*24; *n.*32; *n.*44; *n.*55;  
34-35, *n.*56; *n.*58; 40; *n.*146; *n.*170; 215-  
216  
Augustinus von Assisi 67, *n.*115; *n.*122;  
74; 77, *n.*135; 79; 80; 81; 100; 101;  
*n.*193; 105; 113  
Augustinus von Hippo *n.*2; *n.*19; *n.*21; 22;  
*n.*47; 39; 46, *n.*76; 47; *n.*98; *n.*114; *n.*115;  
*n.*120; *n.*120; 79; 81; 94; 95-96; 101;  
121; *n.*231; 130; 135-136; 145; *n.*350;  
189; 190; 191; 205-206  
Austin, Herbert Douglas *n.*219; *n.*253.2;  
216  
Averroes *n.*118; *n.*123; *n.*125  
Aversano, Mario *n.*1; 216  
Bambeck, Manfred *n.*213; *n.*220; 124-130;  
216; 238  
Baranski, Zygmunt S. *n.*1; *n.*5; *n.*6.2; 216;  
218

- Barbi, Michele *n.6.3; n.61; n.69; n.98; n.232; 211; 216*
- Barnard, Francis P. *n.321.3; 216*
- Barolini, Teodolinda *n.1; n.113; n.253.3; 216-217*
- Baron, Roger *n.283; 208; 217*
- Barth, Franz Xaver *n.306*
- Bartholomäus von Lucca *n.144*
- Basile, Bruno *n.1; n.69*
- Battaglia Ricci, Lucia *n.1; n.79; 217*
- Baum, Paull Franklin *n.155; 217*
- Beal, Rebecca Sue *n.214; 217*
- Beatus von Liébana *n.232; n.260; n.280; 153-157; n.307; 206*
- Bec, Christian *n.30; 217*
- Beda Venerabilis *n.14; 65; n.115; 68; n.120; n.121; n.126; 74; n.127; 77; 80; n.150; n.177; n.179; n.181; 100; 101; n.193; 102-103; 105; n.217; 111-112; 113; 114; 130; n.269; n.279; n.280; 153; 159-161; n.311; 169; n.319; 206*
- Ps.-Beda *n.149*
- Beichner, Paul E. *n.29; n.283; 210*
- Benedikt II. *n.55*
- Benedikt III. *n.55*
- Benedikt XI. *n.280*
- Benini, Rodolfo *n.62; n.63; n.253.1; n.306; 217*
- Benvenuto da Imola *n.5; n.122; n.221; n.335; 211; 213 (Ps.-Talice)*
- Beowulf *n.350*
- Berengaudus *n.150; n.214; n.260; n.282; 206*
- Bergmann, Werner *n.277; n.321; n.325; n.336; 217*
- Bernardo, Aldo S. *n.253.3; 217*
- Ps.-Bernardus Silvestris *n.12; n.338; 206*
- Bernhard von Clairvaux *39; n.77; n.80; n.98; n.120; n.217; 122; n.229; n.231; 206; n.315 (Mariengebete)*
- Bernhard von Utrecht *n.23; 206*
- Bianchi, Cinzia *n.253.1; n.306; 217*
- Bischoff, Bernhard *n.274; n.279; n.282; n.284; n.287; n.299; n.301; n.311; 217*
- Boccaccio, Giovanni *n.3; n.4; 211*
- Boethius *65; n.115; 74; 77; n.135; 80; 100; 101; n.198; 105; n.217; 113; n.266; n.268; n.272; 145; n.350; 206-207*
- Boetius de Dacia *53*
- Boffito, Giuseppe *n.1; 211; 220*
- Boissonade, Prosper *n.122; 217*
- Bolton Holloway, Julia *n.1; n.79; n.80; n.92; 217-218*
- Bonaventura *67; n.115; n.116; n.118; n.119; n.122; n.125; 73; 74; n.127; n.132; 77; n.134; 78; 79-80; 82; n.178; 100; 101; n.193; n.199; 105; n.217; 113; n.223; n.224; n.228; 199; 207*
- Ps.-Bonaventura *131*
- Boncompagni, Baldassare *n.343; 209*
- Bonifatius VIII. *n.280*
- Borgnet, Auguste *n.4; n.18; n.185; 205*
- Botterill, Steven *n.229; n.262; 218*
- Boucher, Holly Wallace *n.57; 218*
- Branca, Martino *n.282; 218*
- Brault, Gerard J. *n.122; 218*
- Brownlee, Kevin *n.86; n.253.3; n.324; 218*
- Brugnoli, Giorgio *n.3; n.5; n.230; 211; 212*
- Brunetto Latini *n.48; n.122; n.325; 207*
- Bruno von Segni *n.307; 207*
- Buck, August *n.237; n.253.1; n.347; 218*
- Bulatkin, Eleanor Webster *n.122; 218*
- Burnett, Charles S. F. *n.274; n.282; n.287; n.302-304; 218*
- Busa, Roberto *n.14; n.18; n.120; n.121; n.126; n.127; n.150; n.182; n.205; n.215; n.217; n.224; n.227; n.242; n.307; 210*
- Busnelli, Giovanni *n.6; n.14; n.22; n.42; n.114; n.118; 123; 211; 218*
- Cacciaguida *28; n.80; 51; 52; n.314.4; n.328*
- Caglio, Anna Maria *50; 218*
- Camilli, Amerindo *n.53; n.306; 218*
- Candler, Howard *n.253.4; 218*
- Cangrande della Scala *24; n.40; n.49*
- Cantor, Moritz *n.279; n.329; n.332; n.340; 218*
- Caricato, Luigi *n.50; 219*
- Carmody, Francis J. *n.325; 207*
- Carugati, Giuliana *n.1; n.20; n.93; n.253.3; 219*
- Casella, Mario *n.6; 219*
- Caserta, Ernesto G. *n.48; n.59; 219*
- Cassell, Anthony K. *n.1; n.66; n.80; n.98; 125; 219*
- Cassiodor *n.172; n.260; n.266; n.268; n.272; n.280; n.283; n.315; 207*
- Cato von Utica *n.56; n.79*
- Cavalcanti, Guido *n.25; n.311; 220*
- Cavicchioli, Sandra *n.65; 219*

- Cecchini, Enzo *n.3; n.5; n.230; 211; 212*  
 Cerchio, Bruno *n.1; 219*  
 Chanson de Roland *70, n.122*  
 Chapman, Coolidge O. *n.253.4; 219*  
 Charity, Alan C. *n.20; n.41; n.79; 219*  
 Chaucer, Geoffrey *n.321*  
 Chiamenti, Massimiliano *n.100; n.101; 62; n.110; 219*  
 Chiappelli, Fredi *n.6.1; 212*  
 Chiarenza, Marguerite Mills *n.86; n.92; n.249; 219*  
 Chiarini, Giorgio *n.341; 209*  
 Chiavacci Leonardi, Anna Maria *n.245; n.248; 219*  
 Chiose Ambrosiane *212; 236*  
 Chiose Latine *n.114; n.306; 212*  
 Chrétien de Troyes *n.350*  
 Christian von Stavelot *n.127; 207*  
 Chydenius, Johan *n.2; n.14; n.17; n.75; n.99; 219*  
 Ciaccio *n.41; 50; 52-35;*  
 Cicero *39; n.87; n.249*  
 Cimmino, Antonio *n.114; 219-220*  
 Cioffi, Caron Ann *n.86; 220*  
 Claudius (röm. Kaiser) *n.283*  
 Claudius von Turin *n.149; 207*  
 Cogan, Marc *n.54; 220*  
 Colombo, Manuela *n.230; 220*  
 Consoli, Domenico *n.48; 220*  
 Contini, Gianfranco *n.25; n.311; 212*  
 Corsi, Giuseppe *n.309; 220*  
 Corti, Maria *n.1; 53; n.91; n.118; n.230; n.247; 220*  
 Creagh, Patrick *219; 227; 237*  
 Cremascoli, Giuseppe *n.35; 220*  
 Cristaldi, Sergio *n.100; n.220; n.248; n.280; 220*  
 Croce, Benedetto *n.53; n.59; 37; n.60; 220*  
 Curtius, Ernst Robert *n.30; n.55; 65-68; 70; n.253.4; n.260; n.283; n.312; 220*  
 Curtze, Maximilian *n.341; n.343; 209; 220*  
 Ps.-Cyprianus *n.280*  
 D'Amore, Bruno *n.324; 220*  
 D'Ancona, Alessandro *n.122; 220*  
 D'Andrea, Antonio *n.1; n.6.1; n.17; n.20; 220*  
 D'Ovidio, Francesco *5; n.54; 220*  
 Damon, Phillip W. *n.86; n.362; 220*  
 Daniel, E. Randolph *n.264; 220*  
 Daniélou, Jean *n.200; n.205; n.213; 221*  
 De Bonfils Templer, Margherita *n.1; n.28; 221*  
 De Luca, Giuseppe *n.122; 207*  
 De Medici, Giuliana *n.50; 221*  
 De Robertis, Domenico *n.6; n.22; 211; 212; 213*  
 Deiphobus *50*  
 Demaray, John *n.1; n.68; n.79; 53; n.92; 221*  
 Di Salvo, Andrea *n.40; 221*  
 Di Scipio, Giuseppe C. *n.1; n.253.4; 221*  
 Dinzelbacher, Peter *n.55; n.120; 221*  
 Diomedes (Gefährte des Odysseus) *53*  
 Ps.-Dionysius *65; n.115; 74; 77; 80; 100; 101; n.193; 105; n.213; n.217; 113; 121; n.228*  
 Dominikus *n.116; n.122; 78; 79; 80; 109; 116; 199*  
 Donatus *n.99; 67; n.115; 74; 76; n.132; 77; 80; n.176; 100; 101; n.193; 105; 113; n.283; 207*  
 Dornseiff, Franz *n.274; n.277; n.281; n.282; n.292; n.293; n.297; n.308; n.310; n.312; n.314; n.329; n.332; n.334; 221*  
 Dozon, Marthe *n.1; 221*  
 Dragonetti, Roger *328; 221*  
 Dronke, Peter *n.1; n.5; n.19; n.46; n.113; n.202; 221*  
 Dubler, Cesar E. *206*  
 Dubthach *n.299*  
 Dümmler, Ernst *205*  
 Dunbar, Helen Flanders *n.253.4; n.344; 221*  
 Ps.-Dunchad *n.338; 207*  
 Durandus von Mende *n.14; n.306; 207*  
 Durling, Robert M. *n.1; n.24; n.72; n.113; n.122; n.202; n.253.4; 212; 221*  
 Eco, Umberto *n.1; n.20; n.22; n.63; 222*  
 Eggers, Hans *135, n.255; n.256; 222*  
 Eisler, Robert *n.277; n.293*  
 Ermenrich von Ellwangen *n.260*  
 Ernst, Ulrich *n.223; n.252; n.282; 207; 222*  
 Esposito, Enzo *203 (s. BASD); 222*  
 Eucherius von Lyon *n.2*  
 Ps.-Eucherius *n.149; 207*  
 Evans, Gillian R. *n.252; n.321; 222*  
 Fabricius, Clara *n.282; 222*  
 Falkenhausen, Friedrich von *n.54; 222*  
 Fallani, Giovanni *n.219; 212*  
 Faral, Edmond *n.310*

- Farinata degli Uberti 50  
 Fazio degli Uberti *n.*309; *n.*311; 220  
 Fels, Wolfgang *n.*204; 209  
 Felten, Hans *n.*50; 222  
 Fenzi, Enrico *n.*6; 212  
 Ferretus von Vicenza *n.*40  
 Fidanza, Giovanni 75; 79–80  
 Fido, Franco *n.*253.3; 222  
 Filippo Argenti 50  
 Filomusi Guelfi, Guelfi *n.*69; 222  
 Fioretti di san Francesco *n.*122; 207  
 Flamini, Francesco *n.*61; *n.*69; 222  
 Fletcher, Jefferson Butler *n.*122, 71–73;  
 76–78; 81; 111, *n.*214, *n.*215; 113, *n.*220;  
 117; *n.*253.4; 222  
 Foerster, Hans *n.*283; 222  
 Folkerts, Menso *n.*321; *n.*342; 209; 222  
 Forti, Fiorenzo *n.*113; 68; *n.*125; 223  
 Foster, Kenelm *n.*113; 223  
 Francesca da Rimini *n.*48  
 Franceschetti, Antonio 228  
 Franke, William *n.*93; 223  
 Frankel, Magherita *n.*86; 223  
 Franziskus von Assisi 67; *n.*116; *n.*122;  
*n.*135; 78; 79; 80; *n.*350  
 Freccero, John *n.*1; *n.*80; *n.*125; *n.*200;  
*n.*201; 106; 109; 111; 117; *n.*253; *n.*360;  
 223  
 Friedlein, Gottfried *n.*275; *n.*277; *n.*284;  
*n.*285; *n.*292; *n.*296; *n.*298; *n.*305; *n.*329;  
*n.*340; 207; 223  
 Froehlich, Karl 207  
 Frugoni, Arsenio *n.*3; *n.*5; *n.*119; *n.*230;  
 211; 212  
 Fulgentius *n.*177; *n.*283  
 Gagliardi, Antonio *n.*1; *n.*91; 223  
 Ganelon 70; *n.*122  
 Gastaldelli, Ferruccio *n.*252; *n.*265; 223  
 Geiserich *n.*280  
 Gerbert von Aurillac *n.*321  
 Gericke, Helmuth *n.*309; 223  
 Giannantonio, Pompeo *n.*1; *n.*52; *n.*94; 223  
 Gibbons, David *n.*145; 223  
 Gibson, Craig A. *n.*321; 223  
 Gibson, Margaret T. 207  
 Gilbert, Allan H. *n.*3; *n.*22; 223  
 Gilson, Étienne *n.*113; *n.*118; *n.*253.3;  
*n.*360; 223  
 Ginzel, Friedrich Karl *n.*129; 223  
 Giovanni della Cappella *n.*122  
 Giuliani, Giambattista *n.*3; *n.*18; 212  
 Glosa Martiani (Berliner Martianuskom-  
 mentar) 178; 207  
 Glossa ordinaria *n.*120; *n.*126; *n.*127; *n.*149;  
*n.*150; *n.*168; 96, *n.*183; *n.*215; *n.*218;  
*n.*224; 127; *n.*242; *n.*279; 164; *n.*307;  
*n.*308; 207  
 Gmelin, Hermann *n.*24; *n.*193; *n.*212;  
*n.*216; 129; 212; 223  
 Gnilka, Christian *n.*54; 224  
 Goethe, Johann Wolfgang *n.*292  
 Gorni, Guglielmo *n.*1; *n.*253.4; *n.*309;  
*n.*310; *n.*323; 224  
 Gottfried von Auxerre *n.*265; 207; 229  
 Gottschalk (Visio Godeschalci) *n.*55  
 Goy, Rudolf *n.*265; 224  
 Grabmann, Martin *n.*14; *n.*242; 224  
 Graesse, Theodor *n.*114; *n.*129; *n.*142;  
*n.*155; *n.*192; 209  
 Gratianus 65; *n.*115; 74; 76; 77; 79, *n.*141;  
 80; 81; 92; 100; 101; 105; 109; *n.*217;  
 113  
 Graziolo de' Bambaglioli *n.*71; 212  
 Green, Richard *n.*19; *n.*20; 224  
 Greenblatt, Stephen J. 221  
 Gregor der Große *n.*54; *n.*115; *n.*146;  
*n.*177; *n.*193; 102; 121, *n.*228; 130; 189;  
 207  
 Gregor VI. *n.*141  
 Grimm, Reinhold *n.*358; 224  
 Groppi, Felicina *n.*100; *n.*101; 62, *n.*107;  
*n.*108; 224  
 Großmann, Ursula *n.*252; 224  
 Guénon, René *n.*62; *n.*63; 39, *n.*64; 224  
 Guerri, Domenico *n.*265; *n.*282; *n.*306;  
*n.*307; 224  
 Gueric von St. Quentin *n.*150; *n.*307; 210  
 Guido da Pisa *n.*3; 4, *n.*4; *n.*79; 212  
 Gundrada *n.*261  
 Güntert, Georges *n.*248; 224  
 Günther, Louis *n.*54; 224  
 Günther, Siegmund *n.*296; *n.*329; *n.*340;  
 224  
 Guthmüller, Bodo *n.*4; *n.*23; 224  
 Guzzardo, John J. *n.*1; *n.*253; *n.*255; *n.*345;  
*n.*347; 224  
 Ps.-Haimo von Halberstadt *n.*307; 207  
 Hall, Ralph G. *n.*5; 224–225  
 Halliwell, James Orchard *n.*341; 205; 225  
 Hardie, Colin *n.*292; *n.*325; 225

- Hardt, Manfred *n.*253.1; *n.*255; *n.*261;  
*n.*265; *n.*274; *n.*283; *n.*286; *n.*287; *n.*292;  
*n.*297; 167, *n.*314; *n.*315; *n.*325; *n.*327;  
*n.*328; 182, *n.*345; *n.*347; *n.*349; *n.*350;  
192-193, *n.*360; *n.*362; 225
- Hart, Thomas E. *n.*253.2; *n.*255; *n.*268;  
*n.*324; *n.*350; 225
- Hartgar von Lüttich *n.*259; *n.*282
- Hartmann von Aue *n.*313; *n.*350
- Hatto von Mainz *n.*312
- Haubrichs, Wolfgang *n.*255; *n.*256; *n.*260;  
*n.*261; *n.*274; *n.*279; *n.*280; *n.*282; *n.*293;  
*n.*297; *n.*308; 167, *n.*313; *n.*314; *n.*315;  
*n.*325; *n.*328; *n.*332; *n.*339; *n.*346; *n.*359;  
225
- Hausmann, Frank-Rutger *n.*253.4; 225
- Haußleiter, Johannes *n.*288; *n.*294; 211
- Havely, Nicholas R. *n.*86; 225
- Hawkins, Peter S. 51, *n.*86; *n.*253.3; 225
- Hegel, G. F. W. *n.*59
- Heinimann, Siegfried *n.*101; 225
- Heinrich VII. 53; *n.*287
- Heinzmann, Richard 224
- Heiric von Auxerre *n.*260
- Hektor 176
- Heliand *n.*261; *n.*313
- Hellgardt, Ernst *n.*252; *n.*254; *n.*255; *n.*256;  
*n.*257; *n.*258; *n.*265; *n.*266; *n.*268; *n.*272;  
*n.*274; *n.*278; *n.*279; *n.*292; *n.*325; *n.*326;  
*n.*327; *n.*328; *n.*331; *n.*344; 225-226
- Hempfer, Klaus W. *n.*1; *n.*50; 226; 233
- Herdliczka, Arnold *n.*54; 226
- Hieronymus *n.*104; *n.*126; *n.*127; 76; 98;  
*n.*193; *n.*205; *n.*220; 121; *n.*280; *n.*294;  
164; *n.*307; 169; 208
- Ps.-Hieronymus: De monogr. Christi  
*n.*280; 170; 208; Quaest. hebr. *n.*178;  
96-97; 100; 103; 208
- Hilarianus, Quintus Julius 158-159; 208
- Hincmar von Reims *n.*260
- Hippolyt (Sohn des Theseus) 51; *n.*249
- Hippolyt von Rom *n.*278; *n.*282; *n.*302;  
176-177; 208
- Hoepffner, Ernest *n.*311; 226
- Holl, O. *n.*200; *n.*201; 226
- Hollander, Robert *n.*1; *n.*5; *n.*6.1; *n.*17; *n.*19;  
*n.*20; *n.*22; *n.*41; *n.*45; *n.*72; *n.*74; *n.*75;  
*n.*79; 51; *n.*97; *n.*98; *n.*112; *n.*253; 219;  
226; 227; 237
- Honorius Augustodunensis *n.*55; *n.*213;  
208
- Hopper, Vincent F. *n.*253.4; *n.*292; *n.*344;  
226
- Horaz *n.*5.2
- Howlett, David R. *n.*268; 226
- Hrabanus Maurus *n.*14; 67; *n.*115; *n.*121;  
*n.*126; 74; *n.*127; 77; 80; *n.*149; *n.*150;  
*n.*155; *n.*177; 96; *n.*190; 100; 101; *n.*192;  
103; 105; 110; 113; *n.*224; *n.*260; *n.*261;  
*n.*279; *n.*282; 153; *n.*298; *n.*305; *n.*311;  
*n.*312; *n.*318; 170; *n.*344; *n.*346; *n.*349;  
208
- Ps.-Hrabanus *n.*14; 208
- Hucbald von St. Amand *n.*312; 208
- Hughes, Barnabas 265; 279; 209
- Hugo von St. Cher *n.*175; *n.*214; *n.*231
- Hugo von St. Viktor *n.*18; *n.*19; *n.*35; *n.*58;  
*n.*99; *n.*102-103; 67; *n.*115; 74; 77; 80;  
*n.*183; 100; 101; *n.*193; 105; 113; *n.*231;  
131; 141-145; *n.*283; 208
- Ps.-Hugo von St. Viktor *n.*227; 208
- Hurs, David 208
- Huygens, R. B. C. *n.*23; 206; 209; 226;  
227
- Hyginus *n.*249
- Iannucci, Amilcare A. *n.*1; *n.*80; *n.*253.3;  
227
- Iazeolla, Tiziana *n.*130; 227
- Ifrah, Georges *n.*274; *n.*275; *n.*281; *n.*285;  
*n.*291; *n.*296; *n.*303; *n.*305; *n.*309;  
*n.*321.1; 227
- Illuminatus von Rieti 67; *n.*115; *n.*122; 74;  
77, *n.*135; 79; 80; 100; 101; *n.*193; 105;  
113
- Innozenz III. *n.*280
- Innozenz IV. *n.*55
- Irenäus von Lyon *n.*278; *n.*280
- Isidor *n.*76; *n.*99; 65; *n.*115; 68; 74; *n.*127;  
76; 77, *n.*135; *n.*136; 80; 82; *n.*150;  
*n.*155; *n.*177; *n.*178; 98; 99; *n.*190; 100;  
101; *n.*193; 105; *n.*204; *n.*217; 113;  
*n.*220; *n.*228; *n.*266; *n.*268; *n.*272; *n.*279;  
*n.*283; *n.*288; *n.*317; 203; 208
- Jacobus a Voragine *n.*114; 74; *n.*129;  
*n.*142; *n.*155; *n.*192; 209
- Jacoff, Rachel *n.*98; 223; 227
- Jacopo Alighieri 71; 212
- Jacopo della Lana 4; 212
- Jason 51

- Jauß, Hans Robert *n.56; n.283; 227*  
 Jeaneau, Édouard *n.28; n.338; 209; 227*  
 Jenaro-MacLennan, Luis *n.3; n.5; 227*  
 Joachim von Fiore 65-75; 77; 80; 82; 84;  
     88; 91; 99; 100; 101; *n.193; 103; 105;*  
     106; 113; 117-118; *n.232; 132; 140;*  
     *n.280; 199; 220*  
 Johannes Cassianus *n.2*  
 Johannes Chrysostomus 67; *n.115; 74; 75;*  
     76; 77; 80; *n.146; n.176; 100; 101; 105;*  
     113  
 Johannes Damascenus *n.115*  
 Johannes de Elsa *n.321; 209*  
 Johannes de Sacrobosco *n.324; 180; 181;*  
     209; 220  
 Johannes Pecham *n.265; n.279; 209*  
 Johannes Scotus Eriugena *n.13; n.338*  
 Johannes von Basingstoke *n.279*  
 Johannes von Garlandia *n.12*  
 Johannes von Luxemburg 53  
 Johannes von Salisbury *n.249*  
 Johnson, Charles 210  
 Jones, Charles W. *n.295; n.297; n.299; 206*  
 Julianus Africanus 95  
 Jupiter 298  
 Ps.-Justinus *n.280*  
 Juvenius *n.87*  
 Kablitz, Andreas *n.99; 227*  
 Kaftal, George *n.129; 227*  
 Karl der Große 70, *n.122*  
 Karl der Kahle: *n.282; n.312*  
 Karpinski, Louis Charles *n.321; 227*  
 Kaske, Robert E. *n.253.4; n.306; 227*  
 Katzenellenbogen, Adolf *n.189; 227*  
 Kay, Richard *n.24; n.113; n.253.3; n.292;*  
     *n.306; n.311; 227*  
 Keil, Heinrich 203  
 Kelly, Henry Ansgar *n.5; 227*  
 Al-Khwarizmi *siehe Algorismus*  
 Kirkham, Victoria *n.253.4; n.255; 228*  
 Kirkpatrick, Robin 228  
 Kleiner, John Edward *n.253.4; 228*  
 Kleinhenz, Christopher *n.101; 228*  
 Klemp, Paul J. *n.1; 228*  
 Klingenberg, Heinz *n.312; 228*  
 Klopsch, Paul *n.259; n.261; 228*  
 Knoespel, Kenneth J. *n.93; 228*  
 Koenen, Ferdinand *n.253.4; 228*  
 Konrad von Hirsau *n.23; 227*  
 Konrad von Sachsen 131  
 Krewitt, Ulrich *n.99; 228*  
 Kuhs, Elisabeth *n.310; 228*  
 La Favia, Louis Marcello *n.118; n.123;*  
     228  
 Lacalle Zalduendo, Maria R. *n.52; 228*  
 Lactantius *n.114; n.193*  
 Lallement, Louis *n.1; n.306; 228; 229*  
 Lanapoppi, Aleramo P. *n.9; n.19; 229*  
 Lancia, Andrea *siehe Ottimo Commento*  
 Landino, Cristoforo 31; 212  
 Lange, Hanne *n.252; n.265; n.307; 207;*  
     210; 229  
 Lange, Klaus *n.26; n.34; n.36; n.95; 229*  
 Långfors, Arthur *n.283*  
 Lansing, Richard H. *n.24; n.72; 253.4; 229*  
 Lattanzi, Giovanni *n.274; n.283; 154,*  
     *n.287; n.327; 229*  
 Le Brun-Gouanvic, Claire *n.144; 211*  
 Le Clerc, Victor *n.118*  
 Lea, Frau Jakobs 46-47; 85-87; 89  
 Leclercq, Jean *n.230*  
 Lefèvre, Yves *n.55; 208*  
 Lejay, Paul *n.274; n.284; n.285; n.296;*  
     *n.305; 229*  
 Lentzen, Manfred *n.1; n.9; n.20; n.51; 229*  
 Leo X. *n.309*  
 Leonardus von Pisa *n.321.2; n.324; 181;*  
     *n.350; 209*  
 Levi, Clara *n.100; 229*  
 Liber genealogus 158-159; 208  
 Lieberknecht, Otfried *n.114; 229*  
 Locke, Frederick W. *n.253.1; n.274; n.283;*  
     157, *n.292; 229*  
 Löfstedt, Bengt *n.207-208; 211*  
 Logan, J. L. *n.253.1; n.255; n.345; n.347;*  
     229  
 Loos, Erich *n.248; n.253; n.292; n.314.2;*  
     *n.345; n.347; 229-230*  
 Lozano Miralles, Helena *n.52; 230*  
 Lubac, Henri de *n.2; n.4; n.10; n.14; n.18;*  
     *n.23; n.200; n.252; n.264; 230*  
 Lucanus *n.292*  
 Lucchesi, Valerio *n.54; 230*  
 Lucchetta, Francesca *n.34; 230*  
 Lucia *n.79; n.286*  
 Ludwig von Bayern *n.309*  
 Lukas von Mont-Cornillon *n.10*  
 Lüneburg, Heinz *n.343; 230*  
 Luther, Martin 52; *n.287; n.291; n.309*

- Lutz, Cora E. *n.*298; *n.*335; *n.*336; *n.*338;  
*n.*339; 207; 209; 210  
 Machaut, Guillaume de *n.*299; *n.*311  
 MacMahon, Robert *n.*1; *n.*93; 230  
 MacQueen, John *n.*312; 230  
 Macrobius *n.*298  
 Mähl, Sibylle *n.*358; 230  
 Mancini, Augusto *n.*3; *n.*5; *n.*146  
 Mandonnet, Pierre Félix *n.*61; *n.*69; *n.*118;  
*n.*253.1; *n.*360; 230  
 Manetti, Aldo *n.*100; 62, *n.*109; 230  
 Manfred von Sizilien 51; 52  
 Manilius *n.*204  
 Manselli, Raoul *n.*40; *n.*119; *n.*232; *n.*264;  
 230  
 Marcovaldi, Gaetano 154; *n.*292; 230  
 Marqués Casanovas, Jaime 206  
 Martianus Capella *n.*12; *n.*266; *n.*269;  
*n.*272; *n.*279; *n.*282; *n.*283; *n.*298; 161;  
*n.*302; 163; *n.*332; 177-179; 209  
 Martin von Laon *n.*338; 207  
 Martinelli, Bortolo *n.*5; 230  
 Martinez, Ronald L. *n.*72; *n.*113; *n.*122;  
*n.*199; *n.*202; *n.*253.4; 212; 221; 230  
 Maruffi, Giuseppe *n.*72; 231  
 Marzot, Giulio *n.*111; *n.*220; 231  
 Mastrobuono, Antonio C. *n.*1; *n.*80; *n.*112;  
 231  
 Matelda *n.*69; 50  
 Matthäus Paris *n.*55; *n.*279  
 May, Louis-Philippe *n.*253.4; 231  
 Mazzamuto, Pietro *n.*306  
 Mazzeo, Joseph A. *n.*17; *n.*19; 231; 237  
 Mazzoni, Francesco *n.*5; *n.*71; *n.*98; *n.*231;  
*n.*345; 212; 231; 233; 234  
 Mazzotta, Giuseppe *n.*1; *n.*54; *n.*93; *n.*113;  
*n.*125; 231  
 Meier, Christel *n.*1; *n.*9; *n.*12; *n.*23; *n.*34;  
*n.*38; *n.*56; *n.*59; *n.*99; *n.*102; 231  
 Meigret, Louis *n.*283  
 Mellone, Attilio *n.*26  
 Mengaldo, Pier Vincenzo *n.*42; *n.*247; 211;  
 213  
 Menninger, Karl *n.*274; *n.*275; *n.*281;  
*n.*282; *n.*292; *n.*296; *n.*305; *n.*321; *n.*322;  
*n.*323; *n.*324; *n.*325; 232  
 Mercuri, Roberto *n.*1; *n.*237; 232  
 Mercurius *n.*298; 177  
 Mermin von Wales *n.*299  
 Meyer, Heinz *n.*252; *n.*255; *n.*260; *n.*262;  
*n.*263; *n.*265; 141; *n.*267; *n.*268; *n.*270;  
*n.*271; *n.*274; *n.*316; *n.*317; *n.*319; *n.*330;  
*n.*348; *n.*351; *n.*354; 232;  
 Meyer/Suntrup *n.*76; *n.*150; *n.*191; *n.*194;  
*n.*200; *n.*213; *n.*215; *n.*217; *n.*220; *n.*223;  
*n.*252; *n.*255; *n.*265; 141, *n.*268; *n.*273;  
*n.*274; *n.*280; *n.*283; *n.*307; *n.*315; *n.*316;  
*n.*318; *n.*323; *n.*325; *n.*329; *n.*344; *n.*352;  
*n.*353; *n.*354; *n.*356; *n.*357; 232  
 Migliorini, Bruno *n.*283; 232  
 Migne, Jacques Paul *n.*146; *n.*184; *n.*272;  
*n.*293; 204  
 Milo von St. Amand *n.*260; *n.*346  
 Mineo, Niccolò *n.*1; 232  
 Minnis, Alastair J. 1; *n.*4; *n.*9; *n.*262; 232  
 Miranda, Claudia *n.*64; 232  
 Mitchener, Michael *n.*325; 232  
 Moevs, Christian *n.*212; 232  
 Mohammed *n.*280  
 Momigliano, Attilio *n.*200; 213  
 Mommsen, Theodor *n.*284; *n.*293-294; 208  
 Montano, Rocco *n.*48  
 Moore, Edward *n.*6.1; *n.*100; *n.*101; 61,  
*n.*104; *n.*105; *n.*106; *n.*107; *n.*108; *n.*109;  
*n.*198; *n.*239; *n.*246; *n.*248; *n.*287; 213; 232  
 Morgan, Alison *n.*55; 232  
 Mortet, Victor *n.*341; 205  
 Mosca Lamberti 50  
 Motta, Ernesto *n.*253; *n.*306; 232  
 Musa, Marc *n.*362  
 Musaeus 50  
 Muscarello, Pier Paolo *n.*341  
 Myslivec, Josef *n.*128; *n.*189; 232  
 Nagl, Alfred *n.*321; *n.*323; *n.*325; 232  
 Nardi, Bruno *n.*1; *n.*4; 5; *n.*5; *n.*17; *n.*18;  
*n.*19; *n.*26; *n.*46; *n.*53; *n.*60; *n.*61; *n.*67;  
*n.*113; *n.*118; *n.*202; *n.*227; 123; 211;  
 213; 232-233  
 Negri, Luigi *n.*107; 233; 236  
 Nero 158  
 Neuß, Wilhelm *n.*285; *n.*288-289; 206; 233  
 Newman, Francis X. *n.*253.4; 233  
 Newton, Francis *n.*321; 223  
 Nicolini, Ugolino *n.*114  
 Nikolaus von Lyra *n.*279; *n.*280; *n.*307; 209  
 Noonan, John T. *n.*141; 233  
 Noyer-Weidner, Alfred *n.*122; *n.*253.3;  
 233  
 Ochsenbein, Peter *n.*38; 233

- Odo von Morimond *n.*265; 229  
 Odysseus *n.*48; 51; 53; *n.*292  
 Ohly, Friedrich *n.*87; *n.*102; *n.*103; *n.*256; 233  
 Olivi, Petrus Johannes *n.*150; *n.*227; 210  
 Ordiway, Frank Bryan *n.*235.4; 233  
 Orosius, Paulus 65, *n.*114; *n.*115; 74; 75; 77; 80; *n.*192; 100; 101; 105; 109; *n.*217; 113; 209  
 Otfrid von Weißenburg *n.*261; *n.*308; *n.*313; 346  
 Ottimo Commento (Andrea Lancia) *n.*4; 213  
 Ovid *n.*6; *n.*7; 8; *n.*23; *n.*86; 52; *n.*233; 209  
 Ozanam, Antoine Frédéric *n.*118  
 Paden, William D. *n.*235.3; 233  
 Padoan, Giorgio *n.*19; *n.*46; 233  
 Pagliaro, Antonio *n.*53; 233-234  
 Palinurus 50; 51; 52  
 Palma di Cesnola, Maurizio *n.*1; 234  
 Palmer, Nigel F. *n.*260; 234  
 Pandulf von Capua 223  
 Paolazzi, Carlo *n.*1; *n.*5; *n.*20; 234  
 Parodi, Ernesto Giacomo *n.*6; 211; 213  
 Paschasius Radbertus *n.*260  
 Pascoli, Giovanni *n.*52; *n.*61; *n.*62; *n.*63; 39-40; 41; *n.*69; 43-45; 46-47; 50; 52-53; 54; 64; 234  
 Pascquaglio, Francesco *n.*253.4; 234  
 Pastoureaux, Michel *n.*321; 234  
 Ps.-Paulinus von Mailand *n.*150; 209  
 Pegis, Richard J. *n.*347; 234  
 Pelagius *n.*114  
 Pellegrini, Flaminio *n.*6; 211; 213  
 Pépin, Jean *n.*1; *n.*2; *n.*12; *n.*17; *n.*18; *n.*21; *n.*56; *n.*75; 234  
 Pernicone, Vincenzo *n.*6; 234  
 Pertile, Lino *n.*5; 234  
 Ps.-Petosyris 161-163; 209  
 Petrarca, Francesco 268  
 Petrocchi, Giorgio 211; 213  
 Petrocchi, Policarpo *n.*253; 234  
 Petronio, Giuseppe *n.*24; *n.*32; 234  
 Petrus Bungus *n.*280; *n.*283; *n.*285; *n.*287; *n.*291; 207  
 Petrus Comestor 67, *n.*115; 74; *n.*127; 75; 77; 80; *n.*150; *n.*155; 92; 93; *n.*176; 95; 96-97; 98; 100; 101; *n.*193; 105; 113; 209  
 Petrus de Dacia 181; 209  
 Petrus Hispanus 67, *n.*115; 74; 75-76; 77; 80; 100; 101; *n.*193; 105; 113  
 Petrus Johannes Olivi *siehe Olivi*  
 Petrus Lombardus 65; *n.*115; 74; 75; *n.*131; 77; 80; 100; 101; *n.*193; 105; *n.*217; 113; *n.*227; 122; 209  
 Petrus Riga *n.*29; *n.*283; 210  
 Petrus von Poitiers (d.J.) *n.*103; *n.*184  
 Pézard, André *n.*2; *n.*6; 234  
 Phaeton 249  
 Philipp von Harvengt *n.*147; *n.*148; *n.*174; 93; *n.*177; *n.*183; 210  
 Ps.-Philipp von Harvengt *n.*10  
 Merkur *n.*298; 177  
 Philon von Alexandria *n.*205  
 Piacentini, Marco *n.*311; *n.*323  
 Picchio Simonelli, Maria *siehe Simonelli*  
 Picone, Michelangelo *n.*1; 235  
 Pietro Alighieri *n.*122; *n.*114; 213  
 Pietrobono, Luigi 40; *n.*72; *n.*253.1; 231; 235  
 Pincherle, Alberto *n.*226  
 Piper, Ferdinand *n.*200; *n.*206; 235  
 Pistelli, Ermengildo *n.*3; *n.*4; 211; 213; 235  
 Platon *n.*28; *n.*31; *n.*72; *n.*114  
 Pluto *n.*362  
 Polybius *n.*323  
 Pötters, Wilhelm *n.*268; 235  
 Pozzato, Maria Pia *n.*73; 235  
 Preysing, Konrad *n.*278; *n.*332; 208  
 Priest, Paul *n.*1; *n.*253.4; 235  
 Primasius *n.*150; *n.*280; 210  
 Prompt, Pedro Ynez *n.*193; 109, *n.*212; 235  
 Psaki, Regina *n.*20; *n.*62; *n.*96; 235  
 Pullan, John Master *n.*321; 235  
 Ps.-Pythagoras: Brief an Telauges *n.*302; *n.*333  
 Quodvultdeus *n.*260  
 Rabuse, Georg *n.*72; 235  
 Raether, Martin *n.*93; 235  
 Raffa, Guy P. *n.*1; *n.*253.4; *n.*324; *n.*328; *n.*362; 235  
 Raimondi, Ezio *n.*1; *n.*253.4; 235  
 Ralphs, Sheila 1; *n.*79; 235  
 Rathofer, Johannes 135, *n.*255; *n.*256; *n.*261; *n.*313; *n.*325; *n.*328; *n.*330; *n.*344; *n.*346; *n.*349; 235  
 Remigio de' Girolami *n.*14; 210  
 Remigius von Auxerre *n.*150; *n.*298; *n.*307; *n.*332; 178; *n.*339; 207; 210



- Renier, Rodolfo *n.*309; 235  
 Renucci, Paul *n.*1; *n.*306; 235  
 Rheinfelder, Hans 129; *n.*253.3; *n.*255;  
*n.*362; 235  
 Ricci, Pier Giorgio *n.*40  
 Richard Fitz Nigel *n.*321; *n.*323; 210  
 Richard von St. Viktor *n.*30; *n.*76; 65;  
*n.*115; 74; 77; 80; *n.*150; 88-90; 99; 100;  
 101; 103; 105; *n.*217; 113; 122; *n.*248;  
 210  
 Ricklin, Thomas *n.*3-4; *n.*5; *n.*39; *n.*226;  
*n.*229; *n.*230; 213  
 Riedlinger, Helmut *n.*14; 210; 236  
 Ries, Adam *n.*321  
 Riessner, Claus *n.*114; 236  
 Ristoro d'Arezzo *n.*198  
 Robert von Melun *n.*4  
 Roddewig, Marcella *n.*114; 235; 236  
 Roland 70, *n.*122  
 Romero-Pose, Eugenio *n.*288-290; *n.*307;  
 206  
 Roon-Bassermann, Elisabeth von *n.*125;  
 236; 239  
 Rossetti, Gabriele *n.*1; *n.*52; 37; *n.*62; *n.*63;  
 39; 40; *n.*73; 52; 54; *n.*306; 213  
 Rossetto, Laura *n.*5; 236  
 Rossi, Albert *n.*253.4; 226  
 Rossi, Luca Carlo 212; 236  
 Rostagno, Enrico *n.*107; 236  
 Rufinus von Aquileia *n.*150; *n.*155; *n.*172;  
 210  
 Rupert von Deutz *n.*127; 96; *n.*188; *n.*307;  
*n.*323; 191; 210  
 Russo, Vittorio *n.*119; 236  
 Sacret, H. J. *n.*287; *n.*327; 236  
 Saly, John *n.*1; 236  
 Sanders, Henry A. *n.*288; *n.*290; 206  
 Sandkühler, Bruno *n.*23; *n.*50; 236  
 Sanherib *n.*108  
 Sarfatti, Gad B. *n.*287; 236  
 Sarolli, Gian Roberto *n.*1; *n.*14; *n.*32; 53;  
*n.*146; *n.*170; *n.*171; *n.*175; *n.*176; *n.*177;  
*n.*178; ; 125; *n.*253; *n.*265; *n.*306; *n.*324;  
*n.*347; 236  
 Sarteschi, Selene *n.*1; 236  
 Scaglione, Aldo *n.*1; 236  
 Schmidt, Bernhard *n.*126; *n.*127; *n.*224;  
 205  
 Schnapp, Jeffrey Th. *n.*1; *n.*20; *n.*80; *n.*86;  
*n.*140; *n.*253.1; *n.*345; *n.*347; *n.*362; 215;  
 236  
 Schneider, Friedrich *n.*3; 213  
 Scolari, Filippo *n.*5  
 Scott, Alexander Brian *n.*1; *n.*9; 232  
 Scott, John Alfred *n.*1; *n.*4; *n.*6.1; *n.*9; *n.*10;  
*n.*19; *n.*20; 236-237  
 Sedulius d.Ä. *n.*282  
 Sedulius Scottus *n.*99; *n.*259; *n.*282; *n.*283;  
*n.*292; *n.*311; 210  
 Segre, Cesare *n.*55; *n.*122; 210  
 Seneca d.J. *n.*312  
 Seung, T. K. *n.*72; 237  
 Shailor, Barbara A. *n.*288; 206  
 Shakespeare, William *n.*292  
 Shoaf, Richard A. *n.*1; *n.*93; *n.*253.3; 237  
 Sicardus von Cremona *n.*14; 210  
 Siger von Brabant 53; 65-73; 74; 75; 77;  
 80; 82; 84; 88; 90; 91; 99; 100; 101;  
 103; 105; 106; *n.*212; *n.*217; 113; 117;  
 118; 199  
 Simonelli, Maria Picchio- *n.*1; *n.*6; *n.*21;  
*n.*24; *n.*31; *n.*41; *n.*98; 213; 237  
 Singleton, Charles S. *n.*1; *n.*17; *n.*18; *n.*19;  
*n.*20; *n.*45; 40; *n.*67; *n.*69; 45; 47-49; 50;  
 55; *n.*105; 63; 65; *n.*253.1; *n.*255; *n.*324;  
*n.*345; *n.*347; *n.*358; 213; 237; 238  
 Smalley, Beryl *n.*35; *n.*184; 237  
 Sordello 50  
 Sowell, Madison U. *n.*5; 224; 225  
 Sphaera vitae et mortis 161-163  
 Spicq, Ceslaus *n.*178; 237  
 Spitz, Hans-Jörg *n.*26; *n.*34; *n.*36; *n.*95; 237  
 Spitzer, Leo *n.*24; 237  
 Staedler, Erich *n.*100; *n.*101; 62, *n.*106;  
*n.*107; *n.*108; *n.*220; 238  
 Stahl, William Harris *n.*269; *n.*272; *n.*279;  
*n.*332; 238  
 Stark, John *n.*253.4; *n.*306; 238  
 Statius *n.*80  
 Stefanini, Ruggero *n.*253.4; 238  
 Stephany, William A. *n.*98; 227  
 Stierle, Karlheinz *n.*86; 238  
 Stifel, Michael *n.*309  
 Stillers, Rainer *n.*237; 238  
 Strubel, Armand *n.*14; *n.*99; 219; 238  
 Suntrup, Rudolf 141; *siehe auch Mey-*  
*er/Suntrup*  
 Swing, T. K. *siehe Seung*

- Synave, Paul *n.*14; 238  
 Taeger, Burkhard *n.*255; *n.*282;  
*n.*312; *n.*313; *n.*320; *n.*349; *n.*359; 238  
 Talice da Ricaldone, Stefano 213  
 Tambling, Jeremy *n.*1; *n.*93; 238; 240  
 Tannery, Paul *n.*278; *n.*284; *n.*329; *n.*332;  
*n.*333; *n.*340; 238  
 Tateo, Francesco *n.*4; *n.*6.3; *n.*9; *n.*17;  
*n.*198; 238  
 Telauges *siehe Ps.-Pythagoras*  
 Tempier, Étienne *n.*118  
 Terentianus Maurus *n.*282  
 Theobald von Langres *n.*265; *n.*268; *n.*307;  
 210; 229  
 Theodosius I. *n.*192  
 Theodul *n.*23  
 Thomas von Aquin *n.*10; *n.*14; *n.*18; *n.*19;  
*n.*21; *n.*22; *n.*28; *n.*42; *n.*61; 39; *n.*66; *n.*69;  
*n.*77; *n.*80; 52-53; *n.*99; 65-67; *n.*116;  
*n.*118; *n.*119; *n.*120; *n.*121; *n.*125; 73; 74;  
*n.*127; 75; 77; 78; 79-80; 82; 83; 92;  
*n.*178; *n.*182; 100; 101; 105; 106; *n.*205;  
 109; *n.*217; 113; *n.*223; *n.*224; *n.*228;  
 122; 127; 128; *n.*248; 198-199; 210  
 Ps.-Thomas, Sup. Apoc. [‘Vidit iacob’]  
*n.*150; *n.*307; 210; Sup. Apoc. [‘Vox  
 domini’] *n.*150; *n.*215; *n.*217; *n.*307; 210;  
 Sup. Cant. [‘Sonet vox’] 128; 210;  
 Post. in Genes. *n.*150; *n.*227; 210  
 Thompson, David *n.*1; *n.*48; *n.*85; *n.*86;  
*n.*93; 238  
 Tollemache, Federico *n.*248  
 Torraca, Francesco *n.*306  
 Tory, Geofroy *n.*283  
 Toynbee, Paget *n.*6; *n.*100; 62, *n.*105;  
*n.*106; *n.*107; *n.*108; *n.*114; 213; 238; 239  
 Traube, Ludwig *n.*282; 210  
 Trissino, Gian Giorgio *n.*283  
 Trovato, Mario *n.*70; 239  
 Trucchi, Ernesto *n.*253; 239  
 Truijen, Vincent *n.*100; *n.*101; 62, *n.*108  
 Tschirch, Fritz *n.*255; *n.*256; *n.*261; 239  
 Tucker, Dunstan J. *n.*79; 239  
 Tuscano, Pasquale *n.*1; 239  
 Ubertino da Casale *n.*280  
 Uria 91  
 Valerius von Hippo *n.*144  
 Valli, Luigi *n.*61; *n.*62; 40; 43-45; 239  
 Vallone, Aldo *n.*1; *n.*59; *n.*232; *n.*288; 233;  
 239  
 Van Hove, Alphonse *n.*141  
 Van Steenberghen, Fernand *n.*118  
 Vandelli, Giuseppe *n.*6; *n.*14; *n.*22; *n.*42;  
 211  
 Varro, Marcus Terentius *n.*332; 210  
 Vasoli, Cesare *n.*6; *n.*22; *n.*118; 213  
 Vazzana, Steno *n.*54; 239  
 Vecce, Carlo *n.*292; 239  
 Vellutello, Alessandro 31; 213  
 Verdicchio, Massimo *n.*59; 239  
 Vergil *n.*56; 39; 42; *n.*79; *n.*80; *n.*87; 52;  
 54; *n.*282; *n.*292; *n.*306; *n.*362; 211  
 Vettori, Vittorio *n.*253.4; 239  
 Vezin, August *n.*125; *n.*306; 239  
 Vicinelli, Augusto *n.*52; *n.*65; *n.*72; *n.*76;  
*n.*89; 234; 239  
 Victorinus von Pettau *n.*280; *n.*294; 164;  
*n.*307; 211  
 Victorinus, Gaius Marius *n.*114  
 Viglionese, Paschal C. *n.*253.3; 239  
 Villani, Filippo 4; *n.*5; 214  
 Villey, Pierre *n.*283; 239  
 Vinassa de Regny, Paolo *n.*253; 235; 239-  
 240  
 Vinzenz von Beauvais *n.*200; *n.*217; *n.*279;  
*n.*283; 211  
 Visio Gunthelmi 34  
 Vogel, Kurt *n.*341; 207  
 Voigts, Linda Ehram *n.*282; *n.*302; 240  
 Walahfrid *n.*260  
 Ps.-Walahfrid *n.*282; *n.*311; 217  
 Walter von St. Viktor *n.*30; *n.*150; *n.*156;  
 211  
 Wandalbert von Prüm *n.*260; *n.*313; *n.*346  
 Waters, Edwin George Ross *n.*341; 205  
 Weidhorn, Manfred *n.*146; *n.*170; 240  
 Wendt, Michael *n.*122; 240  
 Westra, Haijo Jan *n.*12; *n.*337; 206; 207  
 Wilhelm von Auberive *n.*265; *n.*268  
 Wilhelm von Conches *n.*28  
 Wilhelm von Tocco *n.*144; 211  
 Williams, John *n.*288; 206; 240  
 Willis, James *n.*334; 209  
 Winroth, Anders *n.*141  
 Winterfeld, Paul von *n.*312; 208  
 Wirth, Karl-August *n.*274; *n.*285; *n.*296;  
*n.*297; *n.*319; 240

Woepcke, Franz n.329; n.340; 240  
 Wunderli, Peter 93; 240  
 Zabughin, Vladimir n.306

Zambon, Francesco n.13; 240  
 Zeno von Verona 107-108; 211  
 Zingarelli, Nicola n.306

## **Anhang F: Index rerum**

Abacus (Rechenbrett) n.305; 170-176, 178;  
 Geschichte n.321; n.323; n.325; morali-  
 sche Deutung n.323  
 Abecedarius 133; n.283; n.304  
 Accessus ad auctorem n.3-5; 4; n.262  
 Agrimensur n.284; 153  
 Akrostichon n.282; n.292; n.360  
 Algorismus: *siehe Index E, s.v. ‚Algoris-  
 mus‘*  
 Allegorie: ‘allegoria in verbis’ vs. ‘allego-  
 ria in factis’ 7-11; n.75; ‘poetische’ vs.  
 ‘theologische Allegorie’ 7-14; n.21-23;  
 n.56; n.61; 40; Substitution vs. Reprä-  
 sentation n.53; Zeichencharakter der  
 ‘res’ n.14; n.18; n.22; 33-35; n.99; 59-61;  
 115-117; 118; 133-137; 139; n.264;  
 186; 187-188; 189; 190; 196-197; 200;  
*siehe auch ‘anagogischer Sinn’, ‘Meta-  
 pher’, ‘Metonymie’, ‘Vierfacher Schrift-  
 sinn’*  
 Alphabet, Zahl der lat. Buchstaben: n.283;  
 n.285; n.286; n.291; n.292; *siehe auch*  
 ‘Zahlzeichen’, ‘Translitteration’, ‘Vo-  
 kale’  
 Anagogischer Sinn n.2, n.3-4; n.6.3; 8;  
 n.10; n.14; n.16; n.18; n.23; n.41; n.56; 41;  
 n.69; n.99; 114  
 Anagramm 57; n.311; Permutation 164;  
 n.306 (s. *auch ‘Zahlzeichen: Ziffernver-  
 tauschung’*)  
 Antichrist 87; 88; 99; n.280; n.282; 154-  
 157; 158-159; 164-165; 190-191  
 Antonomasie n.114; n.217; n.315  
 Apostel n.80; n.99; 68-81; 82; 83; 84; 90;  
 98; 101; 103; 104; 106; 107; 109; 110;  
 111; 112; 113; 114; 115; 116; 118;  
 n.228; 131; 188; 190; 191; 198-199; 200  
 Astrologie n.113; n.217, n.287; 161; n.301;  
 n.304; 166; s. *auch ‘Zahlenexegese: 12*  
*Tierkreiszeichen’*  
 augrym stones n.321

Autoreferenzialität 54  
 Averroismus 53; n.118; n.123; n.125  
 „avvocato de’ tempi cristiani“ n.114; 192;  
 193  
 Bescheidenheitstopos n.30; n.126  
 Biblische Personen: Aaron 85; 87; 88;  
 100; 113; Abraham 95; n.206; n.280;  
 Absalom 91; Adam n.112; 87; 95; n.206;  
 140; 148; n.280; Achias (Ahijah) n.172;  
 n.176; Achitophel n.108; Ahijah n.172;  
 Andreas 74; 75; 77; 80; 100; 113; Apo-  
 stel n.80; n.99, 68-81; 82; 83; 84; 90; 98;  
 101; 103; 104; 106; 107; 109; 110; 111;  
 112; 113; 114; 115; 116; 118; n.228;  
 131; 188; 190; 191; 198-199; 200; Aser  
*s. Patriarchen*; Bala, Dienerin Rachels  
 85-87; 89; Bartholomäus 74; 75; 77; 80;  
 100; 113; Batseba 82; 91; 95; Benjamin  
 83; 84-87; 88-90; 91; 99; 100; 113;  
 Braut des Hohelieds n.14; 109; n.350;  
 Cham 98; Dan 84-87; 88; 89; 100; 103;  
 105; 106; 113; Daniel 98; n.206; David  
 53; 82; 83; 87; 88; 91-103; n.206; Elias  
 99; Esau n.206; Eva n.206; 130; n.280;  
 n.350; Ezechiel 87; 98; Gabaoniter 98;  
 99; Gad *s. Patriarchen*; Goliath n.206;  
 Heli 95; Hiob n.206; Holofernes n.108;  
 Issachar 155 (s. *auch Patriarchen*); Isai  
 (Jesse) 96-97; 98; 100-103; 115; 116;  
 Isaias 98; 129; Jakob n.12; 46-47; 50;  
 52; 65; 83-88; 89; 99; 107; n.206; 108;  
 n.224; Jakob, Vater Josephs von Naza-  
 reth 95; Jakobus (d.J.) Alphäus 74; 75;  
 77; 80; 100; 113; Jakobus (d.Ä.) Zebe-  
 däus 74; 75; 76; 77; 78-81; 100; 106;  
 112-113; Jeremias n.114; 98; n.231; Je-  
 robeam 83; Johannes n.119; 74; 75; 76;  
 77; 78-81; 87; 100; n.200; 107; 112-  
 113; 129; 132; 140; Johannes d. Täufer  
 103; n.201; n.206; n.221; n.223; Johan-  
 nes, Vater des Petrus 80; Jonadab n.183-

184; Jonas *n.*206; Jonathan, Vetter Davids 96 *n.*183-184; Joseph, Sohn Jakobs 84-87; 89; 100; *n.*215; Joseph von Arimathäa *n.*156; Joseph von Nazareth 95-97; Josua 87; Juda 83; 84-87; 88; 89; 90; 91; 98; 99; 100; 103; 105; 107-109; 113; Judas Ischarioth *n.*80; 68-71; 72; 74; 75; 77; 80; 82; 83; 88; 100; 104; 105; 106; 113; 118; 199; Lea 46-47; 85-87; 89; Judas Thaddäus [Judas Jacobi] 74; 75; Kanaan 98; armer Lazarus *n.* 54; Levi 98 (*s. auch Patriarchen*); Lukas *n.*99; Manasse *s. Patriarchen*; Maria *n.*30; *n.*79; 74; *n.*206; *n.*214; 130; 131; *n.*286; *n.*314; *n.*315; Maria Cleopae 74; Matthäus *n.*126; 74; 75; 76; 77; 80; 95; *n.*185; 100; *n.*200; 113; *n.*261; Matthias 72; 73; 74; 75; 76; Moses 48; 52; 57; 86; 87; *n.*188; *n.*350; 'mulier amicta sole' 111; Nathan propheta 53; *n.*109; 67; 74; 77; 78; 80; *n.*146; 91-103; 105; 113; *n.*224; Nathan, Sohn Davids 94-98; Neptalim *s. Patriarchen*; Patriarchen *n.*116; 83-90; 99-100; *n.*213; 113; *n.*223; 115; Noah 98; Paulus *n.*54; *n.*99; 74; 75; 101; *n.*208; 121; *n.*228; Petrus *n.*54; 57; *n.*116; 73; 74; 75; 76; 77; 80; 100; 105; 112; 113; *n.*350; Pharao *n.*206; Philippus 74; 75; 76; 77; 80; 100; 113; Pilatus *n.*109; Rachel 46-47; 85-87; 89; Rehebeam 83; Ruben *s. Patriarchen*; Salomon 53; 65-67; 74; 77; 80; 81-90; 91; 92-93; 94; 95-103; 105; 107-109; *n.*217; 113; *n.*224; 199; Samuel 53; *n.*176; 96; 102; Sanherib *n.*108; Saul 87; 91; 96; Schima 96-97; 101; Schimi (Semei) 98; Sem 98; Simeon *s. Patriarchen*; Simon Zelotes 74; 75; 77; 80; 100; 113; Thomas *n.*126; 74; 75; 77; 80; 100; 113; Uria 91; Zacharias *n.*130; Zelpha, Dienerin Rachels 85-87; 89; Zabulon 89; 99-100 (*s. auch Patriarchen*); Zadok 87; 92

Bucheinteilung *n.*260  
 Canterbury-Psalter 162-163  
 'Cristo'-Reim *n.*314.8; *n.*350  
 Chronogramm 165; *n.*310  
 Computus *n.*279; 159-161  
 Concordantia litterae *n.*264  
 contrapasso *n.*54

Court of the Exchequer *n.*321; *n.*323  
 Cursus *n.*5  
 Descensus ad inferos *n.*80  
 Discretio 26-27; *n.*42; 89; *n.*156; 100  
 Divisio textus *n.*262  
 Drei Stände *n.*31  
 Esoterische Dantedeutung *n.*1; *n.*52; 37-39  
 Etymologien: Ambrosius *n.*114; Andreas *n.*135; Antichristus *n.*288; Ascesi (Assisi) 78; 79; Augustinus 79; autor *n.*292; Bar Iona (filius Johannis) 80; Bartholomaeus *n.*135; Cananaeus 74; Chrysostomus 76; Domenico 78; Donatus 76; Felice 78; Fianza 80; Gratianus 76; Jacobus *n.*135; Jedidjah 92; Johannes 76; 78; 79; Johanna 78; Matthaeus 76; Mathias 76; Nathan 53; Petrus 80; *n.*219; Philippus 76; Roccasecca 80; Scarioth *n.*125; Simon *n.*135; Thomas *n.*135; Zebedaeus 76; Zelotes 74; *n.*135  
 Euhemerismus *n.*5.2  
 Fedeli d'Amore *n.*25; *n.*44  
 Figurengedicht *n.*119; *n.*223; *n.*282; *n.*312; *n.*320; *n.*344; *n.*359  
 Franziskuslegende *n.*122  
 Furien *n.*33  
 Genealogie Christi 94-96; 97; 100  
 Gematrie *n.*255; 146-168; 176-179; *n.*344; 190; *n.*360; *s. auch 'Zahlzeichen'*  
 Gott als Leser *n.*261  
 Horoskop 108  
 Integumentum *n.*12  
 Intentionalität: als Problem aktueller Textdeutung *n.*45; *n.*50; *n.*53; *n.*63; 51; 65; *n.*345; *n.*347; 184-188; *n.*359; in mittelalterlicher Theorie *n.*14; *n.*18; *n.*22; *n.*99  
 Intertextualität: Typen werkexterner (intertextueller) Referenz 46-49; 59-61; *n.*101; Imitatio 51; Werkinterne (intratextuelle) Referenz 43-45; *n.*253.3  
 Involucrum *n.*12  
 Irrtum: Exegetischer Irrtum 21-23; 27-29; 70; 84; Göttlicher Irrtum: Judas 69-73; 104; Salomon 81-83; Zodiak 104; Irrtümer der Propheten: Nathan 91; Irrtum Gregors 121; *n.*228  
 Jargon 39; 54  
 Jüdische Exegese: *n.*56; *n.*169; *n.*172; 96; 104; 107; 133; 147; 149-150; *n.*287; *n.*344

- Kryptographie n.274; 147; n.279; n.282; n.284; n.287; 160-161; 166; n.311
- Liturgie n.80; n.106; 74-75; n.213; 129; 137; n.282; n.306; Amen n.220; Antiphon n.118; Te Deum n.114; Vere dignum n.306
- Lipogrammatistische Dichtung n.283
- ‚littera‘ (Laut) vs. ‚figura‘ (Buchstabe) n.283
- ‚littera‘, ‚sensus‘, ‚sententia‘ n.19
- Loquela digitorum: *siehe* ‚*Telegraphie*‘ und ‚*Zahlzeichen: Fingerzahlen*‘
- Metapher, Theorie: n.14; n.18; n.19; n.57; n.99
- Metaphern, Allegorien: ‚abyssus‘ 126-127; Bernhard n.77; Adler 43-45; Auge n.42; n.49; Baum n.73; 114; n.223; 115; 116; Blindheit 29-30; n.49; Emmaus n.92; Exodus n.3; n.29; 47-49; n.79; 52; n.92; n.112 65; n.224; Frösche n.233; Höllenstrafen n.54; Itinerarium ad Deum 41-43; Jenseitsbezirke n.72; n.77; n.79; Kalender 75; n.200; Kleid 129-130; Krebs n.200; n.206; 108; Kreuz 43-45; Krieg n.122; Leuchte/Leuchter n.213; Lamm 108-109; Löwe 107-109; n.224; Lucia n.79; Odysseus 51; 53; Orpheus n.6-7; 51; Pfeil n.249; Phiala 113; 116; 127-128; Rad 122; Schiff 20; n.32; 28-29; n.116; Schilfrohr n.233; Schlange 54; 99; n.206; 108; n.237; 130; Schriftsinne n.34; Schwerter 54; Sintflut n.112; Sonne 78-79; 109-110; Speise 17-21; 22; n.29; n.30; 52-53; Sterne 103-109; 111; n.217; Theater n.47; Tiere n.6; n.31; n.49; 43-45; 54; n.112; 88; 99; 103-109; n.233; 130; Trinkgefäß 113; 127-128; Uhr 109-111; Veltro 52; n.282; n.287; n.306; Vergil 42; n.77; n.79; Waage 108-109; Wachteln und Manna n.29; Weihrauch 127; Wein 113; 127-128; Weisheitslehrer 52-53; n.80; 65-118; Wunde 130; *siehe auch* *Biblische Personen, Zahlenexegese*
- Metonymie n.57
- Monogramm (Christusmonogramm) 170; n.282; n.306; n.319; n.344
- Motivierbarkeit zahlenexegetischer Operationen: 185; 187-188; 190-195
- Mystifikation 26-29; n.53; 38-39; 70-71; 84; 117-118
- Neunerprobe 179-182; 184
- Onomatomantik, Prognostik: n.274; 147; n.282; n.287; 161-163; 166; 176-179; 181; 182; 184
- Parabel 7-8; 9-11; n.18; n.22; n.47; 36; n.75; 59; 91; n.170
- Parallelstellenmethode 129-132; 195
- Paranomoeon n.312
- Proprietäten (‚sex circumsantia‘) n.101; 60-61; 134-135; 187-188
- Publikum: Ariost n.50; Auerbach n.44; Bibellexegese 22-23; n.63; Commedia 17-29; 38-39; n.66; Convivio 17-19; n.37; n.49; Predigt n.30; Vita nuova n.25; n.27
- Pythmen-Rechnen (πυθμήν, ‚Grundzahl‘) 147; n.277; n.281; n.298; 176-179; n.344
- Quersumme n.255; n.292; n.316; n.325; 175-184; 192; *siehe auch* ‚*Neunerprobe*‘, ‚*Pythmen-Rechnen*‘
- regula novenaria s. ‚*Pythmen-Rechnen*‘
- Seelenvermögen n.6; 26; n.72; 191
- Selektivität zahlenexegetischer Operationen 185-187; 195
- Senarius (Versmaß) n.259
- ‚subiectum duplex‘ n.3-4; n.23; n.56
- Symbolbestimmte vs. ästhetische Zahlenkomposition 135-138
- Symmetrie: Flügelkomposition n.255; n.347; n.350; n.360; n.362; s. *auch* ‚*Zahlzeichen: Symmetrie des Ziffernbildes*‘
- Synekdоче 145
- ‚talio‘, ‚talio analogica‘ n.54
- Telegraphie: Feuerzeichen n.282; Fingerzeichen 159-161
- Textkritik: n.3-5 (*Ep* 13); n.6 (*Cv* II, i, 3; 4; 7); n.11 (*Cv* II, i, 3); n.114 (*Pd* 10,119); n.145 (*Pd* 10,111); n.193 (*Pd* 12,137); n.212 (*Pd* 12,137); n.288-289 (*Beatus*); n.293-294 (*Liber genealogus*); n.309 (*Fazio degli Uberti*); n.310 (*Danziger Kelchinschrift*)
- Translitteration: Arabisch n.287; Griechisch 148; n.280; n.282; 162; 166; Hebräisch n.287
- Typologie n.2; 7-8; 10; 11; n.23; 35; 36; 41; 45; n.75; 48; 51; 53; 69; 91; 102; 108; 114; 115; 116; 130; 140; n.280
- Unterweltreisen 50-52

Vierfacher Schriftsinn, Theorie: Augustinus *n.2*; Außerbiblischer *n.22-23; n.87*; Commedia 115-117; Convivio 5-16; Pabel 10-11; *n.14*; Thomas von Aquin *n.10; n.14; n.18; n.19; n.21; n.22*; Widmungsbrief 1-4; *n.3-4; n.18; n.23; n.56*

Visionsliteratur *n.55*

Vita activa et contemplativa 41-43; 46-47

Vokale: *n.282; n.283; n.284; n.285; n.287; n.291; n.292*

Wiedervergeltung 33-36

Wirkungsabsicht der Zahlenkomposition 136; 137-138; *n.261*

Zahlenbedeutungen: ♦0 (Null) Zeichen Gottes *n.323*; „cinquecento, un, nulla“ als Umschreibung Gottes (‘dio’) *n.323*;

♦1 (‘unitas’) Zeichen Gottes 142;

♦1+800 ‘alpha et omega’ *n.280*;

♦2 ‘adventus Christi’ *n.282*; ‘beatitudines’ 42; 47; Frauen Jakobs 46-47; 89; Liebesgebote 46; 145; Zeichen der Vergänglichkeit 142; ♦3 ‘adventus Christi’ *n.80*; Arten der Gnade *n.77; n.79*; Epochen der Weltgeschichte 190; Frauen *n.79*; ‘impedimenta’ *n.231*; Passamahle *n.79*; Seelenteile *n.72*; theologische Tugenden *n.10; 42; n.72; 78-81; n.200; 111-113*; Tiere *n.231*; Trinität 144; 145; 190; Vorzugsapostel *n.7; n.80; 78-81; n.200; 112-113*; Zeichen der unvergänglichen Dinge 142; ♦4 Elemente *n.217*; Jahreszeiten *n.217; 144; 145*; Himmelsrichtungen *n.217; 145*; 190 Kardinaltugenden 191; Paradiesflüsse 139; Zahl Neros 158; ♦5 Sinne 145; Wunden Christi *n.260*; ♦6 Flügel der Seraphim 129; Lebensalter 190; Schöpfungstage *n.259; 139; 145; 190*; Weltalter 139; 142; 190; ♦7 Dienstjahre Jakobs 46-47; Gaben des hl. Geistes 189; siebenfache Vergeltung 145; Zeichen der Ruhe 142; des Irdisch-Zeitlichen 145; griech. ‘Z’ Anker des Glaubens 169;

♦7/8 Hauptsünden *n.72; 130-131*; Seligpreisungen *n.72; 46-47; 130-131; 140*; Söhne Isais 96-97; 100-103; 115; 116; Weltalter 102-103; *n.261; 145; n.280*; Wochentage der Passion *n.261; n.280*; ♦9/10 Aussätzige 190;

♦9 Himmel und weltliche Wissenschaft-

ten 20; Chöre der Engel 121, *n.228*; Zeichen des Mangels 142; ♦10 Gebote 46-47; 142; *n.280; n.360*; Himmel und Wissenschaften 20; *n.103*; Vollkommenheit 142; 143-144; *n.314.3*; Zeichen der ‘longitudo’ und ‘rectitudo fidei’ 143; Zeichen des Kreuzes (‘X’) 169;

♦11 Zahl der Sünde 142; *n.360*;

♦12 Apostel *n.7; n.80; 68-81; n.146; 83-84; 90; 98; 103; 104-105; 106-107; 109-110; 111-113; 114; 115-117; 118; 131; n.261; 188; 190-191; 198-199; 200*; Edelsteine 104; 111-113; 115; *n.224; n.261; 190*; Franziskusjünger *n.115*; Früchte/Blätter des ‘lignum vitae’ 114 *n.223*; Kundschafter *n.224*; Lager Israels *n.224*; Löwen *n.224*; Monate 75; *n.200; n.217; 116; n.224*; Opfertiere 99; Paladine 70 *n.122*; Präfikten Salomons *n.157; n.224*; Propheten 67; *n.130; 98-99; 103; n.223; 115; 116*; Quellen von Elim 116; *n.224; 191*; Rinder *n.224*; Schaubrote *n.224*; Stämme/Patriarchen *n.116; 81-90; 92; 98; 99-100; 103; 104; 107-109; 113; n.223; 115; n.224; 199*; Steine des Altars 99; *n.224*; Steine im Jordan *n.156; n.224*; Sterne im Strahlenkranz 111; *n.217; 115; n.224*; Stunden 109-111; 115; *n.224; 188*; Tore Jerusalems 87; *n.224*; Tugenden 88-90; 99-100; 111-113; *n.223*; Tierkreiszeichen *n.80; n.125; 103-109; n.217; 113; 115; 116; 119; 188; n.360; 199*; Winde *n.217; 116*; Zeichen der ‘universitas’ 144;

♦16 Jahr des Sündenfalls *n.290*;

♦17 (Summanden der 153) Dekalog und Gnade 189-190; ♦18 (IH) Zahl Christi *n.280*; ♦22 hebr. Buchstaben *n.283*; Bücher des AT *n.359*; ♦23 lat. Buchstaben *n.283*; ♦24 Älteste 113 *n.220-221; 115; 127-128*; Bücher des AT *n.220-22; 140*; griech. Buchstaben *n.283*; Stunden 109-111; ♦28 vollkommene Zahl 145; *n.359*;

♦30 Zahl einer Dame Dantes *n.311*; Zeichen des Kusses und der ‘nuptias’ 169-100; ♦34 Lebensjahre Christi *n.260*;

♦42 Stationen des Exodus *n.79*; Zahl für ‘Dante’? *n.314.7*; ♦46 Zahl Adams *n.280*; Tage des Tempelbaus *n.280*; Beziehung zur 1225 und 1317: *n.280*;

n.280; ♦48 Bücher Homers n.312; ♦50, 5, 10 („decies quinque, quinque, decem“): Umschreibung für ‘lux’ n.310; ♦56 Lebensjahre Cacciaguidas? n.328; ♦60 schönste Frauen von Florenz n.311; Zeichen der ‘viduitas’ 169-170; ♦61 Zahl für ‘Beatrice’? n.292; n.314.4; n.315; Zahl für ‘Cacciaguida’? n.314.4; ♦72, 88 Zahl für ‘Rabanus’? n.312; ♦100 Jahre Bauzeit der Arche n.280; Zeichen der ‘latitudo’ und ‘caritas’ 143; Zeichen der ‘virginitas’ und Ewigkeit 169-100; ♦118 (100+IH) Zahl Jesu n.280; n.315; Zahl für ‘Dante Alighieri’? n.314; n.360; ♦121, 161, 233: Zahlen für ‘Maria’, ‘Roma’, ‘Lucia’? n.286; ♦152 Zahl Marias (MAPIA) n.314; n.315; ♦153 Fische 144; 189-190; 194-195; ♦154 Zahl für ‘Antichristus’ 158-159; ♦182 Zahl für ‘Jesus Christus’? n.314.7-8; ♦200 Zahl für ‘Carolus Calvus’ (CC)? n.312; ♦218 Zahl Jesu (IHΣ)? n.313; n.314.6; ♦284 Zahl Gottes (ΦΕΟΣ)? n.313; n.314.3; ♦300 (‘signum tau’) Zahl der Trinität und des Kreuzes n.280; n.314.3; 169; ♦318 Knechte Abrahams n.280; ♦365 Tage des Jahres n.280; n.360; ♦500, 1, 0: „el cinquecento, un, nulla“ als Umschreibung Gottes (‘dio’) n.323; ♦500, 10, 5 („un cinquecento diece e cinque“) Zahl des „messo di dio“: 52; n.282; n.286; n.287; 163; n.306; 166; n.328; ♦616 Zahl des Antichrist n.280; 158-159; n.320; ♦643 XMT n.314.1; n.350; n.360; ♦656 (lies 666) Zahl des Antichrist und Ludwigs von Bayern n.309; ♦666 Zahl des Antichrist 147; n.280; n.286; 154-157; 158; n.294; 163-165; 190-191; ♦717 Zahl Jupiters n.298; ♦724 (Grundzahl 4) Zahl der Philologia (ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ) 177-179; ♦821 Zahl Karls des Karlen (ΚΑΡΟΛΥΣ) n.282; ♦888 Zahl Jesu (ΙΗΣΟΥΣ) n.280; ♦1000 Zeichen der ‘altitudo’ und Gottesliebe 143; ♦1014 (ΑΡΤΗ[α]ΙΥΣ) Zahl Hartgars von Lüttich n.282; ♦1218 (Grundzahl 3) Zahl Merkurs (ΘΩΥΘ) 177-178; ♦1225 (Grundzahl 1) Zahl Hektors (ΕΚΤΩΡ) 176-177; ♦1260 Tage zwi-

schen Taufe und Passion n.282;

♦1335 Tage bis zur Parusie n.282;

n.289; ♦7000 standhafte Israeliten, Beziehung zur 1941: n.280;

♦144000 Erwählte n.156; n.360

Zahlenalphabet: *siehe* ‘Gematrie’, ‘Zahlenzeichen’

Zahlenexegese, Methoden: Bezeichnungen biblischer Zahlen 141-145; ‘sec. affinitatem compositionis’ 144; 194; ‘sec. aggregationem’ n.268; ‘sec. exaggerationem’ 145; ‘sec. formam dispositionis’ 142-143; n.282; 189; 194-195 (s. auch ‘Zahlentheorie, Quadrivium: Flächen-, Körperzahlen’); ‘sec. modum porrectionis’ 142; 194; ‘sec. multiplicationem’ 144; 194; ‘sec. multitudinem partium’ 145; 185; 187; 189; 190; 191; ‘sec. numeri computationem’ 143-144; ‘sec. ordinem positionis’ 142; ‘sec. paritatem’ 145; ‘sec. partium aggregationem’ 144-145; 190; 191; 194 (s. auch ‘Zahlentheorie, Quadrivium: vollkommene etc. Zahlen’); ‘sec. proprietatem insignem’ n.268; ‘sec. qualitatem compositionis’ 142; ‘sec. signa’ 145

Zahlentheorie, Quadrivium: gerade, ungerade, Primzahlen 142; n.272; Goldener Schnitt n.268; Flächen-, Körperzahlen 142-143; n.281; n.309; 189; 190; irrationale Zahlen n.268; Medietäten n.350; Proportionen 135; 136; n.268; n.346; n.360; Kreis n.268; Kreis-, Kugelzahlen 143; n.268; n.344; vollkommene, untervollkommene, übervollkommene Zahlen n.259; n.261; 144-145; n.328; 190; 191; Vollkommenheit der Zehn 142; 143-144; n.314.3

Zahlentheorie, Terminologie: numeri abundantes 144; ad alterum primi et incompositi n.266; circulares n.268; compositi n.266; diminutivi 144; indigentes 144; imperfecti 144; in pares n.266; impariter pares n.266; lineales 142; mediores n.266; pares n.266; pariter in pares n.266; pariter pares n.266; perfecti 144; primi et incompositi n.266; secundi et compositi n.266; simplices n.266; solidi 142; spherici n.268, superficiosi 142;

superflui 144; trigoni (Dreieckzahlen)  
142

Zahlwörter: *n.279; n.280; n.292; n.306;*  
*n.325; n.328; n.332*

Zahlzeichen: 147-184; (indisch-)arabische  
Ziffern *n.287; n.305; n.316; 170-174;*  
*175; 176; 178; 179-181; n.360; arabi-*  
*sche Zahlenalphabete n.287; n.303;*  
*‘chaldäische’ Zahlzeichen des Abacus*  
*321; ‘chaldäische’ Zahlzeichen bei Jo-*  
*hannes von Basingstoke n.279; Finger-*  
*zahlen n.274; n.279; 153; 159-163; 169;*  
*170; 174; 175; griech. Zahlenalphabet*  
*mit dezimaler Stufung 146-150; 160;*  
*n.298; 161; 162; n.306; n.314; n.315;*  
*169; 170; 173; 174; 175; 176-179;*  
*n.350; griech. Thesis-System 147; n.277;*  
*hebr. Zahlenalphabete 149-150; n.287;*

*n.303; lat. Zahlenalphabete mit dezima-*  
*ler Stufung 153-157; lat. Thesis-System*  
*157-163; n.311; n.312; n.314; lat. Buch-*  
*staben als dezimale Ziffern n.292; lat.*  
*Zahlenalphabet des ‘Aristotelesbriefes’*  
*161-163; lat. Zahlenalphabet mit*  
*Dreieckzahlen n.309; römische Zahl-*  
*buchstaben 163-165; n.323; n.324; Um-*  
*deutung griech. Zahlzeichen in röm.*  
*Zahlbuchstaben 170; Deutung der Zahl-*  
*zeichengestalt 169-170; Symmetrie des*  
*Ziffernbildes n.287; n.316; 173-174;*  
*176; Ziffernvertauschung, Ziffernchi-*  
*asmus n.255; 174; n.328; 176; 192*

Zodiak: *siehe ‘Zahlenbedeutungen: 12*  
*Tierkreiszeichen’, Metaphern,, Allego-*  
*rien: Sterne’*