

# Elisabeth Leeker (Münster)

## Lectura Dantis – *Inferno* VII

Dieses ist die schriftliche Fassung des Vortrags über *Inferno* VII, den ich am 12. Mai 2010 in der Reihe der Dante-Lesungen am Kathedralforum der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meißen ([www.katholische-akademie-dresden.de](http://www.katholische-akademie-dresden.de)) gehalten habe. Wie schon in der mündlichen Fassung, wird hier der Text in der Übersetzung König Johanns von Sachsen, bekannt auch unter dem Pseudonym "Philalethes", zugrunde gelegt, wobei zusätzlich – meist in Form von Fußnoten – der Originaltext zitiert wird. Auch bei allen anderen in deutscher Übersetzung zitierten italienischen und lateinischen Primärquellen wird in der schriftlichen Fassung die entsprechende Textstelle jeweils in der Originalsprache hinzugefügt.

### Einordnung des Gesangs: Die Sünden der Maßlosigkeit

In den oberen Kreisen von Dantes Hölle werden verschiedene Arten von Maßlosigkeit bestraft: Im 2. Höllenkreis sah Dante die Sünder, die sich zu Lebzeiten übermäßiger Wollust hingegeben hatten, und im 3. Höllenkreis litten die Schlemmer. Wurde bisher immer pro Gesang ein einziger Ort geschildert,<sup>1</sup> so besuchen Dante und Vergil in *Inf.* VII gleich 2 Höllenkreise.

*Inf.* VI endete damit, dass Dante und Vergil in den 4. Höllenkreis hinabstiegen. Am Eingang muss Vergil nun den Wächter Plutus beschwichtigen (A, V. 1-15). Im 4. Höllenkreis sind die Habgierigen und die Verschwender angesiedelt; beide Gruppen müssen schwere Lasten vor sich her wälzen (B, V. 16-66). Nach einem Gespräch über das Wirken Fortunas (C, V. 67-96) gelangen die beiden Jenseitswanderer in den 5. Höllenkreis, wo die Zornigen und die Verdrossenen in einem von dem Höllenfluss Styx gebildeten Sumpf stecken (D, V. 97-130).



Abb. 1: Plutus (links), die Habgierigen und Verschwender (Mitte), die Zornigen und Trägen (rechts am Rand)  
– Miniatur von Priamo della Quercia in der Handschrift Yates Thompson 36, f. 12v  
(um 1450; London, British Library); Bildquelle:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7c/Inf.\\_07\\_avari\\_e\\_prodighi%2C\\_Priamo\\_della\\_Quercia\\_.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7c/Inf._07_avari_e_prodighi%2C_Priamo_della_Quercia_.jpg)

<sup>1</sup> *Inf.* III spielte im Vorraum der Hölle, *Inf.* IV im Limbus (= 1. Höllenkreis), *Inf.* V im 2. und *Inf.* VI im 3. Höllenkreis.

## Interpretation des Gesangs

### A. Am Eingang des 4. Höllenkreises: Die Begegnung mit Plutus (V. 1-15)

“*Pape Satan Pape Satan Aleppe!*”

begann nun Plutus mit der rauhen Stimme,  
und, mich zu stärken, sprach der edle Weise,

der alles wußte: “Laß nicht Schaden bringen  
dir deine Furcht, welch eine Macht er habe,  
nicht wehrt er dir, den Fels herabzusteigen” (V. 1-6).<sup>2</sup>

Bereits in *Inf.* VI 115 trafen Dante und Vergil am Eingang zum 4. Höllenkreis auf “Plutus, [...] den großen Feind” (“Pluto, il gran nemico”). *Inf.* VII setzt nun unmittelbar damit ein, dass dieser spricht bzw. unverständliche Worte von sich gibt. Über den 1. Vers dieses Gesangs ist im Laufe der Jahrhunderte sehr viel geschrieben bzw. gerätselt worden. Möglicherweise handelt es sich um eine Anrufung Satans, aber niemand kann mit Sicherheit sagen, was diese Worte bedeuten, weswegen sie sich auch nicht übersetzen lassen. Man weiß nicht einmal, um welche Sprache es sich handelt: Der eine hält es für Lateinisch, der andere für Griechisch, wieder ein anderer für Hebräisch, Arabisch oder eine andere semitische Sprache, noch ein anderer für einen italienischen Dialekt, für Französisch, Englisch oder Maltesisch, und manche auch für ein Gemisch aus verschiedenen Sprachen. Diese Frage soll hier nicht erörtert werden, sondern zu den verschiedenen Deutungen des Verses sei auf die Fachliteratur verwiesen.<sup>3</sup> Da Vergil Dante zu beruhigen versucht, scheint es sich um eine Drohung zu handeln, und wenn Ersterer als “der edle Weise, / der alles wußte” (“quel savio gentil, che tutto seppe”, V. 3f), bezeichnet wird, dann impliziert das, dass er diese Worte versteht. Zugleich spiegelt sich hier die im Mittelalter verbreitete Vorstellung, Vergil sei ein allwissender Weiser und sogar ein Zauberer.<sup>4</sup>

Was Plutus betrifft, so handelt es sich hier um den Gott des Reichtums. Er wurde zunächst als derjenige gesehen, der reichen Erntesegen spendet, nach und nach wurde er dann zum Gott des Reichtums allgemein. Als den Herrn der Schätze, die die Erde hervorbringt, brachte man ihn von einem bestimmten Zeitpunkt an mit dem Gott der Unterwelt in Verbindung, so dass es zu einer Vermischung kam.<sup>5</sup> Da Plutus hier, wie sich zeigen wird, den Kreis der Habgierigen und Verschwender bewacht,

<sup>2</sup> “*“Pape Satàn, pape Satàn aleppe!*”, / cominciò Pluto con la voce chioccia; / e quel savio gentil, che tutto seppe, / disse per confortarmi: ‘Non ti nocchia / la tua paura; ché, poder ch’elli abbia, / non ci torrà lo scender questa roccia’” (V. 1-6). Alle deutschen Zitate aus der *Göttlichen Komödie* sind folgender Übersetzung entnommen: Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Aus dem Italienischen von Philalethes (König Johann von Sachsen), Frankfurt a. M. (Fischer) <sup>2</sup>2009 (Fischer Klassik, Bd. 90008). Alle italienischen *Inferno*-Zitate stammen aus folgender Ausgabe: Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze (Le Monnier) 1979 (13a ristampa 1987). Sofern nicht anders vermerkt, bezieht sich im folgenden die Zitierweise “Bosco/Reggio” auf den Kommentar dieser *Inferno*-Ausgabe.

<sup>3</sup> Die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten werden übersichtlich zusammengefasst von Ettore Caccia, “Pape Satàn, Pape Satàn aleppe”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): [https://www.treccani.it/enciclopedia/pape-satan-pape-satan-aleppe\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pape-satan-pape-satan-aleppe_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen). Sehr interessant ist auch der Kommentar von Philalethes, wo eine hebräische Fassung dieses Verses zitiert wird: Dante Alighieri’s *Göttliche Komödie*. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von Philalethes. Erster Theil. *Die Hölle*. Neue, durchgesehene und berichtigte Ausgabe nebst einem Portrait Dante’s, einer Karte und zwei Grundrissen der Hölle, Leipzig (B. G. Teubner) 1865, S. 38, Anm. 1, und S. 397 (“Nachtrag zur Hölle”). Auch Köhler liefert eine sprachliche Analyse dieses Verses: Dante Alighieri, *La Commedia / Die Göttliche Komödie*, I. *Inferno / Hölle*, Italienisch / Deutsch. In Prosa übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler, Stuttgart (Reclam) 2010 (Reclam Bibliothek), S. 104.

<sup>4</sup> Paul Klopsch, “Vergil im MA. A. Überlieferung, Kommentare, Viten, Rezeption. I. Lateinische Literatur”, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VIII, München (LEXMA Verlag) 1997, Sp. 1522-1526, bes. Sp. 1522-1524; Luciano Rossi, “Vergil im MA. A. Überlieferung, Kommentare, Viten, Rezeption. II. Romanische Literaturen”, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VIII, Sp. 1526-1528.

<sup>5</sup> In der griechischen Mythologie ist Plutus ein anderer Name für Hades, den Gott der Unterwelt. Herbert Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1974 (rororo 6178),

passt er als Gott des Reichtums an diesen Ort, und zugleich erscheint er hier in der Funktion als Wächter über den Hades, wobei ihm bei Dante jedoch nicht die gesamte Unterwelt, sondern nur ein bestimmter Bereich zugeteilt ist.<sup>6</sup>

Zu jenem zorngeschwollenen Antlitz wandt' er  
sich drauf und sprach: "Verfluchter Wolf, verstumme!  
Verzehr' mit deiner Wut dich in dir selber;

nicht sonder Ursach' wandeln wir zur Tiefe,  
dort in der Höh' beliebt's so, wo die Rache  
der stolzen Buhlschaft Michael genommen" (V. 7-12).<sup>7</sup>

Wie Charon, Minos und Cerberus, so wird auch Plutus als erzürnt beschrieben. Er hat ein "zorneschwollne[s] Antlitz" ("nfiata labbia", V. 7) und solle sich, so Vergil, mit seiner "Wut" ("rabbia", V. 9) verzehren. Im Unterschied zu Charon, Minos und Cerberus jedoch sagt Dante nichts weiter über Plutus' Aussehen.<sup>8</sup> Nach mittelalterlichem Verständnis ist er in Abb. 1+2 als Dämon dargestellt, ähnlich wie die drei Vorgenannten.<sup>9</sup> Wenn Vergil ihn als "Verfluchter Wolf" ("maladetto lupo", V. 8) beschimpft, erinnert das an den *Inf.* I, wo Dante von den 3 Tieren bedroht wurde und die ausgehungerte Wölfin die Habgier symbolisierte.<sup>10</sup> Sie taucht als Letztes von den 3 Tieren auf, und ihr Anblick steigert nicht nur Dantes Furcht, sondern lässt ihn sein Vorhaben, den sonnenbeschieneenen Berg zu besteigen, endgültig aufgeben und in Richtung Wald zurückkehren. Die Habgier stellt offenbar ein besonders großes Hindernis beim Aufstieg Dantes dar.<sup>11</sup> Bereits im 1. Timotheusbrief (6,10) heißt es: "Denn die Wurzel aller Übel ist die Habsucht", und um dieses Laster geht es hier im 4. Höllenkreis.<sup>12</sup>

---

S. 336f ("Plutos") und S. 147 ("Hades"). Zur Vermischung vom Gott des Reichtums mit dem Gott der Unterwelt siehe H. David Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance. A Dictionary of Allegorical Meanings*, London/Chicago (Fitzroy Dearborn Publishers) 1998, S. 276f; Otto Holzappel, *Lexikon der abendländischen Mythologie*, Freiburg i. Br. (Herder) 1993, S. 346; Giorgio Padoan, "Pluto", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): [https://www.treccani.it/enciclopedia/pluto\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pluto_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

<sup>6</sup> Siehe auch Vittorio Sermoni, *L'Inferno di Dante*. Revisione di Gianfranco Contini, Milano (Rizzoli) 2004, S. 133.

<sup>7</sup> "Poi si rivolse a quella 'nfiata labbia, / e disse: 'Taci, maladetto lupo! / Consuma dentro te con la tua rabbia. / Non è senza cagion l'andare al cupo: / vuolsi ne l'alto, là dove Michele / fé la vendetta del superbo strupo'" (V. 7-12).

<sup>8</sup> Padoan, "Pluto", zit. (ohne Seitenzahlen): "Tuttavia la descrizione del demone è nel complesso assai generica, come del resto rapido e sbrigativo è l'incontro dei due poeti con Pluto".

<sup>9</sup> Besonders deutlich ist die Dämonisierung Plutus' in einer Illustration aus MS. Holkham misc. 48, f. 10: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/ab35e336-a471-4cf0-a9a7-592dbb8695d8/surfaces/9e06784b-0fe3-4416-a0bb-e0ae183e9bb6/>. Auch in moderneren Illustrationen wird Plutus bisweilen als Dämon dargestellt, so in einer Zeichnung (1807) von John Flaxman: <https://www.tate.org.uk/art/artworks/flaxman-the-region-of-pluto-t11082>.

<sup>10</sup> Dante Alighieri, *Commedia*. Con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi. Volume primo: *Inferno*, Milano (Mondadori) 1991 (I Meridiani), S. 212; Dante Alighieri, *Die göttliche Komödie*. Erläutert von Ferdinand Barth aufgrund der Übersetzung von Walter Naumann, Darmstadt (WBG) 2004, S. 83; Padoan, "Pluto", zit. (ohne Seitenzahlen). Zur Deutung der Wölfin siehe auch die Pdf-Datei der Verf.in mit der Interpretation von *Inf.* I, S. 12ff.

<sup>11</sup> Padoan, "Pluto", zit. (ohne Seitenzahlen), verweist zurück auf die Bezeichnung "gran nemico" für Plutus in *Inf.* VI 115.

<sup>12</sup> "radix enim omnium malorum est cupiditas" (1 Tim 6,10). Dieses und alle weiteren Bibelzitate sind den beiden folgenden Ausgaben entnommen: *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit Robertus Weber. Editionem quartam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) <sup>4</sup>1994; *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text, Stuttgart (Katholische Bibelanstalt u. Deutsche Bibelstiftung) / Klosterneuburg (Österr. Kath. Bibelwerk) <sup>2</sup>1982.

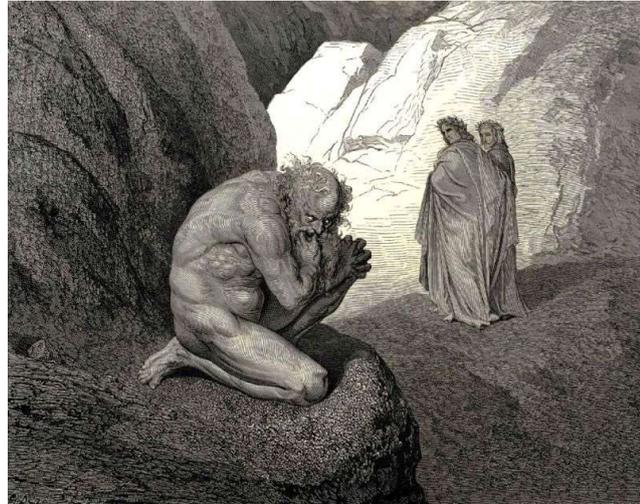


Abb. 2: Der Eintritt in den 4. Höllenkreis – Illustration in der von Cristoforo Landino kommentierten *Commedia*-Ausgabe Venedig 1491 (Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.); Bildquelle:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Inferno\\_Canto\\_07#/media/File:Houghton\\_Library\\_Inc\\_4877\\_\(B\),\\_leaf\\_e\\_viii\\_recto.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Inferno_Canto_07#/media/File:Houghton_Library_Inc_4877_(B),_leaf_e_viii_recto.png)

Abb. 3: Plutus – Illustration (1861) von Gustave Doré; Bildquelle:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/25/Dore\\_Gustave\\_21\\_Cursed\\_wolf\\_thy\\_fury\\_inward\\_on\\_thyself\\_preay\\_and\\_consume\\_thee.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/25/Dore_Gustave_21_Cursed_wolf_thy_fury_inward_on_thyself_preay_and_consume_thee.jpg)

Nun verweist Vergil den Wächter auf Dantes göttliche Sendung: “dort in der Höh’ beliebt’ s so” (“vuolsi ne l’alto”, V. 11). Das hat dieselbe Bedeutung wie die Formel “vuolsi così colà dove si puote / ciò che si vuole”, mit der Vergil Charon und Minos beschwichtigt hatte (*Inf.* III 95f: “man will es so an jenem Orte, / wo man auch kann das, was man will”; *Inf.* V 23f: “man will es so an jenem Orte, wo man / vermag das, was man will”). Das heißt, Dantes Abstieg in die Hölle (“al cupo” // “zur Tiefe”, V. 10) ist gottgewollt. Der Himmel wird hier umschrieben als die “Höh’ [...], wo die Rache / der stolzen Buhlschaft Michael genommen” (“l’alto, là dove Michele / fé la vendetta del superbo strupo”, V. 11f). Damit wird angespielt auf den Sturz Luzifers und auf den Kampf Michaels mit dem Drachen (Offb 12,7-9).<sup>13</sup>

Gleich wie die von dem Wind geblähten Segel  
umwickelt fallen, ward der Mast zerschmettert,  
so fiel zu Boden hin das graue Untier (V. 13-15).<sup>14</sup>

Wie schon bei Charon und Minos, so zeigen Vergils Worte auch gegenüber Plutus Wirkung: Dieser bricht zusammen wie ein Segelschiff, dessen Mast gebrochen ist (siehe Abb. 1). Der Vergleich mit den “geblähten Segel[n]” (“gonfiate vele”, V. 13) bezieht sich auf das “zorngeschwollne[n] Antlitz” (“nfiata labbia”, V. 7). Wenn Plutus hier als “graue[s] Untier” (i. S. von “grauenvolles Untier”: “fiera crudele”, V. 15) bezeichnet wird, dann deutet das wiederum auf die bereits erwähnte mittelalterliche Dämonisierung hin.

<sup>13</sup> Siehe dazu die Pdf-Datei der Verf.in mit der Interpretation von *Inf.* III, S. 9f. Zum Begriff “Rache” (“vendetta”, V. 12) siehe Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, I. Teil: *Die Hölle*, Stuttgart (Klett) <sup>2</sup>1966, S. 139-141. Sofern nicht anders vermerkt, bezieht sich im folgenden die Zitierweise “Gmelin” auf den Kommentar zur *Hölle*.

<sup>14</sup> “Quali dal vento le gonfiate vele / caggiono avvolte, poi che l’alber fiacca, / tal cadde a terra la fiera crudele” (V. 13-15).



Abb. 4: Plutus – Illustration (1824-27) von William Blake (London, Tate Gallery); Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/Illustrations\\_to\\_Dante%27s\\_Divine\\_Comedy\\_object\\_14\\_Butlin\\_812-14\\_Plutus.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/Illustrations_to_Dante%27s_Divine_Comedy_object_14_Butlin_812-14_Plutus.jpg)

## B. Der 4. Höllenkreis: Die Habgierigen und die Verschwender (V. 16-66)

So stiegen wir zum vierten Abgrund nieder,  
mehr von dem Riff der Schmerzen hinterlegend,  
das alles Weh' der Welt in sich verschließt.

O ewige Gerechtigkeit, wer häufte  
so viele Müh'n, als ich geseh'n, und Peinen?  
Was richtet eigne Schuld uns so zugrunde! (V. 16-21)<sup>15</sup>

Die beiden Wanderer betreten nun den 4. Höllenkreis. Bevor er beschreibt, was dort geschieht, gibt Dante seinen Lesern zu verstehen, dass die Strafen in der Hölle die menschliche Vorstellungskraft übersteigen. Hier taucht wieder der Begriff "Gerechtigkeit" ("giustizia", V. 19) auf. Bereits die Inschrift des Höllentors zeigte, dass Dante die Hölle als ein Werk der Gerechtigkeit Gottes (*Inf.* III 4) versteht. Es handelt sich hier um die erste von zahlreichen Stellen, an denen er die "Straf-Kunst" Gottes bewundert.<sup>16</sup> Wie aus V. 21 hervorgeht, ist menschliche Schuld der Grund für solche Strafen. Diese Erkenntnis Dantes könnte als ein weiterer Schritt zu seiner Bekehrung gedeutet werden, zumal er durch die Verwendung der 1. Pers. Pl. sich selbst mit einbezieht, was im italienischen Originaltext noch deutlicher zum Ausdruck kommt ("nostra colpa sì ne scipa", V. 21).

<sup>15</sup> "Così scendemmo ne la quarta lacca, / pigliando più de la dolente ripa / che 'l mal de l'universo tutto insacca. / Ahi giustizia di Dio! Tante chi stipa / nove travaglie e pene quant' io viddi? / E perché nostra colpa sì ne scipa?" (V. 16-21).

<sup>16</sup> Diesen Begriff verwendet Gmelin, S. 141. – Zu Gerechtigkeit und Mitleid siehe Gmelin, S. 63.

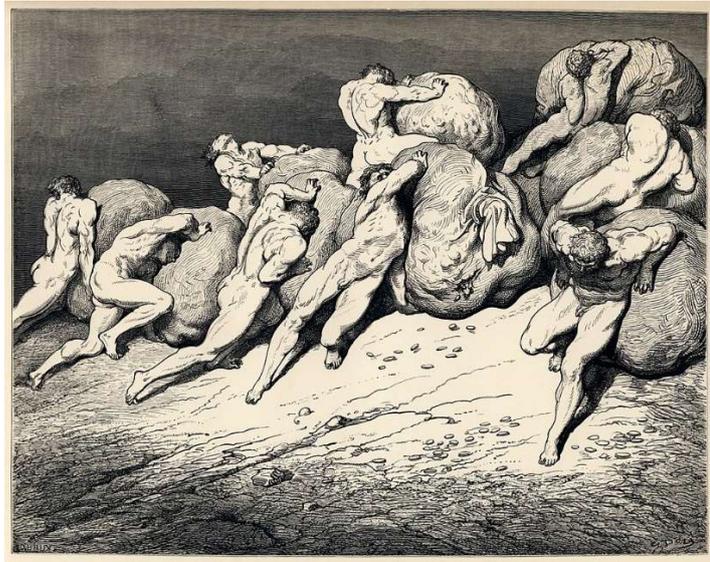
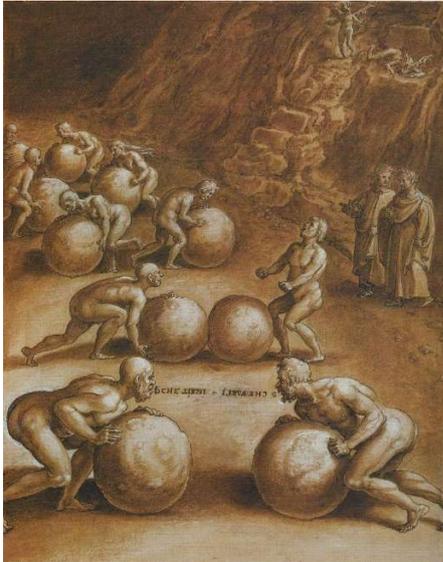


Abb. 5: Die Sünder des 4. Höllenkreises – Illustration (1587) von Giovanni Stradano; Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fa/Stradano\\_Inferno\\_Canto\\_07.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fa/Stradano_Inferno_Canto_07.jpg)

Abb. 6: Die Sünder des 4. Höllenkreises – Illustration (1861) von Gustave Doré; Bildquelle: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Inferno\\_Canto\\_07#/media/File:Gustave\\_Dor%C3%A9\\_-\\_Dante\\_Alighieri\\_-\\_Inferno\\_-\\_Plate\\_22\\_\(Canto\\_VII\\_-\\_Hoarders\\_and\\_Wasters\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Inferno_Canto_07#/media/File:Gustave_Dor%C3%A9_-_Dante_Alighieri_-_Inferno_-_Plate_22_(Canto_VII_-_Hoarders_and_Wasters).jpg)

Gleich wie die Flut dort über der Charybdis  
sich mit der andern bricht, an der sie brandet,  
so muß sich hier das Volk im Reigen drehen.

Viel mehr als anderswo sah ich des Volks hier  
von dieser Seit' und jener, unter lautem  
Geheule Lasten wälzend mit den Brüsten.

Sie stießen aneinander, und drauf kehrte  
allda sich jeder wieder rückwärts, schreiend:  
“Was kargst du”, und “was machst du tollen Aufwand?” (V. 22-30)<sup>17</sup>

Die Beschreibung des neuen Strafortes beginnt mit einem Naturvergleich. Die Charybdis wird von Homer beschrieben als ein Felsenschlund, der dreimal am Tag das Wasser mit furchtbarer Gewalt einsaugt und es dann wieder auswirft. In der Höhle des gegenüberliegenden Felsens haust das Meerungeheuer Skylla, das die vorbeifahrenden Seeleute bedroht und auch dem Odysseus zu schaffen machte.<sup>18</sup> Dante, der des Griechischen nicht mächtig war und Homer nicht lesen konnte, kannte dieses Bild aus den Werken Vergils, Ovids und Lukans.<sup>19</sup> In späterer Zeit lokalisierte man diese gefährliche Durchfahrt an der Meerenge von Messina. Dort treffen das Ionische und das Tyrrhenische Meer auf-

<sup>17</sup> “Come fa l’onda là sopra Cariddi, / che si frange con quella in cui s’intoppa, / così convien che qui la gente ridi. / Qui vid’ i’ gente più ch’altrove troppa, / e d’una parte e d’altra, con grand’ urli, / voltando pesi per forza di poppa. / Percotëansi ’ncontro; e poscia pur li / si rivolgea ciascun, voltando a retro, / gridando: ‘Perché tieni?’ e ‘Perché burli?’” (V. 22-30).

<sup>18</sup> *Brockhaus Enzyklopädie in zwanzig Bänden*, Bd. III, Wiesbaden (Brockhaus) 1967 (17., völlig neubearbeitete Auflage des *Großen Brockhaus*), S. 705; Hunger, S. 380f (“Skýlla”); Wikipedia-Artikel “Charybdis”; <https://de.wikipedia.org/wiki/Charybdis>.

<sup>19</sup> Gmelin, S. 141f, und Bosco/Reggio, S. 107, nennen mehrere Textstellen.

einander, was zu einem besonders starkem Wellengang führt. Dante bezieht sich genau auf dieses Naturereignis, wenn er die Bewegungen der Sünder mit dem Aufeinanderprallen der Wellen vergleicht.<sup>20</sup>

Die Sünder, die Dante hier im 4. Höllenkreis sieht, scheinen besonders zahlreich zu sein (V. 25). Sie kommen von 2 Seiten aufeinander zu und wälzen schwere Lasten. Zu dieser Strafe wurde Dante möglicherweise von der wichtigsten Quelle seiner Jenseitsschilderung, dem 6. Buch von Vergils *Aeneis*, inspiriert, denn auch dort gibt es Sünder, die einen gewaltigen Steinblock wälzen,<sup>21</sup> und auch dort sind diese besonders zahlreich. Zu ihnen gehören u.a. die Habgierigen, um die es ja auch in diesem Gesang geht.<sup>22</sup> Die Sünder wälzen schwere Lasten und stoßen dann aufeinander wie die Wellen in der Meerenge von Messina. Dieses Aufeinanderstoßen ist es, was Dante in V. 24 ironisch als “Reigentanz” (“rida”, V. 24) beschreibt.<sup>23</sup> Bevor sie wieder umkehren, rufen die beiden Sündergruppen sich gegenseitig etwas zu: “Was kargst du” (V. 30) heißt im italienischen Original “Perché tieni?”, wörtlich “Warum hältst du fest [an deinem Besitz]?”, und “was machst du tollen Aufwand” (V. 30) heißt “Perché burli?”. “Burlare” bedeutet heute “scherzen”, “sich über jemanden lustig machen”.<sup>24</sup> Im Altitalienischen hatte es aber zudem die Bedeutung von “verschwenden”.<sup>25</sup> Damit ist zwar nicht explizit gesagt, aber unmissverständlich angedeutet, um welche Art von Sündern es sich hier handelt.

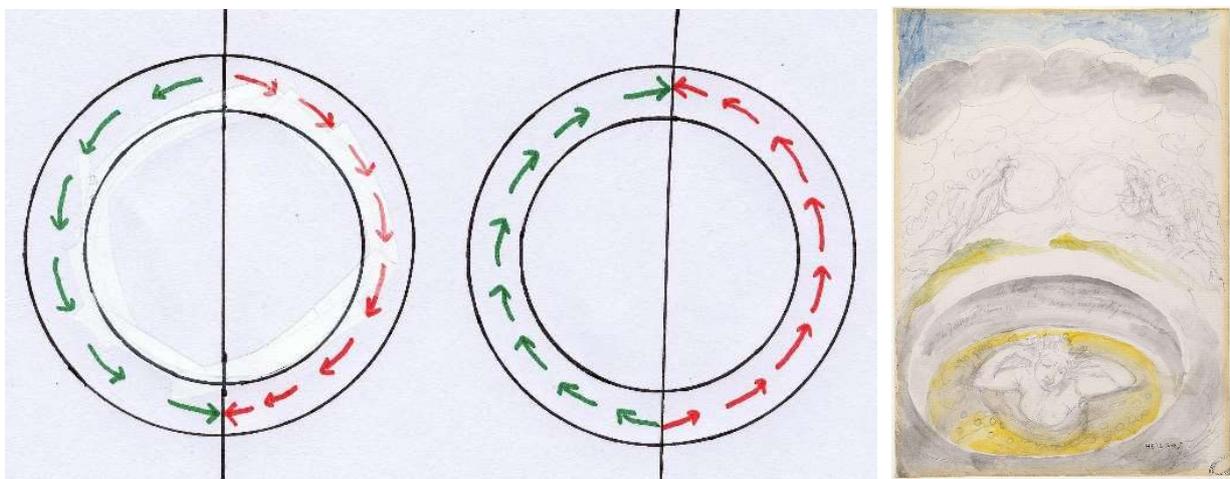


Abb. 7: Die Bewegungen der Lasten wälzenden Sünder (Skizze E. Leeker, 2010)

Abb. 8: Die Habgierigen und die Verschwender treffen aufeinander (obere Bildhälfte) – Illustration (1824-27) von William Blake (Melbourne, National Gallery of Victoria); Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/88/Illustrations\\_to\\_Dante%27s\\_Divine\\_Comedy\\_object\\_15\\_Butlin\\_812-16\\_The\\_Goddess\\_of\\_Fortune.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/88/Illustrations_to_Dante%27s_Divine_Comedy_object_15_Butlin_812-16_The_Goddess_of_Fortune.jpg)<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Von mythologischen Ungeheuern ist bei Dante jedoch nicht die Rede. Er reduziert das Ganze auf ein Naturereignis. Siehe Gmelin, S. 141f; Bosco/Reggio, S. 107.

<sup>21</sup> *Aen.* VI 616: “saxum ingens volvont alii” // “Einige wälzen gewaltigen Block”. Vergil, *Aeneis*. Lateinisch – Deutsch. In Zusammenarbeit mit Maria Götte herausgegeben und übersetzt von Johannes Götte. Mit einem Nachwort von Bernhard Kytzler, Zürich (Artemis & Winkler) 1994, S. 256/257.

<sup>22</sup> *Aen.* VI 610f: “aut qui divitiis soli incubuere repertis / nec partem posuere suis – quae maxima turba est –” // “wer da einsam brütend gehockt auf gehortetem Reichtum / und ihr Teil den Seinen nicht gab, – und das sind die meisten –”. Ausgabe Götte, zit., S. 254/255. Siehe auch Silvano Ciprandi, *Le mie Lecturae Dantis*. Volume primo. *Inferno*. Prefazione di Alessandro Masi. Presentazione di Francesco Ogliari, Pavia (Edizioni Selecta) 2007, S. 94.

<sup>23</sup> Bosco/Reggio, S. 107f; Gmelin, S. 142.

<sup>24</sup> In Abb. 5 sind die Zurufe zu erkennen, allerdings für den Betrachter spiegelverkehrt, da die Schrift in Richtung Dante zeigt.

<sup>25</sup> Zur Erklärung von “burlare” siehe Chiavacci Leonardi, S. 217; Köhler, S. 107.

<sup>26</sup> Zum Aufeinanderprallen der Sünder siehe auch die eindrucksvolle Illustration von Michael Mazur: <http://michaelmazur.net/artworks/linferno-di-dante/mazurs-inferno-prints/>.

So kehrten durch den finstern Kreis sie wieder  
zu jeder Hand, bis sie gegenüber standen,  
ihr schimpflich Lied von neuem anzustimmen.

Dann wandte jeder, wenn er seinen Halbkreis  
zurückgelegt, sich zum andern Kampfplatz.  
Und ich, der schier das Herz zerknirscht drob hatte,

sprach: “Meister, jetzt erklär’ mir, wer dies Volk sei,  
und ob sie alle Pfaffen sind gewesen,  
die mit der Glatze hier zu unsrer Linken” (V. 31-39).<sup>27</sup>

Die beiden Sündergruppen bewegen sich in Halbkreisen (V. 34) aufeinander zu (Abb. 7).<sup>28</sup> Am Treffpunkt beschimpfen sie sich gegenseitig (V. 33; vgl. V. 30), und dann kehren sie um und wälzen ihre Lasten bis zum anderen Ende des Halbkreises. Zu dem endlosen Wälzen von Steinlasten ist Dante möglicherweise inspiriert worden durch den Mythos von Sisyphos, der einen schweren Felsblock mit aller Kraftanstrengung auf eine Anhöhe hinaufwälzen muss. Sooft der Stein den höchsten Punkt erreicht hat, rollt er von selbst wieder in die Tiefe, so dass Sisyphos seine vergebliche Arbeit von neuem beginnen muss.<sup>29</sup> Wie bereits in den vorangehenden Höllenkreisen, ist Dante auch hier betroffen durch das, was er sieht. Von den Seelen in dem Halbkreis zu seiner Linken haben viele eine Tonsur, und er möchte wissen, ob sie alle Kleriker waren (siehe Abb. 1+2).<sup>30</sup>

Und er zu mir: “Schwachsichtig waren alle  
am Geiste so in jenem ersten Leben,  
daß dort mit rechtem Maß sie nie gespendet.

Wohl deutlich sagt es ihrer Stimme Kläffen,  
wenn sie im Kreis an die zwei Punkte kommen,  
allwo der Gegensatz der Schuld sie scheidet.

Sie waren Pfaffen, die der Haarbedeckung  
am Haupt entbehren, Päpst’ und Kardinäle,  
in denen Geiz sein Übermaß verübet” (V. 40-48).<sup>31</sup>

Vergil erklärt, in ihrem ersten Leben, d.h. in ihrem irdischen Leben hätten alle Sünder dieses Kreises nicht mit rechtem Maß von ihrem Besitz gespendet. Sie alle seien so “schwachsichtig [...] / am Geiste” (“guerci / [...] de la mente”, V. 40f) gewesen, dass sie “mit rechtem Maß [...] nie gespendet” hätten (“con misura nullo spendio ferri”, V. 42). Das bedeutet, dass sie entweder zu wenig oder zu viel von ihrem Besitz weggegeben haben.<sup>32</sup> Das werfen sie sich, wie gesehen, gegenseitig vor, wenn sie an den beiden Punkten aufeinander treffen: “Warum hältst du fest (an deinem Besitz)?” und “Warum

<sup>27</sup> “Così tornavan per lo cerchio tetro / da ogne mano a l’opposito punto, / gridandosi anche loro ontoso metro; / poi si volgea ciascun, quand’ era giunto, / per lo suo mezzo cerchio a l’altra giostra. / E io, ch’avea lo cor quasi compunto, / dissi: ‘Maestro mio, or mi dimostra / che gente è questa, e se tutti fuor cheri / questi cheruti a la sinistra nostra’” (V. 31-39).

<sup>28</sup> Siehe auch die Skizze in Philaethes’ Kommentar zur *Hölle*, S. 39, Anm. 4, online:

[https://www.google.de/books/edition/G%C3%B6ttliche\\_Kom%C3%B6die/\\_SpLAAAACAAJ?hl=de&gbpv=1&dq=g%C3%B6ttliche+Kom%C3%B6die+h%C3%B6lle+Philaethes&printsec=frontcover](https://www.google.de/books/edition/G%C3%B6ttliche_Kom%C3%B6die/_SpLAAAACAAJ?hl=de&gbpv=1&dq=g%C3%B6ttliche+Kom%C3%B6die+h%C3%B6lle+Philaethes&printsec=frontcover).

<sup>29</sup> Hunger, S. 379f (“Sisyphos”).

<sup>30</sup> In der entsprechenden Illustration aus MS. Holkham misc. 48, f. 10, sind die Tonsuren gut sichtbar:

<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/ab35e336-a471-4cf0-a9a7-592dbb8695d8/surfaces/9e06784b-0fe3-4416-a0bb-e0ae183e9bb6/>.

<sup>31</sup> “Ed elli a me: ‘Tutti quanti fuor guerci / sì de la mente in la vita primaia, / che con misura nullo spendio ferri. / Assai la voce lor chiaro l’abbaia, / quando vegnono a’ due punti del cerchio / dove colpa contraria li dispaia. / Questi fuor cheri, che non han coperchio / piloso al capo, e papi e cardinali, / in cui usa avarizia il suo soperchio’” (V. 40-48).

<sup>32</sup> Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di Dino Provenzal, Milano (Mondadori) 181974 (Edizioni Scolastiche Mondadori), S. 55.

verschwendest du [deinen Besitz]?”<sup>33</sup> Den Klang ihrer Stimmen bezeichnet Dante als “Klaffen” (“la voce lor [...] l’abbaia”, V. 43). Durch den Vergleich mit Hunden bringt er seine Verachtung gegenüber den Sündern zum Ausdruck, wie bereits bei den Schlemmern im 3. Höllenkreis (*Inf.* VI 19).<sup>34</sup>

An den beiden Treffpunkten scheidet die beiden Sündergruppen “der Gegensatz der Schuld” (“colpa contraria”, V. 45): Die Seelen des linken Halbkreises, unter denen sich viele Kleriker befinden (V. 38f + 46-48), haben durch Habgier gesündigt. An vielen Stellen der *Commedia* und v.a. auch im *Convivio* wirft Dante dem Klerus vor, zu sehr nach weltlichem Besitz zu streben und somit seinem christlichen Auftrag zu einem Leben in Armut nicht nachzukommen. Das Thema der Habgier hatte zur Zeit Dantes und bereits in dem Jahrhundert vor ihm eine besondere Aktualität, denn es war die Zeit der Armutsbewegungen, die eine Rückkehr zum Armutsideal des Evangeliums anstrebten und aus denen dann die Bettelorden hervorgingen. Vor allem Franz von Assisi, der etwa ein halbes Jahrhundert vor Dante lebte, hat noch stark in dessen Zeit hinein gewirkt.<sup>35</sup>

Wenn sich im linken Halbkreis die Habgierigen und im rechten Halbkreis die Sünder mit der entgegengesetzten Schuld befinden, bestätigt sich, wie bereits in V. 30 (“Perché burli?”) angedeutet, dass es sich dabei um die Verschwender handelt, auch wenn Dante den Namen dieser Sünde an keiner Stelle nennt. Zum ersten Mal sind im selben Höllenkreis 2 Gruppen von Verdammten vereint, wobei deren Sünden entgegengesetzt sind. Beide basieren auf einem falschen Verhältnis zu materiellem Besitz, welches sich in 2 Extremen äußern kann: Wer Besitz hortet und zu wenig davon abgibt, ist habgierig bzw. geizig; im Italienischen sind *Habgier* und *Geiz* dasselbe Wort: *avarizia*. Zu viel von seinem Besitz wegzugeben, ist Verschwendung.<sup>36</sup> Hier zeigt sich ein sehr deutlicher Bezug zur Ethik des Aristoteles, für den Tugend immer die Mitte zwischen 2 Extremen bedeutet:

Daß also die sittliche Tugend eine Mitte ist und in welchem Sinne, daß sie ferner eine Mitte zwischen zwei Fehlern, dem des Übermaßes und dem des Mangels, ist, daß sie das endlich ist, insofern sie bei den Affekten und Handlungen auf die Mitte abzielt, haben wir zu Genüge auseinandergesetzt (*Nikomachische Ethik* II 9).<sup>37</sup>

In bezug auf die Tugend der Freigebigkeit sagt Aristoteles im 4. Buch, wo es um die einzelnen Tugenden geht:

Sie [d.h. die Freigebigkeit, E.L.] erscheint als die Mitte in bezug auf Vermögensobjekte [...] Die *Verschwendung* und der *Geiz* sind Übermaß und Mangel in dem die Vermögensobjekte betreffenden Verhalten (*Nikomachische Ethik* IV 1).<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Philalethes zufolge zeigen diese gegenseitigen Beschimpfungen: “Die Höllenstrafen sind keine Buße zur Reinigung, sie sind gleichsam nur eine Fortsetzung der inneren Hölle des Sünders auf Erden. Wer erkennt in diesem Treiben nicht die mühsamen Anstrengungen um irdisches Gut, die gegenseitigen Vorwürfe der Geizigen und Verschwender, deren Thorheit doch am Ende sich ähnlicher sieht, als sie wohl glauben”. Philalethes, Kommentar zur *Hölle* (1865), S. 40, Anm. 7.

<sup>34</sup> Siehe die Pdf-Datei der Verf.in mit der Interpretation von *Inf.* VI, S. 6f.

<sup>35</sup> Dass Dante so etwas wie ein Armutsideal vor Augen hatte, zeige sich, so Gmelin, S. 137, daran, dass im 19. Gesang des *Läuterungsbergs* die Habgierigen und Verschwender am Boden liegen und an Vorbilder für Armut erinnern.

<sup>36</sup> Verschwender sind nicht die, die ihr Geld für noble Zwecke ausgeben, sondern diejenigen, die sinnlos ihr Geld vergeuden, mit dem Ziel, ihren Reichtum stolz zur Schau zu stellen. Siehe Angela e Giulio Malvani, *L’inferno esoterico di Dante*, Latina (Edizioni Penne & Papiri) 2005 (Media Aetas 13), S. 74.

<sup>37</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien, Darmstadt (WBG) 1995 (Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 3), S. 42 (Buch II, Kap. 9).

<sup>38</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Übersetzung Rolfes/Bien, S. 73 (Buch IV, Kap. 1); siehe auch Buch IV, Kap. 3: “Wir haben gesagt, daß die Verschwendung und der Geiz ein Übermaß und ein Mangel sind, und zwar in zwei Dingen, dem Geben und dem Nehmen” (Übersetzung Rolfes/Bien, S. 77). Siehe auch Chiavacci Leonardi, S. 219.

Genauso definiert Dante diese Tugend in seinem *Gastmahl*:

Die dritte Tugend ist die Freigebigkeit. Sie hält die richtige Mitte im Geben und Empfangen der zeitlichen Güter (*Convivio* IV xvii 4).<sup>39</sup>

Die Sündeneinteilung in Dantes Hölle beruht größtenteils auf der Ethik des Aristoteles.<sup>40</sup> Obwohl der Läuterungsberg nicht nach der antiken, sondern nach der christlichen Ethik aufgebaut ist, sind die Habgierigen und die Verschwender dort ebenfalls vereint (*Purg.* XIX).

Die Lasten, die die Sünder des 4. Höllenkreises “unter lautem / Geheule” (“con grand’ urla”, V. 26f) vor sich her wälzen, symbolisieren den materiellen Besitz, mit dem sie falsch umgegangen sind.<sup>41</sup> Das ist ein sehr deutliches Beispiel für den *contrappasso*, das Gesetz der Wiedervergeltung, von dem es 2 Varianten gibt: Entweder es besteht eine Analogie zwischen Strafe und Vergehen, so wie bei den Habgierigen. Zu Lebzeiten haben sie zu viel Besitz angehäuft, und jetzt müssen sie unter diesen schweren Lasten leiden (*contrappasso per analogia*). Die Strafe kann aber auch einen Gegensatz zum Vergehen bedeuten (*contrappasso per antitesi*), so wie bei den Verschwendern: Sie, die ihren Besitz falsch investiert haben, müssen jetzt unter den Lasten dessen, was sie sinnlos weggegeben haben, stöhnen.<sup>42</sup>

Und ich: “O Meister, unter dem Gelichter  
sollt’ ich, bedünkt mich, manche wiederkennen,  
die unrein waren von dergleichen Übeln.”

Und er zu mir drauf: “Leere Schlüsse machst du:  
Ihr ruhmlos Leben, das sie so besudelt,  
läßt sie für das Erkennen jetzt im Dunkeln (V. 49-54).<sup>43</sup>

An den bisherigen Straforten griff Dante immer einzelne Gestalten heraus, nachdem er die Verdammten als Gruppe beschrieben hatte. Die Habgierigen und Verschwender aber bleiben anonym, was neben der Tatsache, dass sich hier 2 Sündergruppen am selben Ort befinden, einen weiteren Unterschied zu den vorangehenden Höllenkreisen darstellt. Um Dante klarzumachen, warum ihm hier keine einzelnen Persönlichkeiten vorgestellt werden, bedient sich Vergil im italienischen Originaltext eines Wortspiels:

la *sconoscente* vita che i fe’ sozzi,  
ad ogni *conoscenza* or li fa bruni (V. 53f; Hervorhebungen E.L.)

Das, was Philalethes hier mit “ruhmlos” übersetzt, heißt eigentlich “nicht erkennend” (“*sconoscente*”): “Das [das richtige Maß] *nicht erkennende* Leben, das sie so schmutzig machte, / macht sie nun braun

<sup>39</sup> “La terza sì è Liberalitate, la quale è moderatrice del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali” (*Convivio* IV xvii 4). Ital. Text zitiert nach: Dante Alighieri, *Convivio*. Presentazione, note e commenti di Piero Cudini, Milano (Garzanti) 1992 (I grandi libri Garzanti 249), S. 296. Deutsche Übersetzung: Dante Alighieri, *Das Gastmahl*. Übersetzt und erklärt mit einer Einführung von Constantin Sauter, Freiburg im Breisgau (Herder) 1911 (digitalisierte Fassung: <https://archive.org/details/dantesgastmahl00dantuoft/mode/2up>), S. 329. Siehe auch Chiavacci Leonardi, S. 219.

<sup>40</sup> Zum Aufbau von Dantes *Hölle* siehe die Pdf-Datei der Verf.in mit der Interpretation von *Inf.* XI.

<sup>41</sup> Malvani, S. 75: “poiché le ricchezze – dono di Dio agli uomini! – divengono pesanti macigni se non vengono utilizzate a fin di bene... ed è per questo che i massi sono spinti non con le braccia, come sarebbe giusto, ma ‘per forza di poppa’ (ossia ‘per forza di petto’, utilizzando la sede di quel cuore che in vita dimostrarono di non avere!)”.

<sup>42</sup> Zu dieser Unterscheidung siehe Silvio Pasquazi, “contrapasso”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): [https://www.treccani.it/enciclopedia/contrapasso\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/contrapasso_(Enciclopedia-Dantesca)/) (ohne Seitenzahlen).

<sup>43</sup> “E io: ‘Maestro, tra questi cotali / dov’ io ben riconoscere alcuni / che furo immondi di cotesti mali’. / Ed elli a me: ‘Vano pensiero aduni: / la *sconoscente* vita che i fé sozzi, / ad ogni *conoscenza* or li fa bruni” (V. 49-54).

für jedes *Erkennen*“.<sup>44</sup> Diese Sünder *erkannten* nicht das richtige Maß im Umgang mit Besitz, und zur Strafe bewegen sie sich jetzt im Dunklen, wo niemand sie *erkennen* kann. Auch das ist eine Art von *contrappasso*.<sup>45</sup> – Es ist jedoch erstaunlich, dass Dante ausgerechnet hier keine Namen nennt. Als Beispiel für einen Schlemmer stellte er den unbekanntem Florentiner Ciaccio vor, und hier, wo er sicherlich einige bekannte Vertreter der Habgier nennen könnte, verzichtet er darauf.

So stoßen ewig sie nun aneinander  
und werden aus dem Grab einst auferstehen,  
die mit geschlossener Faust, kahlköpfig jene.

Schlecht Geben und schlecht Sparen brachte einst sie  
ums schöne Leben und in diese Kämpfe,  
an denen ich kein Wort mehr will verschwenden (V. 55-60).<sup>46</sup>

Wie an vielen Stellen der Hölle, wird darauf verwiesen, dass die Strafen ewig andauern (V. 55), und zugleich spielt Vergil hier auf die Auferstehung des Fleisches am Jüngsten Tag an (vgl. *Inf.* VI 94-99).<sup>47</sup> Die Habgierigen bzw. die Geizigen würden dann “mit geschlossener Faust” (“col pugno chiuso”, V. 57) auferstehen, d.h. mit einer Faust, die ihren Besitz festhält und nichts abgibt (vgl. “Perché tieni?” in V. 30). Das bedeutet, dass diese Sünder ihr Verhalten nicht ändern werden. So wie die anderen Höllenbewohner, bereuen auch sie ihre Sünden nicht. Die Verschwender, so Vergil, werden ohne Haare auferstehen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass sie sprichwörtlich “Verschwender bis hin zu den eigenen Haaren” sind.<sup>48</sup>

Der falsche Umgang mit materiellen Gütern (“Schlecht Geben und schlecht Sparen” // “Mal dare e mal tener”, V. 58) führte dazu, dass die beiden Sündergruppen in die Hölle verdammt wurden, wo sie sich nun auf ewig beschimpfen (“in diese Kämpfe” // “a questa zuffa”, V. 59). In der Terzine 58-60 fasst Vergil das im 4. Höllenkreis Gesehene zusammen,<sup>49</sup> bevor er die für Dante daraus zu ziehende Lehre formuliert:

Sieh hier, mein Sohn, wie kurz die Posse dauert  
der Güter, die Fortunen anvertraut sind,  
um derenhalber sich die Menschen raufen.

Denn alles Gold, das unterm Mond sich findet  
und je sich fand, nicht einer einz’gen könnt’ es  
aus diesen müden Seelen Ruh’ gewähren” (V. 61-66).<sup>50</sup>

---

<sup>44</sup> In seiner Prosaübersetzung überträgt Köhler die beiden Verse folgendermaßen: “Ihr Leben bar jeglicher Einsicht hat sie so verhunzt, dass sie nicht mehr wiederzuerkennen sind” (Köhler, S. 109).

<sup>45</sup> Provenzal, S. 56; Gmelin, S. 142.

<sup>46</sup> “In eterno verranno a li due cozzi: / questi resurgeranno del sepulcro / col pugno chiuso, e questi coi crin mozzi. / Mal dare e mal tener lo mondo pulcro / ha tolto loro, e posti a questa zuffa: / qual ella sia, parole non ci appulcro” (V. 55-60).

<sup>47</sup> Zur Lehre von der Auferstehung des Fleisches siehe die Pdf-Datei der Verf.in mit der Interpretation von *Inf.* VI, S. 21f.

<sup>48</sup> Provenzal, S. 56; Bosco/Reggio, S. 109; Gmelin, S. 143; Philaethes, Kommentar zur *Hölle* (1865), S. 40, Anm. 8; Ettore Bonora, “avari e prodighi”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

[https://www.treccani.it/enciclopedia/avari-e-prodighi\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/avari-e-prodighi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen): “In questo particolare forse si riconosce meglio il contrappasso”.

<sup>49</sup> Für das “schöne Leben” (“lo mondo pulcro”, V. 58), das den Habgierigen und Verschwendern verwehrt blieb, liefern die Kommentare 2 Deutungen: Es könnte sich zum einen auf das Paradies beziehen, zum anderen aber auch auf das irdische Leben der Sünder. Siehe Philaethes, Kommentar zur *Hölle* (1865), S. 40f, Anm. 9.

<sup>50</sup> “Or puoi, figliuol, veder la corta buffa / d’i ben che son commessi a la fortuna, / per che l’umana gente si raffa; / ché tutto l’oro ch’è sotto la luna / e che già fu, di quest’anime stanche / non potrebbe farne posare una” (V. 61-66).

Es lohne sich nicht, materiellen Besitz anzuhäufen, denn dieser bedeute nur ein kurzes Vergnügen. Es sei eine Illusion zu glauben, man könne sich, wenn Fortuna einem einen gewissen Wohlstand gewährt habe, zur Ruhe setzen. – In der Tat ist es so, dass habgierige Menschen oft getrieben sind von dem Wunsch nach immer noch mehr Reichtum, und auch die Sorge, den erworbenen Besitz wieder zu verlieren, lässt sie nicht zur Ruhe kommen. Dass Vergil vor allem an Letzteres denkt, zeigt sich in seinen dann folgenden Ausführungen. Die Habgier wird, wie im 4. Höllenkreis zu sehen ist, bestraft, indem die Sünder nie zur Ruhe kommen, sondern sich immer sinnlos im Halbkreis bewegen und schwere Lasten vor sich her wälzen müssen. Das ist ein weiterer Aspekt des *contrappasso* bei ihrer Strafe.

Mit der Formulierung “alles Gold, das unterm Mond sich findet” (“tutto l’oro ch’è sotto la luna”, V. 64) wird eine Verbindung zwischen Fortuna und dem Mond hergestellt, die im Italienischen noch durch den Reim “fortuna” (V. 62) – “luna” (V. 64) hervorgehoben wird. Die wechselnden Phasen des Mondes veranschaulichen die helle und die dunkle Seite der Fortuna.<sup>51</sup> Diese Verbindung stellt einen verbreiteten dichterischen Topos dar. So beginnen z.B. die *Carmina Burana* mit dem Chor “O Fortuna / velut Luna / statu variabilis”, d.h. “O Fortuna, wie der Mond so veränderlich”.<sup>52</sup> Die irdischen Güter, mit denen die Verdammten des 4. Höllenkreises zu Lebzeiten nicht umgehen konnten, werden nach mittelalterlicher Vorstellung den Menschen von Fortuna zugeteilt.<sup>53</sup> Im folgenden Abschnitt, der das Kernstück dieses Gesangs bildet, erläutert Vergil in einer Lehrrede das Wirken Fortunas.

### C. Vergils Lehrrede über das Wirken Fortunas (V. 67-96)

“Mein Meister”, sprach ich, “sag’ mir noch: Fortuna,  
die du berührt, wer ist sie, daß die Güter  
der Welt sie also hält in ihren Klauen?” (67-69).<sup>54</sup>

In Vers 62 hatte Vergil angedeutet, dass die Verteilung der irdischen Güter Fortuna anvertraut sei. An diese Bemerkung knüpft Dante nun an, und es folgt ein Monolog bzw. eine Lehrrede, in der Vergil die mittelalterliche Fortuna-Konzeption erörtert. Durch den Rückgriff auf V. 62 ist dieses Thema, das ohnehin sehr gut zu den im 4. Höllenkreis bestrafte Sünden passt, in den Gesang eingebunden.

Um das mittelalterliche Fortuna-Bild, so wie es sich in den folgenden Versen widerspiegelt, richtig verstehen zu können, ist es wichtig, einige Bemerkungen zum heidnisch-antiken Fortuna-Bild vorzuschicken. In der römischen Mythologie war Fortuna ursprünglich wohl eine Göttin der Fruchtbarkeit, und so wurde sie häufig mit einem Füllhorn (Abb. 9) und Fruchtmaß dargestellt. In der griechischen Mythologie bezeichnete Tyche das, was den Menschen trifft, d.h. Schicksal oder Fügung im guten und schlechten Sinne, also Glück oder Unglück. Im Laufe der Zeit wurde die römische Fortuna mit der griechischen Tyche identifiziert. Durch diese Gleichsetzung mit der griechischen Tyche gewann auch die römische Fortuna bald die Gestalt einer sich schnell wandelnden, das Leben bestimmenden Kraft, deren typische Attribute zunächst Kugel, Flügel und Steuerruder waren.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Ehrengard Meyer-Landrut, *Fortuna in Dantes “Divina Commedia” aus der Sicht der frühen Kommentatoren*, Rheinfelden (Schäuble Verlag) 1987, S. 28.

<sup>52</sup> Wikipedia-Artikel “Fortuna”: <https://de.wikipedia.org/wiki/Fortuna>.

<sup>53</sup> Barth, S. 84.

<sup>54</sup> ““Maestro mio’, diss’ io, ‘or mi dì anche: / questa fortuna di che tu mi tocche, / che è, che i ben del mondo ha sì tra branche?”” (V. 67-69).

<sup>55</sup> Hunger, S. 415 (“Týche”); Joachim Leeker, “Fortuna bei Machiavelli – ein Erbe der Tradition?”, in: *Romanische Forschungen* 101 (1989), S. 407-432, hier S. 408.



Abb. 9: Fortuna mit Füllhorn – Marmorstatue (100 v. Chr. – 30 n. Chr.; Carlisle, Tullie House Museum and Art Gallery); Bildquelle: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Statues\\_of\\_Fortuna?uselang=de#/media/File:British\\_Museum\\_Fortuna\\_statue.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Statues_of_Fortuna?uselang=de#/media/File:British_Museum_Fortuna_statue.jpg)

Abb. 10: Fortuna mit Steuerruder – Fresko aus römischer Zeit (Mailand, Museo Archeologico Nazionale); Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3d/Fortuna\\_-\\_MI\\_-\\_Museo\\_archeologico\\_-\\_25-7-2003\\_-\\_fotomia.JPG](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3d/Fortuna_-_MI_-_Museo_archeologico_-_25-7-2003_-_fotomia.JPG)<sup>56</sup>

In den vorangehenden *Inferno*-Gesängen war mehrfach zu erkennen, dass antike Götter und mythologische Figuren im Mittelalter zu Dämonen umgestaltet wurden, so wie auch der zu Beginn von *Inf.* VII auftretende Plutus. Derartige Dämonisierungen basieren auf Ps 96,5a der *Vulgata*: “omnes dii gentium daemonia”, wörtl. “alle Götter der Heiden sind Dämonen”.<sup>57</sup> Die Entwicklung Fortunas hat sich jedoch anders vollzogen. Ihre christliche Umdeutung beginnt mit den Kirchenvätern. Diese hatten zunächst Schwierigkeiten damit, die Vorstellung von einem allwissenden und gütigen Gott mit der Konzeption einer mächtigen, unsteten und mit Hilfe des Zufalls regierenden Fortuna in Einklang zu bringen. In seinem *Gottesstaat* untersucht Augustinus die Gründe für die Entwicklung und den Niedergang des Römischen Reiches und kommt zu dem Ergebnis, dessen Aufstieg sei einzig der Hilfe Gottes zuzuschreiben. Gott selbst verteile letztlich Macht an Gute und Böse, und zwar nach einem für den Menschen undurchschaubaren Plan. Fortuna sei keine Göttin, sondern nur ein Ausdruck für das, was dem Menschen an Positivem oder Negativem zustoße. Das Gute oder Schlechte, was uns geschehe, komme uns nur vor wie Zufall, weil wir nicht wüssten, warum die Dinge gerade gut oder schlecht liefen. Hinter allem stehe aber letztlich der Plan Gottes. Den entscheidenden Schritt für die Herausbildung des mittelalterlichen Fortuna-Bildes aber vollzog Boethius (um 480-524).<sup>58</sup> Seine Konzeption ist, wie sich im folgenden zeigen wird, die Grundlage für das Fortuna-Bild Dantes, das in Vergils Lehrrede entfaltet wird.

<sup>56</sup> Zahlreiche weitere Fortuna-Darstellungen sind unter folgender Internet-Adresse aufgelistet: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Fortuna\\_in\\_art?uselang=de](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Fortuna_in_art?uselang=de).

<sup>57</sup> Die *Einheitsübersetzung* schreibt: “Alle Götter der Heiden sind nichtig” (dort wegen der anderen Zählung Ps 95,5a). Zur Dämonisierung heidnischer Götter siehe auch die Pdf-Datei der Verf.in mit der Interpretation von *Inf.* III, S. 22.

<sup>58</sup> J. Leeker, “Fortuna bei Machiavelli”, S. 410f; Federigo Tollemache, “fortuna”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): [https://www.treccani.it/enciclopedia/fortuna\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/fortuna_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

Und er zu mir: Blödsinnige Geschöpfe!  
Wie groß ist doch die Blindheit, die euch schadet!  
Jetzt will ich, daß du ganz mein Wort erfassest.

Er, dessen Wissen alles übersteiget,  
erschuf die Himmel und gab ihnen Führer,  
daß allen Teilen alle Teile schimmern,

auf gleiche Weise rings das Licht verteilend:  
So ordnet' er den ird'schen Schimmern gleichfalls  
gemeinsam eine Schaffnerin zur Führung,

damit zu rechter Zeit die eitlen Güter  
von Volk zu Volk, von Stamm zu Stamme wandern,  
trotz allem Widerstand der Menschenklugheit.

Drum herrschet ein Volk, und das andre welket  
dahin, gemäß dem Richterspruche jener,  
die wie im Gras die Schlange bleibt verborgen;

nicht kann ihr euer Wissen widerstehen,  
in ihrem Reich, gleich wie die andern Götter  
in ihrem, ordnet, richtet und vollführt sie.

Und nimmer haben Stillstand ihre Wechsel,  
Notwendigkeit leiht Flügel ihr; denn bald kommt  
ein anderer, den der Reihe Los getroffen (V. 70-90).<sup>59</sup>

Vergil entrüstet sich zunächst über die Unwissenheit der Menschen und appelliert an die Aufmerksamkeit Dantes, damit wenigstens er das Wesen der Fortuna begreife (V. 70-72). Dann beschreibt Vergil das Prinzip, nach dem Gott, der Schöpfer aller Dinge, in seiner alles übertreffenden Weisheit die Welt geordnet habe: Gott habe die verschiedenen Himmelsphären nicht nur geschaffen, sondern ihnen auch "Führer" zugeteilt, die sie lenken ("diè lor chi conduce", V. 74), damit durch die ständig rotierende Bewegung das göttliche Licht überall im Himmel gleichmäßig verteilt werde (V. 75f).

Ebenso habe Gott auch den "ird'schen Schimmern" ("splendor mondani", V. 77), d.h. den weltlichen Gütern, eine "Schaffnerin zur Führung" ("ministra e duce", V. 78) zugeteilt, d.h. eine Dienerin ("ministra", V. 78), die die Vollmacht habe, die Güter der Erde zu verwalten und immer wieder neu zu verteilen, so dass die Menschheit weder sich vor dem Wechsel der Geschicke schützen noch ihn vorhersehen könne (V. 77-81). Damit ist Fortuna gemeint, die nach mittelalterlicher Vorstellung für die Verteilung der irdischen Güter zuständig ist. Je nachdem wie sie entscheide, erhalte ein Volk alle Macht, während ein anderes sie verliere (V. 82f). Dabei seien ihre Absichten verborgen wie die Schlange im Gras (V. 83). Das bedeutet, Fortuna verwaltet die irdischen Güter im Auftrag Gottes und nach seinen Plänen, die für den Menschen undurchschaubar sind.<sup>60</sup>

Vergil vergleicht Fortuna mit den "andern Göttern" ("li altri dèi", V. 86/87), womit er die zuvor als "Führer" ("chi conduce", V. 74) bezeichneten Lenker der einzelnen Himmelsphären meint.<sup>61</sup> Wie aus einer Stelle in Dantes *Gastmahl* hervorgeht, ist der Begriff "Götter" hier gleichbedeutend mit engelartigen Intelligenzen:

---

<sup>59</sup> "E quelli a me: Oh creature sciocche, / quanta ignoranza è quella che v'offende! / Or vo' che tu mia sentenza ne 'mbocche. / Colui lo cui saver tutto trascende, / fece li cieli e diè lor chi conduce / sì, ch'ogne parte ad ogne parte splende, / distribuendo igualmente la luce. / Similmente a li splendor mondani / ordinò general ministra e duce / che permutasse a tempo li ben vani / di gente in gente e d'uno in altro sangue, / oltre la difension d'i senni umani; / per ch'una gente impera e l'altra langue, / seguendo lo giudicio di costei, / che è occulto come in erba l'angue. / Vostro saver non ha contasto a lei: / questa provvede, giudica, e persegue / suo regno come il loro li altri dèi. / Le sue permutazion non hanno triegue: / necessità la fa esser veloce; / sì spesso vien chi vicenda consegue" (V. 70-90).

<sup>60</sup> Meyer-Landrut, S. 30f; Tollemache, "fortuna", zit. (ohne Seitenzahlen).

<sup>61</sup> Meyer-Landrut, S. 31.

Fürs erste ist zu wissen, daß seine [bezogen auf Himmel, E.L.] Beweger immaterielle Substanzen sind, d.h. Intelligenzen oder Engel, wie sie der Volksmund nennt. [...] Die Heiden nannten sie Götter und Göttinnen (*Convivio* II iv 2+6).<sup>62</sup>

Die “Führer”, welche die Himmelsphären bewegen, sind demnach Intelligenzen, die von Christen “Engel” (“Angeli”) und von Nichtchristen “Götter und Göttinnen” (“Dei e Dee”) genannt werden. Wenn Vergil Fortuna mit den “andern Göttern” (“li altri dèi”, V. 86/87) vergleicht, erhebt er sie in den Rang solcher Intelligenzen, d.h. in eine Sphäre, die dem menschlichen Verstand nicht mehr zugänglich ist.<sup>63</sup> Die in V. 73 genannte allumfassende Weisheit Gottes bildet einen Gegensatz zu dem unzureichenden Wissen der Menschen (V. 85), das nicht genügt, um die Zusammenhänge zu durchschauen. Fortuna ist also tatsächlich “ministra e duce” (V. 78): Als “ministra” handelt sie im Auftrag Gottes, und als “duce” herrscht sie über den ihr von Gott zugewiesenen Bereich. Dem Willen Gottes, der “Notwendigkeit” (“necessità”, V. 89), leiste Fortuna mit großer Geschwindigkeit Folge, und rastlos verteile sie ihre Güter immer wieder neu, so dass sich ein ständiger Wechsel ergebe (V. 88-90).



Abb. 11: Boethius’ Fortuna-Konzeption – Miniatur in einer französischen Übersetzung der *Consolatio Philosophiae* (Handschrift Fr. 809, fol. 40r; 15. Jh., Paris, Bibliothèque Nationale de France); Bildquelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Der\\_Trost\\_der\\_Philosophie#/media/Datei:Boethius,\\_Consolatio\\_philosophiae\\_\(French\).jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Der_Trost_der_Philosophie#/media/Datei:Boethius,_Consolatio_philosophiae_(French).jpg)

Wie bereits erwähnt, basiert die Fortuna-Konzeption, die Dante hier von Vergil darlegen lässt, auf Boethius. Wie vor ihm Augustinus und andere, versuchte auch Boethius, die Vorstellung einer sich schnell wandelnden und mit Hilfe des Zufalls regierenden Schicksalsmacht in Einklang zu bringen mit der christlichen Vorstellung von einem allwissenden und gütigen Gott, der einen Heilsplan hat, und auch Boethius gliederte Fortuna in die Seinshierarchie ein: Für ihn ist die Providentia, d.h. die Göttliche Vorsehung, Gottes ordnender Wille. Ihr unterstellt sei das Fatum als die den beweglichen Dingen inhärente Ordnung, und zu den Werkzeugen des Fatums zähle Fortuna, deren Macht auf den Bereich der irdischen Güter beschränkt sei.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> *Convivio* II iv 2+6: “È adunque da sapere primamente che li movitori di quelli sono sustanze separate da materia, cioè intelligenze, le quali la volgare gente chiamano Angeli. [...] Li gentili le chiamano Dei e Dee”. Ital. Text zitiert nach Ausgabe Cudini, zit., S. 77f; deutsche Übersetzung von Sauter, zit., S. 154f. Bei Sauter befindet sich diese Textstelle nicht in Kap. iv (wie im italienischen Original), sondern in Kap. v. Zum Vergleich Fortunas mit einem Engel siehe Meyer-Landrut, S. 32, und Bosco/Reggio, S. 111.

<sup>63</sup> Meyer-Landrut, S. 29-32, bes. S. 31.

<sup>64</sup> J. Leeker, “Fortuna bei Machiavelli”, S. 410f; Tollemache, “fortuna”, zit. (ohne Seitenzahlen); Meyer-

Sein Werk *Consolatio Philosophiae* (*Trost der Philosophie*) schrieb Boethius, als er im Gefängnis saß und sich vorstellte, die Philosophie käme in der Gestalt einer Frau zu ihm und würde ihn trösten. Diese erklärt ihm, dass die Veränderlichkeit zum Wesen der Fortuna gehöre und er keinen Grund habe zu klagen:

Du meinst, das Glück habe sich dir gegenüber gewandelt: du irrst! Dies sind immer seine Sitten, dies ist seine Natur. Es hat vielmehr gerade in seiner Veränderlichkeit dir gegenüber seine ihm eigentümliche Beständigkeit bewahrt. [...] Du hast das zweideutige Antlitz<sup>65</sup> der blinden Gottheit nun entdeckt; während sie sich ändern noch verhüllt, ist sie dir völlig bekannt geworden. Wenn du sie billigst, so halte dich an ihren Charakter und klage nicht. [...] Du hast dich dem Regiment der Fortuna anvertraut. Nun mußt du den Sitten der Herrin gehorchen. Du versuchst, den Schwung des rollenden Rades aufzuhalten? (*Cons.* II, 1. p.)<sup>66</sup>

Ich aber möchte ein wenig mit dir verhandeln, als ob ich selbst Fortuna wäre. [...] Soll ich allein verhindert werden, mein Recht auszuüben? [...] Uns aber soll an eine Beständigkeit, die unserem Wesen fremd ist, die unersättliche Begier der Menschen binden? Dies ist unsere Macht, dies ununterbrochene Spiel spielen wir, wir drehen das Rad in kreisendem Schwunge, wir freuen uns, das Tiefste mit dem Höchsten, das Höchste mit dem Tiefsten zu tauschen. Steige aufwärts, wenn es dir gefällt, aber unter der Bedingung, dass du es nicht für ein Unrecht hältst, herabzusteigen, wenn es die Regel meines Spiels fordert (*Cons.* II, 2. p.)<sup>67</sup>

Wie Vergil in V. 88, so sagt auch Boethius' Philosophie, die Wechsel der Fortuna hätten niemals Stillstand, und sie fügt hinzu, die Menschen hätten kein Recht, darüber zu klagen. In beiden Zitaten bringt die Philosophie Fortuna mit einem Rad in Verbindung, wie es bereits in römischer Zeit üblich war. Boethius griff dieses Symbol auf und machte es zum wichtigsten Attribut der Fortuna, die bis in die Renaissance hauptsächlich mit einem Rad dargestellt wurde.<sup>68</sup> In der Verbindung der im Auftrag Gottes handelnden Fortuna mit dem antiken Symbol des Rades liegt die entscheidende Neuerung in Boethius' Fortuna-Konzeption. Meistens steht Fortuna neben dem Rad oder sitzt als Königin in der Mitte, und sie dreht das Rad (Abb. 11-16). Auf dem Rad liegen oder hängen Figuren: eine oben, eine unten, eine aufsteigend und eine absteigend. Diese Figuren symbolisieren Glück und Unglück. Das wird in Abb. 12 verdeutlicht durch die Schrift neben ihnen: "regnabo" ("ich werde herrschen") – "regno" ("ich herrsche")<sup>69</sup> – "regnavi" ("ich habe geherrscht") – "sum sine regno" ("ich bin ohne Macht").

---

Landrut, S. 31.

<sup>65</sup> Das "zweideutige Antlitz" ("ambiguos vultus") Fortunae ist in Abb. 11 dargestellt.

<sup>66</sup> "Tu fortunam putas erga te esse mutata[m]: erras. Hi semper eius mores sunt, ista natura. Servavit circa te propriam potius in ipsa sui mutabilitate constantiam. [...] Deprehendisti caeci numinis ambiguos vultus; quae sese adhuc velat aliis, tota tibi prorsus innotuit. Si probas, utere moribus, ne queraris. [...] Fortunae te regendum dedisti: dominae moribus oportet obtemperes. Tu vero volventis rotae impetum retinere conaris?" (*Cons.* II, 1. p.). Zitiert nach: Boethius, *Trost der Philosophie*. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Darmstadt (WBG) <sup>3</sup>1981, S. 44/46 (lat.) + 45/47 (dt.).

<sup>67</sup> "Vellem autem pauca tecum Fortunae ipsius verbis agitare. [...] An ego sola meum ius exercere prohibebor? [...] Nos ad constantiam nostris moribus alienam inexpleta hominum cupiditas alligabit? Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudeamus. Ascende, si placet, sed ea lege, ne, uti cum ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes" (*Cons.* II, 2. p.). Zitiert nach der zweisprachigen Ausgabe von Gegenschatz u. Gigon, S. 46/48 (lat.) + 47/49 (dt.).

<sup>68</sup> J. Leeker, "Fortuna bei Macchiavelli", S. 411f. – Zahlreiche Fortuna-Darstellungen aus verschiedenen Epochen sind auf folgender Internet-Seite zusammengestellt:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Wheel\\_of\\_Fortune\\_in\\_art?uselang=de](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Wheel_of_Fortune_in_art?uselang=de).

<sup>69</sup> Bezeichnenderweise ist die entsprechende Figur als König dargestellt.



Abb. 12a+b: Das Rad der Fortuna in einer Handschrift der *Carmina Burana* – Clm 4660, Codex Buranus, fol. 1r (München, Bayerische Staatsbibliothek); Bildquelle:

[https://de.wikipedia.org/wiki/Fortuna#/media/Datei:CarminaBurana\\_wheel.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Fortuna#/media/Datei:CarminaBurana_wheel.jpg) und [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5a/Carmina\\_Burana\\_Wheel\\_of\\_Fortune\\_%28detail%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5a/Carmina_Burana_Wheel_of_Fortune_%28detail%29.jpg) (Ausschnitt)



Abb. 13: Fortuna dreht das Rad – Miniatur im Hortus Deliciarum (12. Jh.); Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/77/L%E2%80%99Hortus\\_Deliciarum.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/77/L%E2%80%99Hortus_Deliciarum.jpg)



Abb. 14: Fortuna mit Rad – Illustration in John Lydgate's *Siege of Troy* (Miniatur Mitte 15. Jh.; The University of Manchester Library, UK); Bildquelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/G1%C3%BCck#/media/Datei:Lydgate-siege-troy-wheel-fortune-detail.jpg>

Abb. 15: Fortuna mit Rad – Illustration aus dem *Book of Troy* (Royal 18 D. II, f. 30v; etwa 1455-62; London, British Library); Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/83/Wheel\\_of\\_Fortune\\_-\\_Troy\\_Book\\_%28c.1455-1462%29%2C\\_f.30v\\_-\\_BL\\_Royal\\_MS\\_18\\_D\\_II.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/83/Wheel_of_Fortune_-_Troy_Book_%28c.1455-1462%29%2C_f.30v_-_BL_Royal_MS_18_D_II.jpg)



Abb. 16: Fortuna dreht ihr Rad – Illustration zu Boccaccios *De casibus virorum illustrium* in MS Hunter 371, vol. 1, fol. 1r (Prolog) (Paris, um 1467; University of Glasgow, Special Collections); Bildquelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Fortuna#/media/Datei:FortuneWheel.jpg>

Abb. 17: Das Rad der Fortuna – Illustration von Jean Miélot zu Christine de Pizan's *Epistre d'Othéa* (*Les Sept Sacrements de l'Eglise*, f. 41r; um 1455; Buckinghamshire UK, Waddesdon Manor); Bildquelle: [https://en.wikipedia.org/wiki/Rota\\_Fortunae#/media/File:Christine\\_de\\_Pizan,\\_Folio\\_41r\\_%27Wheel\\_of\\_Fortune%27\\_from\\_Epitre\\_d%27Oth%C3%A9a;\\_Les\\_Sept\\_Sacrements\\_de\\_l%27Eglise,\\_c.1455\\_at\\_Waddesdon\\_Manor\\_\(cropped\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Rota_Fortunae#/media/File:Christine_de_Pizan,_Folio_41r_%27Wheel_of_Fortune%27_from_Epitre_d%27Oth%C3%A9a;_Les_Sept_Sacrements_de_l%27Eglise,_c.1455_at_Waddesdon_Manor_(cropped).jpg)

Oft wird Fortuna mit verbundenen Augen dargestellt (Abb. 17), denn sie dreht blind an ihrem Rad, ohne darauf zu achten, wer oben und wer unten sitzt.<sup>70</sup> Unabhängig davon, wer sich gerade im Besitz der begehrten irdischen Güter befindet, ist es nach mittelalterlicher Fortuna-Konzeption wichtig, dass die Verhältnisse durch das Drehen des Rades immer wieder durcheinander gebracht und die irdischen Güter neu verteilt werden. Von einem solchen Wechsel spricht ja auch Vergil in V. 61-66 und 79-84. Wenn Reichtum und Macht “von Volk zu Volk, von Stamm zu Stamme” (“di gente in gente e d’uno in altro sangue”, *Inf.* VII 80) wandern, wenn abwechselnd ein Volk herrscht, “und das andre welket / dahin” (“e l’altra langue”, *Inf.* VII 82f), dann soll sich der Mensch der Vergänglichkeit und Nichtigkeit der irdischen Güter bewusst werden. Daher sprach Vergil in V. 79 von “eitlen Güter[n]” (“ben vani”). Dieses Konzept, das auch der Rede zugrunde liegt, die der Maler Oderisi auf der 1. Stufe des Läuterungsbergs über die Vergänglichkeit des Künstlerruhms hält (*Purg.* XI 91-117), beruht ebenfalls auf Boethius, der Fortunas Wankelmut nicht als willkürlich versteht, sondern ihn aus dem Willen Gottes erklärt, die Nichtigkeit alles Irdischen zu zeigen.<sup>71</sup>



Abb. 18: Fortuna mit Rad – Fresko (frühes 13. Jh.) in der Apsis der Kath. Pfarrkirche St. Cyriakus in Berghausen (Schmallenberg, Hochsauerlandkreis) Bildquelle:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/Berghausen\\_%28Schmallenberg%29\\_St.\\_Cyriakus\\_742.JPG](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/Berghausen_%28Schmallenberg%29_St._Cyriakus_742.JPG)

Das durch Fortuna bewirkte und im Rad symbolisierte Auf und Ab dient letztlich als Warnung, nicht an irdischem Reichtum und Macht festzuhalten, sondern sich auf das Jenseits zu konzentrieren, und diese Jenseitsbezogenheit entspricht genau dem mittelalterlichen Denken. Eine solche Konzeption lässt sich durchaus mit dem christlichen Glauben vereinbaren: Fortuna ist keine Konkurrenz zum Plan Gottes, sondern sie handelt im Auftrag Gottes und ist damit eingefügt in die mittelalterliche Heilsordnung.<sup>72</sup> Daher finden sich Fortuna-Darstellungen in oder an christlichen Kirchen des Mittelalters, um die Menschen vor der Vergänglichkeit der irdischen Güter zu warnen (Abb. 18-21).<sup>73</sup> Die-

<sup>70</sup> Vgl. *Cons.* II, 1. p.: “caeci [...] vultus” // “blinden Gottheit” (Zitat siehe oben, S. 16).

<sup>71</sup> J. Leeker, “Fortuna bei Machiavelli”, S. 411.

<sup>72</sup> Boethius, *Cons.* IV, 6. p.: “Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nequit ordinibus” // “Denn die Vorsehung ist jene im höchsten Herrscher aller Dinge selber begründete göttliche Vernunft, die alles ordnet; das Schicksal dagegen die den beweglichen Dingen anhaftende planmäßige Anlage, durch welche die Vorsehung ein jedes in seine Ordnung knüpft”. Zitiert nach der zweisprachigen Ausgabe von Gegenschatz und Gigon, S. 204/205. Boethius, so wie ihm folgend auch Dante, verdammt die Fortuna nicht, sondern lässt sie bestehen als mahnendes Symbol des ewig gleichbleibenden Wechsels der irdischen Glücksgüter und hat ihr damit einen neuen ethischen Sinn gegeben. Sie ist Instrument der Göttlichen Vorsehung und damit sinnvoll eingefügt in die christliche Weltordnung. Zu Dantes Fortuna-Konzeption siehe Gmelin, S. 144. Allgemein zur mittelalterlichen Fortuna-Konzeption siehe Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance*, zit., S. 123.

<sup>73</sup> Weitere Beispiele für Fortuna-Räder an oder in Kirchen verschiedener Länder sind in folgender Bildersammlung zu sehen: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Wheel\\_of\\_Fortune\\_in\\_art](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Wheel_of_Fortune_in_art).

ser Gedanke ist stets präsent in der mittelalterlichen Theologie. Auch Thomas von Aquin mahnt dazu, die “äußeren Glücksgüter” (“*exteriora bona fortunae*”) nicht überzubewerten, so wie es zu ihren Lebzeiten die Habgierigen taten, die nun hier in die Hölle büßen müssen.<sup>74</sup>

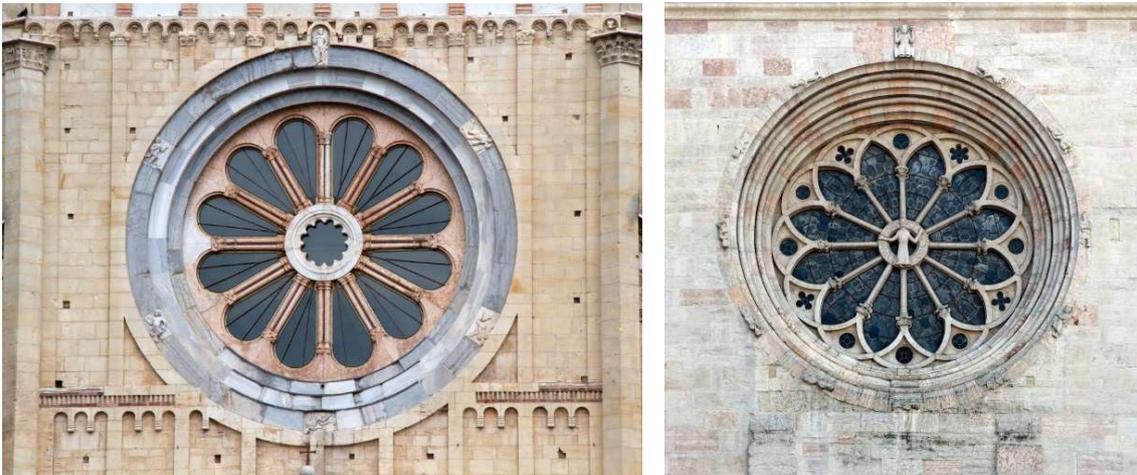


Abb. 19: als Fortuna-Rad gestaltete Fensterrose der Kirche San Zeno Maggiore in Verona (12./13. Jh.); Bildquelle:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/40/San\\_Zeno\\_Maggiore\\_Window\\_%2814577299873%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/40/San_Zeno_Maggiore_Window_%2814577299873%29.jpg)

Abb. 20: als Fortuna-Rad gestaltete Fensterrose am Dom von Trient (13./14. Jh.); Bildquelle:

[https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Duomo\\_di\\_trento,\\_rosone\\_con\\_ruota\\_della\\_fortuna,\\_01.jpg](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Duomo_di_trento,_rosone_con_ruota_della_fortuna,_01.jpg)

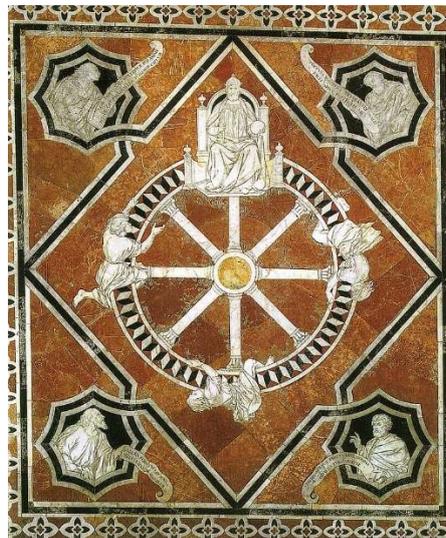


Abb. 21: Rad der Fortuna im Mosaikfußboden des Doms von Siena (14. Jh., erneuert im 19. Jh.); Bildquelle:

[https://de.wikipedia.org/wiki/Fu%C3%9Fboden\\_Dom\\_von\\_Siena#/media/Datei:Pavimento\\_di\\_siena,\\_ruota\\_della\\_fortuna.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Fu%C3%9Fboden_Dom_von_Siena#/media/Datei:Pavimento_di_siena,_ruota_della_fortuna.jpg)

<sup>74</sup> *S.T.* II/II 129, 8: “quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet si illud obtineat, neque multum tristatur si illud amittat. Et ideo, quia magnanimus non aestimat exteriora bona fortunae quasi aliqua magna, inde est quod nec de eis multum extollitur si adsint, neque in eorum amissione multum deiicitur”// “Wer etwas nicht für wichtig hält, freut sich nicht viel, wenn er es erlangt; und trauert nicht tief, wenn er dessen entbehrt. Weil also der hochherzige die äußeren Glücksgüter nicht für etwas Großes hält, erhebt er sich nicht über sich selbst, wenn er sie hat; und ist nicht sehr betrübt, wenn er deren entbehrt”. Zitiert nach der *Bibliothek der Kirchenväter*: <https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/compare/summa-theologiae/2583/summe-der-theologie>. Siehe auch Gmelin, Kommentar zur *Hölle*, S. 144.

Das ist sie, die so oft ans Kreuz geschlagen  
von denen selbst wird, die sie loben sollten,  
doch sie durch ungerechten Tadel schmähen;

doch selig in sich selbst, hört nichts davon sie  
und dreht mit andern Urgeschöpfen fröhlich  
still ihre Kugel hin, in sel'ger Wonne (V. 91-96).<sup>75</sup>

Vergil schließt seine Ausführungen zum Wirken Fortunas, indem er sagt, diese werde wegen ihrer Unbeständigkeit oft zu Unrecht getadelt, da die Menschen den Plan Gottes, der hinter dem Auf und Ab von Glück und Unglück steht, nicht durchschauen.<sup>76</sup> Das kümmere Fortuna aber nicht, sondern zusammen mit den “andern Urgeschöpfen” (“con l’altre prime creature”, V. 95), d.h. Engeln,<sup>77</sup> erfülle sie freudig ihre Aufgabe im Reich Gottes.<sup>78</sup> Wie die anderen Engel-Intelligenzen die Aufgabe haben, die ihnen zugeteilten Himmelskörper in kreisenden Bahnen zu lenken, so drehe Fortuna ihre “Kugel” (V. 96). Im Original steht das altitalienische Wort “spera”, das dem heutigen “sfera” entspricht, und dieser Begriff kann auch “Himmelskugel” bedeuten, weswegen Köhler “spera” mit “Sphäre” übersetzt.<sup>79</sup> Die einzelnen Himmelskugeln sind nach Dantes Weltbild Kreise, und mit ihnen vergleicht Vergil hier den durch das Rad symbolisierten irdischen Bereich, der von Fortuna verwaltet wird.<sup>80</sup> Mit dem Begriff “spera” (V. 96) unterstreicht Dante die Einordnung Fortunas in einen kosmischen Zusammenhang. Wie bei Boethius handelt sie im Auftrag Gottes und ist zu verstehen als Mahnung, sich der Vergänglichkeit der irdischen Güter bewusst zu werden, aber Dante entwickelt das mittelalterliche Fortuna-Bild noch weiter, indem er sie zu einer den Engeln ähnlichen Intelligenz macht. Das ist ein eindrucksvolles Beispiel für den Prozess der Verchristlichung antiker Vorstellungen.<sup>81</sup>

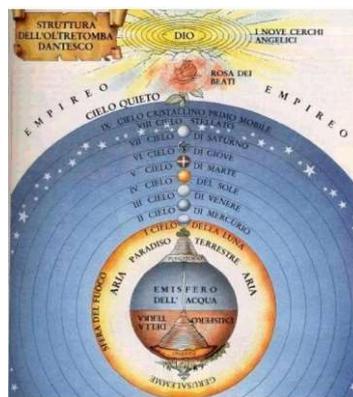


Abb. 22: Dantes Weltbild (oben die Rose der Seligen); Bildquelle:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/Struttura\\_dell%27oltretomba\\_dantesco.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/Struttura_dell%27oltretomba_dantesco.jpg)

<sup>75</sup> “Quest’è colei ch’è tanto posta in croce / pur da color che le dovrien dar lode, / dandole biasmo a torto e mala voce; / ma ella s’è beata e ciò non ode: / con l’altre prime creature lieta / volve sua spera e beata si gode” (V. 91-96).

<sup>76</sup> Vgl. das obige Zitat (S. 16) aus der Boethius’ *Consolatione Philosophiae* II, 1.+2. p.

<sup>77</sup> Hinter dem Begriff “Urgeschöpfen” (“prime creature”, V. 95) steht die Vorstellung, Gott habe zuerst den Himmel, die Engel und die Elemente geschaffen. Siehe Gmelin, S. 63f; Chiavacci Leonardi, S. 78.

<sup>78</sup> J. Leeker, “Fortuna bei Machiavelli”, S. 413: “Dantes Fortuna ist als Lenkerin einer eigenen Sphäre ein engelartiges Wesen; so besitzt sie keine hexenhaften Züge mehr, sondern eine gewisse Heiterkeit, die sie für menschliche Vorwürfe unangreifbar macht”.

<sup>79</sup> Köhler, S. 113: “Wie die anderen Ersterschaffenen bewegt sie freudig ihre Sphäre und ruht selig in sich selbst” (*Inf.* VII 95f).

<sup>80</sup> Meyer-Landrut, S. 33; Maurizio Dardano, “spera”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

[https://www.treccani.it/enciclopedia/spera\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/spera_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

<sup>81</sup> J. Leeker, “Fortuna bei Machiavelli”, S. 410f + 413; Meyer-Landrut, S. 31 + 33f; Gmelin, S. 144f; Barth, S. 84; Tollemache, “fortuna”, zit. (ohne Seitenzahlen). – In Abb. 17 ist Fortuna sogar mit Engelsflügeln dargestellt.

## D. Der 5. Höllenkreis: Die Zornigen und die Verdrossenen (V. 97-130)

Jetzt steigen wir zu größern Leiden nieder.  
Die Sterne, die bei meinem Ausgang stiegen,  
sie sinken schon; nicht länger ziemt's zu weilen (V. 97-99).<sup>82</sup>

Vergil kündigt an, dass die beiden Wanderer nun in den nächsten Höllenkreis hinabsteigen. Als er den Limbus verließ, um dem in Not geratenen Dante zur Hilfe zu eilen (*Inf.* I), "stiegen" die Sterne, wie er hier sagt ("ogne stella [...] che saliva", V. 98), d.h. es wurde Abend; der 2. Gesang begann mit den Worten: "Der Tag entwich schon" ("Lo giorno se n'andava", *Inf.* II 1), und noch am selben Abend begann Dante seine Jenseitswanderung mit dem Eintritt in die Hölle (*Inf.* III). Nun "sinken" die Sterne ("già ogni stella cade", V. 98/99), d.h. es ist bereits nach Mitternacht.<sup>83</sup> Das bedeutet, es ist der Beginn des 2. Tages von Dantes einwöchiger Reise. Über das ganze Werk verstreut finden sich solche Zeitangaben, die es erlauben, die einzelnen Erlebnisse, die das lyrische Ich in den 3 Jenseitsreichen erfährt, zeitlich einzuordnen.<sup>84</sup> Der Verweis auf die Sterne ist nicht unbedeutend, denn Dante kann ja in der unterirdischen Hölle den Himmel gar nicht sehen. Vergil jedoch, der im Mittelalter als Weiser und sogar als Prophet betrachtet wurde, scheint auch in der Hölle die Bewegung des Himmels zu kennen. Das wird auch an späteren Stellen deutlich, wenn er Dante mit Verweis auf die fortgeschrittene Zeit zum Weitergehen antreibt.<sup>85</sup>

In den Versen 100-108, die hier nur zusammengefasst werden, beschreibt Dante den Übergang zum 5. Höllenkreis: Nachdem er und Vergil den Strafort der Habgierigen und Verschwender ein Stück weit durchwandert haben, sehen sie am inneren Rand des Kreises eine brodelnde Quelle, der ein dunkler Bach entspringt. Dieser ergießt sich in den darunter liegenden Höllenkreis und bildet dort den Sumpf Styx. An dem Bach entlang steigen Dante und Vergil zu ihm hinab (Abb. 24).

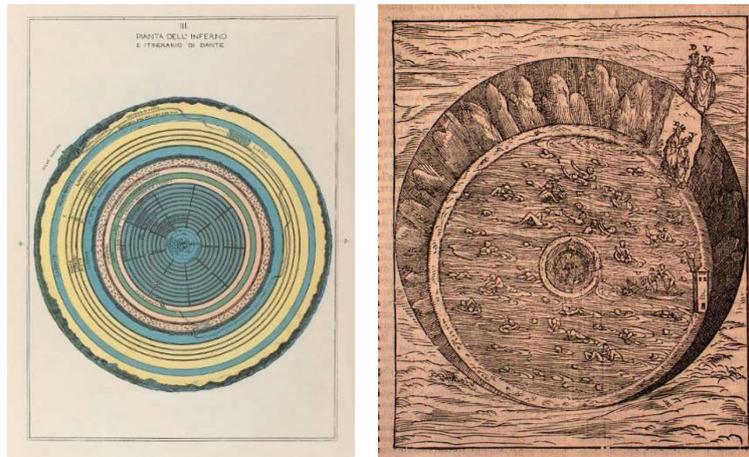


Abb. 23: Dantes Weg durch die Hölle – Zeichnung (1855) von Michelangelo Caetani; Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1c/Michelangelo\\_Caetani%2C\\_Map\\_of\\_Hell%2C\\_1855\\_Cornell\\_CUL\\_PJM\\_1071\\_03.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1c/Michelangelo_Caetani%2C_Map_of_Hell%2C_1855_Cornell_CUL_PJM_1071_03.jpg)

Abb. 24: Der Abstieg in den 5. Höllenkreis – Illustration (1534) von Alessandro Vellutello; Bildquelle: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Inferno\\_Canto\\_07#/media/File:Inf.\\_07\\_Alessandro\\_Vellutello\\_2\\_\(1534\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Inferno_Canto_07#/media/File:Inf._07_Alessandro_Vellutello_2_(1534).jpg)

<sup>82</sup> "Or discendiamo ormai a maggior pieta; / già ogni stella cade che saliva / quand' io mi mossi, e 'l troppo star si vieta" (V. 97-99).

<sup>83</sup> Gmelin, S. 150; Chiavacci Leonardi, S. 228; Bosco/Reggio, S. 113; Philalethes, Kommentar zur *Hölle* (1865), S. 42, Anm. 15.

<sup>84</sup> Im Philalethes-Text stehen am Ende von V. 97 Anführungszeichen. In den italienischen Textausgaben geht jedoch die Rede Vergils bis V. 99 (so Bosco/Reggio, S. 113; Chiavacci Leonardi, S. 228; Provenzal, S. 58).

<sup>85</sup> Gmelin, S. 150.

Die Styx ist in der griechischen Mythologie einer der Unterweltsflüsse.<sup>86</sup> Von ihr ist auch im 6. Buch von Vergils *Aeneis* die Rede.<sup>87</sup> Aus diesem Fluss macht Dante einen Sumpf, der den 5. Höllenkreis bildet und die Höllenstadt Dis umgibt, zu der die beiden Wanderer in *Inf.* VIII kommen werden. Mit der Bezeichnung "Trauerbach" ("tristo ruscel", V. 107) bezieht er sich auf den Vergil-Kommentar des Servius (4. Jh.), der erklärt: "a tristitia Styx dicta est" // "Die Styx ist nach der Traurigkeit benannt" (Kommentar zu *Aen.* VI 134).<sup>88</sup> Die Verbindung der Styx mit Traurigkeit ist von Bedeutung im Zusammenhang mit einer der beiden Sündergruppen, die sich in dem Sumpf befinden.

Und ich, der aufmerksam stand im Betrachten,  
sah schlammbedecktes Volk in dieser Lache,  
nackt insgesamt und mit erzürntem Antlitz,

die schlugen nicht allein sich mit den Händen,  
auch mit dem Haupt, der Brust und mit den Füßen,  
stückweise mit den Zähnen sich zerfleischend.

Der gute Meister sprach: "Mein Sohn, hier siehst du  
die Seelen derer, die der Zorn besiegte,  
und auch will ich, daß für gewiß du glaubest,

daß unterm Wasser Volk ist, welches seufzet  
und Blasen treibt auf seiner Oberfläche,  
wie dich der Blick lehrt, wo er hin sich wendet.

Versenkt im Sumpfe, rufen sie: 'Wir waren  
trüb in dem süßen, sonnenheiteren Luftkreis,  
da schleichend Feuer uns im Innern qualmte;

uns selbst betrüben wir im schwarzen Schlamm jetzt.'

Sie gurgeln dieses Lied in ihrer Kehle,  
weil sie's mit klarem Wort nicht sagen können" (V. 109-126).<sup>89</sup>

Bereits aus der Beschreibung (V. 109-114) geht hervor, dass hier die Zornigen bestraft werden, was Vergil dann auch bestätigt (V. 115f). Das, was sie im Leben taten, müssen sie nun in diesem Schlamm auf ewig fortsetzen.<sup>90</sup> Erst im nächsten Gesang wird ein Beispiel aus der Gruppe der Zornigen vorgestellt. Zuvor jedoch richtet Vergil Dantes Aufmerksamkeit auf eine 2. Sündergruppe in diesem Sumpf. Im 5. Höllenkreis befinden sich, wie bereits im vorgangehenden Kreis, 2 Arten von Sündern: Die 1. Gruppe, die Zornigen, ragen noch aus dem Wasser heraus. Die 2. Gruppe sieht man nicht, denn sie

---

<sup>86</sup> Manchmal wohl auch Bezeichnung für eine Flussgöttin, daher *die* Styx. Siehe den Wikipedia-Artikel "Styx": <https://de.wikipedia.org/wiki/Styx>.

<sup>87</sup> *Aen.* VI 323 bzw. 322f: "Cocyti stagna alta vides Stygiamque paludem" // "du siehst des / Klagestromes schleichende Flut und den stygischen Pfuhl".

<sup>88</sup> Lat. Text zitiert nach folgender Ausgabe: Maurus Servius Honoratus. *In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen, Leipzig (B. G. Teubner) 1881, online in der Perseus Digital Library:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0053%3Abook%3D6%3Acomline%3D134>; deutsche Übersetzung Leeker. – Maria Adelaide Caponigro, "Stige", in: *Enciclopedia Dantesca* (1970): [https://www.treccani.it/enciclopedia/stige\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/stige_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

<sup>89</sup> "E io, che di mirare stava inteso, / vidi genti fangose in quel pantano, / ignude tutte, con sembiante offeso. / Queste si percotean non pur con mano, / ma con la testa e col petto e coi piedi, / troncandosi co' denti a brano a brano. / Lo buon maestro disse: 'Figlio, or vedi / l'anime di color cui vinse l'ira; / e anche vo' che tu per certo credi / che sotto l'acqua è gente che sospira, / e fanno pullular quest'acqua al summo, / come l'occhio ti dice, u' che s'aggira. / Fitti nel limo dicono: *Tristi fummo / ne l'aere dolce che dal sol s'allegra, / portando dentro accidioso fummo: / or ci attristiam ne la belletta negra.* / Quest'inno gorgoglian ne la strozza, / ché dir nol posson con parola integra'" (V. 109-126).

<sup>90</sup> Es handelt sich also wieder um eine Strafe durch Analogie (*contrappasso per analogia*). Siehe Pasquazi, "contrappasso", zit. (ohne Seitenzahlen).

befindet sich unter Wasser. Das einzige, was man von ihnen wahrnehmen kann, sind Luftblasen an der Wasseroberfläche. Sie waren zu Lebzeiten träge und verdrossen, d.h. sie zeigten zu wenige Gefühlsregungen, und jetzt sind sie auf ewig zur Passivität im Schlamm verdammt.<sup>91</sup>

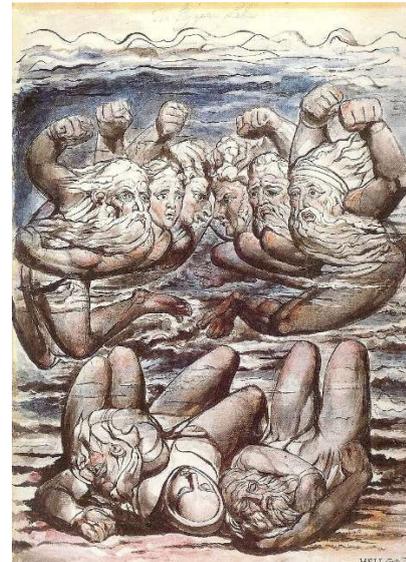


Abb. 25: Die Zornigen im Sumpf der Styx – Illustration (1861) von Gustave Doré; Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3b/DVinfernoVirgilShowSoulsOfWrathful\\_m.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3b/DVinfernoVirgilShowSoulsOfWrathful_m.jpg)

Abb. 26: Die Zornigen im Sumpf der Styx – Illustration (1824-27) von William Blake; Bildquelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ab/Blake\\_Dante\\_Hell\\_VII\\_Canto.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ab/Blake_Dante_Hell_VII_Canto.jpg)

Wieder handelt es sich um 2 Extreme, und immer noch geht es um die Sünden der *incontinentia*, d.h. der Maßlosigkeit. Büßten die Sünder des 4. Höllenkreises für ihre Maßlosigkeit im Umgang mit irdischen Gütern, so wird hier die Maßlosigkeit der Affekte bestraft. Dante beschreibt im *Gastmahl* die Tugend der Sanftmut als die Mitte zwischen zu viel und zu wenig Zorn:

Die siebte Tugend ist die Sanftmut, welche die richtige Mitte zwischen Zorn und allzu großer Geduld gegen äußere Übel weist. [...] Eine jede dieser Tugenden hat zur Seite zwei Gegner, die Laster, im Zuviel und im Zuwenig. Sie selbst aber halten die richtige Mitte ein und entstehen alle aus einem Prinzip, in dem Verhalten einer guten Auswahl. Ganz allgemein kann man also von den Tugenden sagen: Sie sind ein freiwilliges Verweilen in der richtigen Mitte (IV xvii 5+7).<sup>92</sup>

Genauso definiert Aristoteles die Sanftmut als “die Mitte bei den Zornesaffekten”. Das Übermaß sei der Zorn, und auch den Mangel, die “Zornlosigkeit”, tadelt er (*Nikomachische Ethik* IV 11).<sup>93</sup> In der mittelalterlichen Theologie wurde der Mangel an Zorn *acedia* (it. “accidia”) genannt. Man bezeichnete damit eine Stimmung der Verdrossenheit, die Trägheit zur Folge hatte. Dieser aus dem Griechischen (ἀκηδεια oder ἀκηδία = “Sorglosigkeit”, “Gleichgültigkeit”)<sup>94</sup> stammende Begriff bezeichnete

<sup>91</sup> Chiavacci Leonardi, S. 235.

<sup>92</sup> “La settima sì è Mansuetudine, la quale modera la nostra ira e la nostra troppa pazienza contra li nostri mali esteriori. [...] E ciascuna di queste vertudi ha due inimici collaterali, cioè vizii, uno in troppo e un altro in poco; e queste tutte sono li mezzi intra quelli, e nascono tutte da uno principio, cioè da l’abito de la nostra buona elezione: onde generalmente si può dicere di tutte che siano abito elettivo consistente nel mezzo” (*Convivio* IV xvii 5+7). Ital. Text zitiert nach Ausgabe Cudini, zit., S. 296f; deutsche Übersetzung von Sauter, zit., S. 329.

<sup>93</sup> Übersetzung Rolfes/Bien, zit., S. 90f.

<sup>94</sup> Dieses Wort fand durch die *Septuaginta* Eingang in die christliche Tradition. Es erscheint in Ps 118,28 (iuxta LXX) der *Vulgata*, wird dort aber durch “taedium” ersetzt: “dormitavit anima mea prae taedio confirma me in verbis tuis” // “Meine Seele zerfließt vor Kummer. Richte mich auf durch dein Wort!” (in der *Einheitsüberset-*

ursprünglich die Trägheit, die die Wüstenväter des 3. und 4. Jahrhunderts in der glühenden Mittags-  
sonne überkam.<sup>95</sup> Zu Beginn des 5. Jahrhunderts stellte Johannes Cassianus, der den Begriff in der  
latinisierten Form *acedia* an die Westkirche vermittelte, einen Katalog von 8 Hauptlastern auf, und  
neben die *acedia*, die nur die Einsiedler betreffe, stellte er die *tristitia* (“Traurigkeit”), die alle Men-  
schen befallen könne. Im Laufe der Zeit wurde der Begriff *acedia* in der Bedeutung “Überdruß”, auf  
alle Menschen ausgedehnt.<sup>96</sup> Thomas von Aquin definiert einen solchen Überdruß folgendermaßen:

Ich antworte, nach Damascenus sei die geistige Trauer oder Trägheit etwas Beschwerendes, die den Geist  
so niederdrückt, daß er nichts mit selbständiger Freiheit anzugreifen wagt. [...] Da also die Trauer, wie  
sie hier in Betracht kommt, entweder an sich ein Übel ist oder in ihrer Wirkung, so ist sie immerdar eine  
Sünde (S.T. II/II 35,1).<sup>97</sup>

Thomas differenziert zwischen einer berechtigten und einer unberechtigten Traurigkeit, wenn er  
schreibt:

Die Trauer an sich ist weder Tugend noch Sünde. Hat sie ein Übel zum Gegenstand und ist sie geregelt,  
so ist sie etwas Gutes. Verbreitet sie sich über ein Gut und ist sie ungeregelt, auch wenn ein Übel ihr Ge-  
genstand ist, so ist sie Sünde (S.T. II/II 35,1).<sup>98</sup>

Genau diese Vorstellung spiegelt sich in den Versen 121f wider: Die Verdrossenen waren zu trübsin-  
nig, um sich am “süßen, sonnenheiteren Luftkreis” (“l’aere dolce che dal sol s’allegra”, V. 122) erfreu-  
en zu können. Sie haben die Schönheit der Welt, der Schöpfung Gottes, nicht erkannt und sich folglich  
als undankbar erwiesen.<sup>99</sup> Sie waren erfüllt von “accidioso fummo” (V. 123), wörtlich: “trägem  
Rauch”.<sup>100</sup> Gemeint ist mit *acedia* wohl nicht eine körperliche Trägheit, sondern vor allem die

---

zung wegen anderer Zählung Ps 119,28). Erich Loos zufolge sei dieser Seelenzustand des “taedium” offenbar  
früh gleichgesetzt worden mit der Trägheit, die vor allem die Anachoreten in der Mittagshitze der Wüste über-  
kam. Vgl. Ps 90,5-6 der *Vulgata* bzw. Ps 91,5-6 der *Einheitsübersetzung*: “non timebis a timore nocturno [...] ab  
incursu et daemonio meridiano” // “Du brauchst dich vor dem Schrecken der Nacht nicht zu fürchten, noch  
[...] vor der Seuche, die wütet am Mittag”. Erich Loos, “Die Hauptsünde der *acedia* in Dantes *Commedia* und  
in Petrarcas *Secretum*. Zum Problem der italienischen Renaissance”, in: *Petrarca: 1304-1274. Beiträge zu  
Werk und Wirkung*, hrsg. v. Fritz Schalk, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1975, S. 156-183, hier S. 160.

<sup>95</sup> Siegfried Wenzel, “Petrarcas ‘Accidia’”(1961), in: *Petrarca*, hrsg. v. August Buck, Darmstadt (WBG) 1976  
(Wege der Forschung 353), S. 349-366, hier S. 354.

<sup>96</sup> Die Bedeutungsnahe von “acedia” und “tristitia” ist in der Folge offenbar deutlich empfunden worden. Siehe  
den Katalog Gregors des Großen. Loos, S. 160f. Zur Verbindung von “acedia” und “tristitia” siehe auch Chia-  
vacci Leonardi, S. 235; Andrea Ciotti, “accidia e accidiosi”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):

[https://www.treccani.it/enciclopedia/accidia-e-accidiosi\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/accidia-e-accidiosi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzah-  
len).

<sup>97</sup> “Respondeo dicendum quod acedia, secundum Damascenum, est quadam tristitia aggravans, quae scilicet  
ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat [...] Quia igitur acedia, secundum quod hic sumitur, nomi-  
nat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se et secundum effectum. Et ideo acedia est pec-  
catum” (S.T. II/II 35,1). Zitiert nach der online-Ausgabe der *Bibliothek der Kirchenväter*:

<https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/compare/summa-theologiae/1956/summe-der-theologie>.

<sup>98</sup> “tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile, sed tristitia de malo vero moderata  
nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile.  
Et secundum hoc acedia ponitur peccatum” (S.T. II/II 35,1). Zitiert nach der online-Ausgabe der *Bibliothek  
der Kirchenväter*: <https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/compare/summa-theologiae/1956/summe-der-theologie>.

<sup>99</sup> Sie haben aus dem, was Gott ihnen geschenkt hat, nichts gemacht. Vgl. das Gleichnis von den Talenten (Mt  
25,14-30; Lk 19,11-27). Siehe dazu auch Malvani, S. 75.

<sup>100</sup> Philalethes übersetzt: “schleichend Feuer uns im Innern qualmte” (V. 123), und Köhlers Prosaübersetzung  
lautet: “und schleppten den Dunst der Schlawheit mit uns herum” (Köhler, S. 115). Zur Symbolik des Rauchs  
siehe Ciotti, “accidia e accidiosi”, zit. (ohne Seitenzahlen).

Trägheit des Geistes, die bei den Kirchenlehrern des Mittelalters als “Sünde gegen den Heiligen Geist” galt.<sup>101</sup> In dieser Bedeutung zählt sie bis heute zu den 7 Hauptsünden der Katholischen Kirche.<sup>102</sup>



Abb. 27a+b: Hieronymus Bosch, *Die sieben Todsünden und die vier letzten Dinge* (1500-25; Madrid, Museo del Prado); Bildquelle:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/26/Hieronymus\\_Bosch\\_095.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/26/Hieronymus_Bosch_095.jpg) und [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/01/Hieronymus\\_Bosch\\_Table\\_of\\_the\\_Mortal\\_Sins\\_%28Accidia%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/01/Hieronymus_Bosch_Table_of_the_Mortal_Sins_%28Accidia%29.jpg) (Ausschnitt “Accidia”)

Im Anhang einer Ausgabe des *Missale Romanum* von 1907 gibt es einen Beichtspiegel, der die *acedia* beschreibt und aus dem hervorgeht, dass diese Sünde keineswegs auf Wüstenväter beschränkt ist, sondern alle Menschen betreffen kann. Auffällig ist, dass dort die Lauheit als Teil der *acedia* erscheint, während Dante den Lauen einen besonderen Platz in der Hölle zugewiesen hat, sie also deutlich von den Sündern der *acedia* trennt.<sup>103</sup> Die Traurigkeit wurde in der mittelalterlichen Theologie als Wurzel sowohl des Zorns als auch der *acedia* angesehen. Sie zeigt sich nach außen im Zorn und nach innen in der Verdrossenheit. So ist es passend, wenn diese beiden Gruppen von Sündern gemeinsam im Sumpf der Styx, des Flusses der Traurigkeit, bestraft werden.<sup>104</sup> Für ihre Trübsinnigkeit müssen die Verdrossenen auf ewig in dem trüben, “schwarzen Schlamm” (“belletta negra”, V. 124) büßen. Selbst ihre Stimme ist trüb: Sie können nur ein unklares Gurgeln von sich geben (V. 125f).<sup>105</sup> Das Gesetz der Wiedervergeltung ist hier wieder sehr deutlich zu erkennen.

<sup>101</sup> Barth, S. 85: “Damit ist auf die Trägheit (*acedia*) hingewiesen, jene Unlust, die, der Verzweiflung nahe, vom Mittelalter als besonders schwere Sünde gegen den Heiligen Geist verstanden wurde, vor allem bei Mönchen und Geistlichen”. Siehe dazu auch Gmelin, S. 150.

<sup>102</sup> *Kathechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1866: “Capitalia appellantur quia alia peccata, alia vitia generant. Sunt superbia, avaritia, invidia, ira, luxuria, gula, pigritia seu *acedia*.” // “Als Hauptsünden werden sie deshalb bezeichnet, weil sie weitere Sünden, weitere Laster erzeugen. Hauptsünden sind: Stolz, Habsucht, Neid, Zorn, Unkeuschheit, Unmäßigkeit, Trägheit oder Überdruß [*acedia*].” Zitiert nach: [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/p3s1c1a8\\_lt.htm#IV.%20Gravitas%20peccati:%20peccatum%20mortale%20et%20veniale](https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p3s1c1a8_lt.htm#IV.%20Gravitas%20peccati:%20peccatum%20mortale%20et%20veniale) (lat. Fassung) und [https://www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_P6J.HTM](https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P6J.HTM) (deutsche Übersetzung, Fassung von 1997).

<sup>103</sup> Loos, S. 162f, zitiert die Beschreibung der *acedia* aus dem *Meßbuch der hl. Kirche (Missale Romanum)*, für Laien bearbeitet von P. Anselm Schott, Freiburg/Br., Herder, 1907, und verweist auch auf die Lauheit, die dort, anders als bei Dante, als eine Form von *acedia* erscheint.

<sup>104</sup> Barth, S. 85; siehe auch Gmelin, S. 150, und Bosco/Reggio, S. 105.

<sup>105</sup> Bei der Wahl dieser Strafe könnte Dante eine Stelle aus dem Buch Jesus Sirach im Hinterkopf gehabt haben. Dort heißt es: “in lapide luteo lapidatus est piger et omnes loquentur super aspernationem illius / de stercore boum lapidatus est piger et omnis qui tetigerit eum excutiet manus” // “Einem beschmutzten Stein gleicht der Faule / jeder ruft pfui, weil er ekelhaft ist. / Einem Ballen Kot gleicht der Faule, / jeder, der ihn berührt hat,

So kreisten wir um einen großen Bogen  
der Pfütze, zwischen Moor und festem Riffe,  
den Blick auf jene, die den Schlamm verschlucken,  
zu eines Turmes Fuß zuletzt gelangend (V. 127-130).<sup>106</sup>

Am Ende des Gesangs gelangen Dante und Vergil zu einem Wachturm der Höllenstadt Dis. Das deutet schon voraus auf den nächsten Gesang, der damit beginnen wird, dass die beiden Wanderer den Sumpf der Styx in einem Boot überqueren müssen, worauf eine dramatische Szene vor dem Tor der Höllenstadt folgt.

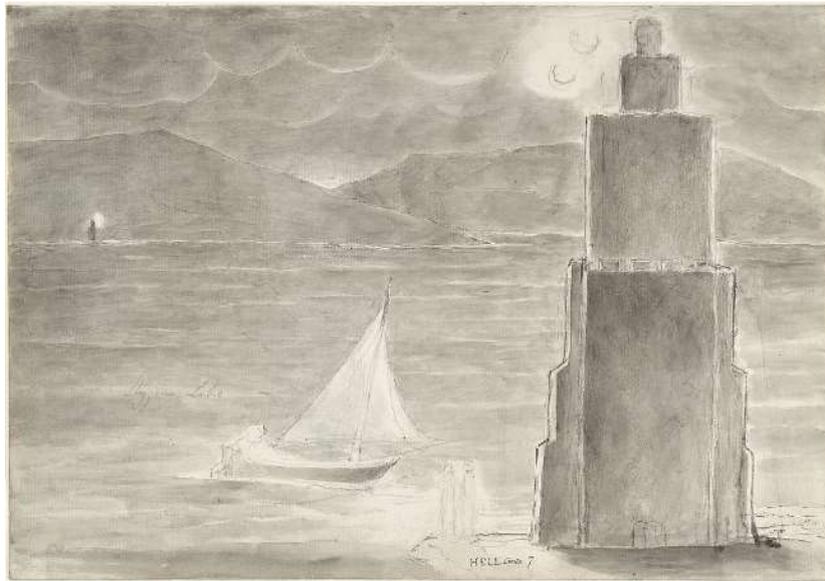


Abb. 28: Dante und Vergil neben dem Turm am Ufer der Styx – Illustration (1824-27) von William Blake;  
Bildquelle:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/Illustrations\\_to\\_Dante%27s\\_Divine\\_Comedy\\_object\\_17\\_Butlin\\_812-17\\_Dante\\_and\\_Virgil\\_about\\_to\\_Pass\\_the\\_Stygian\\_Lake.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/Illustrations_to_Dante%27s_Divine_Comedy_object_17_Butlin_812-17_Dante_and_Virgil_about_to_Pass_the_Stygian_Lake.jpg)

---

schüttelt sich die Hand ab” (Sir 22,1f). Siehe Gmelin, S. 150. – Sermonti bezeichnet das, was die Verdrossenen gurgeln, als “litanìa” (S. 143).

<sup>106</sup> “Così girammo de la lorda pozza / grand’ arco, tra la ripa secca e ’l mézzo, / con li occhi vòlti a chi del fango ingozza. / Venimmo al piè d’una torre al da sezzo” (V. 127-130).

## Verwendete Literatur

### Ausgaben von Werken Dantes und Kommentare:

Die folgenden Ausgaben von Dantes Werken sind jeweils alphabetisch aufgelistet nach den Anfangsbuchstaben der Herausgeber- bzw. Übersetzernamen.

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

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

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

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

Dante Alighieri, *La Commedia / Die Göttliche Komödie, I. Inferno / Hölle*, Italienisch / Deutsch. In Prosa übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler, Stuttgart (Reclam) 2010 (Reclam Bibliothek).

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

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

Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di Dino Provenzal, Milano (Mondadori) <sup>18</sup>1974 (Edizioni Scolastiche Mondadori).

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

Dante Alighieri, *Das Gastmahl*. Übersetzt und erklärt mit einer Einführung von Constantin Sauter, Freiburg im Breisgau (Herder) 1911 (digitalisierte Fassung: <https://archive.org/details/dantesgastmahl00dantuoft/mode/2up>).

### Werke anderer Autoren:

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien, Darmstadt (WBG) 1995 (Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 3).

Boethius, *Trost der Philosophie*. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Darmstadt (WBG) <sup>3</sup>1981.

Servius: Maurus Servius Honoratus. In *Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen, Leipzig (B. G. Teubner) 1881, online in der Perseus Digital Library:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0053>.

Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, lateinisch-deutsche online-Ausgabe in der *Bibliothek der Kirchenväter*: <https://bkv.unifr.ch/de/works/8>.

Vergil, *Aeneis*. Lateinisch – Deutsch. In Zusammenarbeit mit Maria Götte herausgegeben und übersetzt von Johannes Götte. Mit einem Nachwort von Bernhard Kytzler, Zürich (Artemis & Winkler) 1994.

### **Sekundärliteratur zu Dante:**

Bonora, Ettore, “avari e prodighi”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/avari-e-prodighi\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/avari-e-prodighi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

Caccia, Ettore, “Pape Satàn, Pape Satàn aleppe”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/pape-satan-pape-satan-aleppe\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pape-satan-pape-satan-aleppe_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

Caponigro, Maria Adelaide, “Stige”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/stige\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/stige_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

Ciotti, Andrea, “accidia e accidiosi”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/accidia-e-accidiosi\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/accidia-e-accidiosi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

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

Dardano, Maurizio, “spera”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/spera\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/spera_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

Leeker, Joachim, “Fortuna bei Machiavelli – ein Erbe der Tradition?“, in: *Romanische Forschungen* 101 (1989), S. 407-432.

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

Malvani, Angela e Giulio, *L'inferno esoterico di Dante*, Latina (Edizioni Penne & Papiri) 2005 (Media Aetas 13).

Meyer-Landrut, Ehrengard, *Fortuna in Dantes “Divina Commedia” aus der Sicht der frühen Kommentatoren*, Rheinfelden (Schäuble Verlag) 1987.

Padoan, Giorgio, “Pluto”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/pluto\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pluto_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

Pasquazi, Silvio, “contrapasso”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/contrapasso\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/contrapasso_(Enciclopedia-Dantesca)/) (ohne Seitenzahlen).

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

Tollemache, Federigo, “fortuna”, in: *Enciclopedia Dantesca* (1970):  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/fortuna\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/fortuna_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (ohne Seitenzahlen).

### **Verschiedenes:**

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

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

*Brockhaus Enzyklopädie in zwanzig Bänden*, Bd. III, Wiesbaden (Brockhaus) 1967 (17., völlig neubearbeitete Auflage des *Großen Brockhaus*).

Brumble, H. David, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance. A Dictionary of Allegorical Meanings*, London/Chicago (Fitzroy Dearborn Publishers) 1998.

Holzappel, Otto, *Lexikon der abendländischen Mythologie*, Freiburg i. Br. (Herder) 1993.

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

*Kathechismus der Katholischen Kirche*, online-Ausgabe:  
[https://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/index\\_lt.htm](https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm) (lat. Fassung);  
<https://www.vatican.va/archive/DEU0035/INDEX.HTM> (deutsche Übersetzung, Fassung von 1997).

Klopsch, Paul, “Vergil im MA. A. Überlieferung, Kommentare, Viten, Rezeption. I. Lateinische Literatur”, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VIII, München (LEXMA Verlag) 1997, Sp. 1522-1526.

Rossi, Luciano, “Vergil im MA. A. Überlieferung, Kommentare, Viten, Rezeption. II. Romanische Literaturen”, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VIII, München (LEXMA Verlag) 1997, Sp. 1526-1528.

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

Wikipedia-Artikel “Charybdis”: <https://de.wikipedia.org/wiki/Charybdis>.

Wikipedia-Artikel “Fortuna”: <https://de.wikipedia.org/wiki/Fortuna>.

Wikipedia-Artikel “Styx”: <https://de.wikipedia.org/wiki/Styx>.

Alle hier genannten Internet-Adressen wurden zuletzt abgerufen am 21.4.2022.

Münster, den 22.4.2022

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