

„Liebe, die im Geist mir redet ...“

Dantes Dame Philosophie

VON JÖRG SPLETT

„Es ist undenkbar, Dantes Gesänge zu lesen, ohne sie in Gegenwart zu verwandeln.“

O. Mandelstam

Die Überschrift zitiert den Anfang der zweiten Kanzone aus dem *Gastmahl*: „Liebe, die im Geist mir redet / von meiner Herrin sehnsuchtsvoll.“¹ Es ist Dantes Philosophie(lehr)buch, in der Verbannung konzipiert und nach einem Viertel der Ausführung beiseitegelegt, trotz seines Fragment-Charakters aber in 39 Handschriften und mehreren frühen Drucken überliefert. Man hielt es also für wichtig, und es soll auch uns nicht bloß zum Einstieg, sondern für den Hauptteil des Gedankenwegs zur Grundlage der Erörterung dienen, ehe wir uns schließlich in die Göttliche Komödie wagen. Angezeigt ist dies auch darum, weil der Verfasser die Schrift ausdrücklich als Einführung für Nicht-Fachleute entworfen hat, als Werk sozusagen höherer Allgemeinbildungsarbeit²: „O glücklich jene wenigen, die am Tische sitzen, wo man das Brot der Engel ißt, und wir arm sind die daran, die ihre Nahrung mit dem Vieh gemeinsam haben“ (Conv I 1: 70/12). Er selber sitze nicht an diesem Tische, aber von den gefallenen Brocken des Mahls will er für sich und seinesgleichen ein Essen richten, ergänzt durch das Brot des eigenen Kommentars.

1. Himmlische Herrin

Wie das Zitat schon zeigt, soll der Titel *Convivio*/Gastmahl weniger an Platon denken lassen als an das Mahl der Weisheit (Spr 9, 1–5), das der Brotvermehrung (I 13: 99/47), ja an das eucharistische Mahl.

Demgemäß unterscheiden die Darlegungen auch nicht scharf zwischen Philosophie – für die vor allem *der* Philosoph: Aristoteles steht – und Theologie. So wenn Dante etwa die Stern(sphären)-Intelligenzen (II 5), die er übrigens auch mit den Platonischen Ideen gemeint sieht (ebd.: 109/61), durch das Neue Testament bestätigt (Mt 4, 6 und 26, 53) findet, darüber hinaus strukturiert durch die kirchliche Lehre von den Engel-Ordnungen, deren letztes Einteilungsprinzip die Trinitätslehre darstellt (II 6). Oder wenn er sich für die Unsterblichkeit der Seele auf die „Lehre Christi, der Weg, Wahrheit und Licht ist“, beruft, „die mehr Gewißheit in sich birgt als alle Vernunftgründe“ (II 9: 122/77).

Im Schmerz über den Tod Beatrices hat Dante Trost bei Boëthius und Cicero gesucht. Dabei entdeckt er den Eigenwert der Philosophie und nimmt ihr Studium auf (II 13). Wie bei Boëthius wird ihm die Philosophie zur edlen Dame, und zwar höchsten Ranges. „Tochter Gottes“, „Königin des Weltalls“ (ebd.: 129/85) nennt sie Dante in

¹ Conv III. Dante zitiere ich – vor dem Schrägstrich – nach der zweibändigen Inselausgabe: *Opera omnia*, Leipzig 1921, durch bloße Seitenangabe (die römische Bandzahl kann entfallen; denn I enthält *Commedia* und *Canzoniere*, II das Übrige): 141. Hinter dem Schrägstrich das Notat nach einer deutschen Ausgabe (wobei ich den Wortlaut mitunter abwandle); hier: *Das Gastmahl* (C. Sauter), München 1965, 100. – Das Motto aus: O. Mandelstam, *Gespräch über Dante*, Berlin 1984, 39.

² Dies freilich auf recht eigenwillige Weise: indem er eigene Gedichte formal poetologisch wie vor allem inhaltlich-allegorisch erklärt. So nimmt er die „extension-lecture function [das Volkshochschul-Amt] of the medieval poets“ wahr. C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, London u. a. (1936) 1973, 142 (zum Rosenroman).

Aufnahme des alttestamentlichen Lobes der Weisheit (Spr 8, 22–31; Weish 7, 25 f; 9, 4). Fasziniert hat er über ihr alles andere vergessen: „wahrhaftig eine Frau voll Huld (*dolcezza*), geschmückt mit Ehrbarkeit, wunderbar in ihrem Wissen, ruhmgekrönt mit Freiheit“ (II 16: 139/97).

Was aber ist nun genauer mit Philosophie gemeint? Dante erläutert dies in allegorischer Auslegung des ptolemäischen Himmels. Um die ruhende Erde im Mittelpunkt liegen die Schalen der Himmelsphären gemäß den sieben freien Künsten. Im Innenraum das Trivium: der Mond vertritt die Grammatik, der Merkur die Dialektik, der Venushimmel die Rhetorik. Darüber das Quadrivium: Sonne = Arithmetik, Mars = Musik, Jupiter = Geometrie, Saturn = Astronomie. Constantin Sauter merkt dazu an, daß die Vergleiche „selbst Dantes Zeit abgeschmackt finden“ mußte. Wir halten uns darum an Etienne Gilson, der sich die Einzelanalyse spart, weil den Dichter hier „die allgemein anerkannte Ordnung der sieben freien Künste zwang“.³

Nicht so steht es aber „bei den letzten vier Wissenschaften und den drei letzten Himmeln“. Physik, Ethik, Metaphysik und Theologie sind auf das Fixsternfirmament, den Kristall-Himmel und das Empyreum zu verteilen. Dabei können wir in unserer philosophischen Reflexion sowohl das Empyreum beiseite lassen, welches „außerhalb all dieser Himmel“ die „Katholiken“ annehmen (II 4: 107/57), als auch die ihm entsprechende übernatürliche Wissenschaft der Theologie. Die philosophischen Disziplinen nun verteilt Dante so, daß er dem Firmament die Physik (bedeutet durch dessen sichtbaren Pol) und die Metaphysik (gemäß seinem unsichtbaren Pol) zuweist. Den höchsten Rang, den Kristallhimmel, besetzt demnach die Ethik (II 15).

Wiederum soll es nicht auf die näheren gesuchten Analogien ankommen; denn der Kernbefund als solcher gibt genug zu denken. „Die Behauptung, zu der sich Dante hier bekennt, ist für das Mittelalter ganz und gar ungewöhnlich“ (EG 123). Auf Aristoteles kann er sich dafür nicht berufen „und vielleicht noch weniger auf den hl. Thomas von Aquin“ (ebd.). Tatsächlich erinnert Aristoteles daran, daß nach Simonides Gott allein das Ehrenrecht der Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen hat⁴. Zwar bestreitet er selbst eine solche „neidbestimmte“ Exklusivität; aber göttlich und göttlichst nennt auch er diese erste Philosophie, weil Gott am meisten zu eigen und mit den göttlichen Dingen befaßt (983 a 5–11). Der Aquinate bringt es in seinem Kommentar auf den Punkt, indem er schärfer und negativ formuliert: „quod non sit humana ... quae non competit homini ut possessio ...“⁵

Der Mensch besitzt die Metaphysik nicht, sie ist ihm nur geborgt. Eben dies aber bringt, so macht Gilson plausibel, Dante dazu, eine derart himmlische Wissenschaft nicht an die erste Stelle zu setzen. Dabei gilt es einmal zu sehen, daß die Aristotelische Metaphysik etwas anderes darstellt als die christlich bestätigte, vertiefte und erhellte des Thomas; sodann, daß Dante ein konkret Leidender und politisch Handelnder ist: ein tätiger Mensch, nicht Philosoph noch gar Theologe. Eingangs der Nikomachischen Ethik erscheint als die höchste Wissenschaft die politiké: scientia politica oder civilis; sie nämlich ordnet alles andere hin auf das anthrópinon agathón, das Wohl des Menschen als solchen⁶.

³ Dante und die Philosophie, Freiburg 1953, 119 (weilers als EG mit Seitenzahl).

⁴ Met A 2, 982 b 8 f u. 30 f.

⁵ In Met., Taurini (Marietti) 1926, I 3 Nr. 60; 64: „etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuum.“

⁶ NE I 1, 1094 a 27–b 7. Gilson spricht (129, Anm. 12) die Ausführlichkeit des Thomasi-schen Kommentars zur Stelle an. Bzgl. Letztziels und Höchsten Gutes betont der Aquinate die Unterscheidung von absoluter und eingeschränkter Aussageabsicht; leicht erklärlich: „Aristoteles war nicht Doktor der Theologie und mußte nicht die visio beatifica retten.“ Daß er im sechsten Buch mit aller Klarheit doch wieder die Metaphysik an die erste Stelle setzt, übergeht Gilson. Es widerspricht ihm freilich nicht, sondern bestätigt ihn; denn sie erhält diesen Platz als „Wissenschaft von den erhabensten Seinsformen“ (timotiátón = göttlichen). Staatskunst oder sittliche Einsicht wären dann das Höchste, wenn der Mensch das höchstwertige Wesen im Weltall wäre – was schon der Blick auf die Gestirne widerlege (VI 7, 1141 a 20 ff).

Dante kann freilich nicht wie sein griechischer Meister schlicht das Wohl der Stadt als ein (menschliches) Letzt-Ziel auffassen; aber er wehrt sich ebenso gegen die Unterordnung der politischen Angelegenheiten unter religiöse Autoritäten. So steht er hier in eindrucksvoller Weise zwischen seinen Lehrern. Und den heutigen Leser läßt diese Option wohl unvermeidlich an Emmanuel Levinas denken, der in seiner „prophetischen Philosophie“ ebenso der Ethik die Führung zuspricht.

2. Praxiswissenschaft

Doch verdeutlichen wir das Erreichte durch die insistierende Frage nach dem Ort der Theologie sowie dem Aufgabenfeld der Metaphysik im Blick auf sie. Das Empyreum, Ort der höchsten Gottheit selbst und die Heimat der seligen Geister (II 4: 107/58), „gleich wegen seines Friedens der göttlichen Wissenschaft“ (II 15: 138/96). Die Friedenszusage Jesu bei Johannes (14,27) bezieht Dante auf „seine Lehre, die eben in der Wissenschaft besteht, von der ich jetzt spreche. Von ihr sagt auch Salomo: ‚Sechzig sind der Königinnen und achtzig der Freundinnen, und der jungen Mädchen ist keine Zahl, eine aber ist meine Taube und meine Vollkommene‘ [HI 6,7f]“ (ebd.).

Gilson nun stellt diesem Danteschen Bibelzitat jenes gegenüber, mit dem Thomas in der *Summa* den Rang der „sacra doctrina“ und das Verhältnis der Philosophie zu ihr bestimmt: „Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein auf die Höhe der Stadtburg“ (Spr 9, 3).⁷ Der Unterschied ist augenfällig. Dante sagt von der Theologie nicht wie Thomas, daß sie Herrin über die Wissenschaften als ihre Mägde sei; er stellt vielmehr ausdrücklich fest: „Alle Wissenschaften nennt er [Salomo] Königinnen und Nebenweiber und Mägde, diese aber nennt er Taube“ (ebd.). So wahrt er ihren Rang, doch zugleich den der Philosophie. Auch für Dante stellt sie eine Hilfe zum Glauben dar; aber nicht erst durch Entfaltung der „praeambula fidei“: vom Gottesbeweis bis zur geschichtlich-rationalen Sicherung der Existenz Jesu, seines Selbstzeugnisses und seiner Wunder, sondern – auch und gerade denen gegenüber, die „an keine Wunder glauben können“ – einfach durch das Wunder, das sie selbst bedeutet⁸. Dadurch soll unser Sinn für jene Wunder aufgeschlossen werden, auf die sich die christliche Verkündigung beruft (III 7: 166/128)⁹.

„Endlich sage ich von ihr, daß sie seit Ewigkeit im Geiste Gottes als Zeugnis des Glaubens für die bestimmt wurde, die in dieser Zeit leben.“ Im Original: „che da eterno, cioè eternamente, fu ordinata“ (ebd.). In der Tat singt die hiermit erläuterte Kanzone: „da eterno ordinata“ (143)¹⁰. Und das ist gewiß auf Spr 8, 23 zu beziehen (EG 138), wo – nach der Vulgata – die Weisheit von sich sagt: „ab aeterno ordinata sum . . . in frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang, beim Ursprung der Erde“ (später ausdrücklich zitiert: III 14: 186/152).

Auf die Dame Philosophie also wendet der Dichter an, was die Theologen auf die ewige Wahrheit beziehen. So wenig wie das Empyreum „aktiv“ auf die niederen Himmel einwirkt – im Unterschied zu den Wechselbezügen in und zwischen diesen Sphären selber –, sondern einzig faktisch: durch die Liebe, die es ihnen einflößt, so wenig scheint die Theologie sich hier einmischen zu sollen. Nicht sie ist die verehrte Herrin,

⁷ Sth I 1,5 sed contra.

⁸ So, als würde hier fast 700 Jahre früher schon die Rede vom „Miracle of Theism“ auf ihren wahren Begriff gebracht, dem weder die Humesche Ironie (am Ende des Wunder-Abschnitts im *Inquiry*) noch die „nur allzu leicht“ gewonnene psychologische Erklärung *J. L. Mackies* gerecht werden (Das Wunder des Theismus, Stuttgart 1985, 51).

⁹ Es geht also gerade nicht, wie Sauter anmerkt, um jenen fundamentaltheologischen „Dienst des Glaubens“, in dem Philosophie „die Vernünftigkeit und Möglichkeit des Wunders beweisen“ soll; vielmehr ist sie selbst durch ihre Existenz der Erweis für dessen Wirklichkeit.

¹⁰ Sauter übersetzt (101): „wie es von Ewigkeit war angeordnet“. *H. Federmann* wahrt immerhin das Femininum: „... ward jene auserwählt in Ewigkeit“. Dante, Die Gedichte, Köln 1966, 133.

die das Leben verwandelt (II: 100/49), sondern die Philosophie. Als „primum mobile“ wirkt die Ethik, und ihr nachgeordnet erscheint die Metaphysik.

Inwiefern? Auch hier finde ich, hat Gilson eine klare Antwort gegeben. Von Aristoteles weiß Dante, daß die Metaphysik zu begrenzt ist, um die erhabensten Gegenstände ihrer Untersuchung voll zu erfassen; obendrein zeigt sich, daß die Theologie sie besser erschließt¹¹. „Demnach befindet er sich ungefähr in der Lage eines Aristoteles, dem die christliche Offenbarung bekannt wäre und der aufgrund der Kenntnis jetzt feststellen würde, wie weit er berechtigt gewesen ist, die der Metaphysik innewohnenden Grenzen festzulegen, die ihr durch den sinnlichen Ursprung unserer Erkenntnis gesteckt sind“ (EG 151).

Und hinter der Wissenschaftsfrage steht natürlich der Rangstreit von Lebensgestalten: *vita activa* und *contemplativa*. Die Lehre des Philosophen (NE X 7 1177 a 12–18) wird durch Jesus selbst im Lukasevangelium bestätigt: Maria hat den besten Teil erwählt¹². Doch zugänglicher für uns sind die praktischen Tugenden. (B. Pascal rät für den Weg zum Glauben an, „Weihwasser zu benutzen . . .“; M. Blondel spricht davon, daß wo der Wille uns nicht gehorcht, wir doch schon Herren unseres Tuns sind und uns insofern vorbereiten können¹³.) Die Beschauung macht den Menschen fast zu einem Engel, ja göttlich (III 7: 164/126); unsere „ureigensten Früchte“ (*propiissimi*) demgegenüber sind die moralischen Tugenden (IV 17: 249/224).

3. Menschliche Lebensform

Ein Blick auf die Engel erhellt das Verhältnis noch einmal. Die reinen Geister können in ihrer Ganzheitlichkeit nicht – wie wir Menschen – zwei verschiedene Seligkeiten besitzen. So muß es außer jenen himmlischen Stern- und Weltenregenten, die wir aus den sichtbaren Bewegungen erschließen, noch (unbemerkbare) beschauliche Geister geben (II 5: 110/62). Die beschaulichen sind höheren Ranges, und ihr Leben, weil Gott ähnlicher, ist Ihm auch lieber (bei seiner Freigebigkeit muß man ihre Zahl sogar als höher denken denn die der Bewegter). Doch sie regieren nicht. Der Mensch aber hat hier zu handeln und findet darin auch das ihm gemäße Glück: das höchste Gut des Paradieses ist uns hier nicht erreichbar. Vorkosten jedoch können wir es beim Blick in die Augen der edlen Dame (= die Beweise der Philosophie) und in ihrem Lächeln (= ihren „Überredungen – *persuasioni*“, III 15: 188/155)¹⁴. Die Freude solchen An-blicks übersteigt die Vernunft. Das Gesehene blendet den Geist. Aber gerade diese unsere Weise des Zugangs zur Wahrheit (also im Überwältigt- und Geblendetsein) ist unser Glück. Das macht der Italiener (in „mittelmeerischem Denken“, hieß das bei A. Camus) unzweifelhaft deutlich – gegen ein nördlich-„faustisches“ Philosophieverständnis.

Strebte der Mensch nämlich wirklich, nicht bloß irrtümlich, nach dem Wissen der Engel, das seine Naturmöglichkeiten übersteigt, dann wäre er ein Monstrum: zugleich „würde die Vollkommenheit und Unvollkommenheit angestrebt“, wörtlich „im Streben nach seiner Vollkommenheit würde er nach seiner Unvollkommenheit streben“ (189/156); denn das Streben ginge dann statt auf ein (in diesem Falle ja unmögliches) Objekt nur auf sich selber: „es wäre das Verlangen da, immer Sehnsucht zu haben und niemals sie gestillt zu sehen“.¹⁵

¹¹ III 4: 154/114f. Siehe oben die Skizze zur Unsterblichkeit.

¹² Lk 10, 38ff (IV 17: 250/226f). So nach der Vulgata; im Griechischen heißt es: den guten Teil.

¹³ *Pensées*, fr 233 (*Brusconvic*)/418 (*Lafuma*); *L'Action* (1893), Paris 1950, 166 u. 189 / Freiburg 1965, 192 u. 215.

¹⁴ Als „*videntem videre*“ bestimmt Augustinus die ewige Seligkeit (Sermo LXIX II 3, MPL 38, 441), doch er beschreibt damit die Gestalt jedes Glücks, nicht bloß der Einsicht, insofern Begegnung besagt, daß ein Gegenüber uns angeht, anspricht, betrifft.

¹⁵ Die heute nicht bloß unter Philosophen geradezu konfessorisch, als Schibboleth, vor(an)getragene Duplik *G. E. Lessings*: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren [!], verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel

Dante beschreibt diese Heillosigkeit an der Unersättlichkeit des Geizhalses (avaro; richtiger wäre wohl: des Gierigen [avido]). Davon unterscheidet er die Selbsttranszendenz der Wahrheitsuche von Einsicht zu Einsicht (IV 13: 235f/208 f), weil jede erreichte Einsicht ein wirkliches Zielglück in sich bedeutet. Und darum kann der Mensch sich nicht bloß notgedrungen, sondern durchaus glücklich bei dem bescheiden, was ihm zukommt, nach dem Pauluswort (237/210; Röm 12, 3): „Trachtet, nicht mehr zu wissen, als zu wissen sich geziemt, alles zu wissen mit Maß.“

Das aber ist wohl nur darum möglich, weil hier Erkennen, Einsehen und Wissen anders gedacht werden als in der Neuzeit. Nimmt man nämlich Wissen als Macht und Erkenntnisstreben als Bemächtigungswillen, dann gerät man unweigerlich in das Dilemma, entweder an eine Grenze der eigenen Macht wie an eine Mauer zu stoßen – was nicht bloß dem Herrschaftswillen unerträglich, sondern obendrein und stärker noch dem angstbestimmten Selbsterhaltungstriebe unerträglich sein muß – oder wirklich alles Fremde „anzueignen“ – womit jedes Gegenüber viele: „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr“.¹⁶ Hier aber gewinnt sich Wissen aus dem Gegenüber: aus Blick und Lächeln. Nicht Interesse oder Desinteresse bestimmen das Maß, sondern das begegnende Antlitz; Wissen verdankt sich, der Wissende weiß dankbar, und er weiß Dank.

Was uns am Wunder der Philosophie beglückt, ist ihre Schönheit. Ihre Schönheit aber erblickt Dante in der Sittlichkeit (moralità – III 15: 190/157). Das Schön-sein der Weisheit, des Körpers der Philosophie, stammt (wie die Leibesschönheit aus den Gliedern) aus „der Ordnung der moralischen Tugenden“. Nachvollziehbar wird dies allegorische Spiel, wenn man Philosophie nicht als Fach, gar als in Druckwerken objektivierten Geist, versteht, da dann die Sittlichkeit (des Menschen) nicht ihre Eigenschaft sein könnte, sondern nur ihr Objekt oder bestenfalls ihre Wirkung und Frucht. Zwar wäre bereits eine gewissenhafte Ethik schön (wie andererseits egozentrische Glücksprogramme abscheulich); doch Dante spricht nicht vom Zauber einer verheißungsvollen Theorie. Man hat die Philosophie hier vielmehr als Vollzug, als Philosophieren und philosophische Lebensform zu verstehen.

„Zu ihrer Erreichung ist eine Abkehr von denjenigen Weisen des Lebens und des Selbstverständnisses erforderlich, [darin] die Menschen ‚zunächst und zumeist‘ leben. In diesem Sinne hat Platon von einer ‚Umwendung der ganzen Seele‘ gesprochen. Wort und Sache erinnern an die aus den Religionen bekannte Aufforderung zur ‚Umkehr‘“, schreibt Richard Schaeffler¹⁷.

Das erwogene Zugleich von Unterwegs-Sein und Zielankunft läßt sich nunmehr ganz nüchtern, ohne Paradoxe, fassen: Auf dem Weg zur immer tieferen Erkenntnis der Wahrheit, der „veritas quae cognoscitur“, weiß sich der Mensch stets schon im „Licht“ der diesen Gang ermöglichten Wahrheit, der „veritas qua cognoscitur“. Darum weiß sich der Philosophierende auch zu einer Doppelbewegung ermächtigt: zu wacher Selbstkritik, aus der „veritas iudicans de homine“, wie zu kritischem Blick auf die Welt dank der „veritas qua homo iudicat“ (Schaeffler 1168).

Näherhin ist diese Lebensform nun bei Dante – „im Gegensatz zu den Bettelorden und zur aufstrebenden Mystik – [die] einer ethisch-politischen Existenz in der Welt“: Christlichkeit eines Laien. Hans Urs von Balthasar stellt hierbei drei Dimensionen einer folgenschweren Orientierung heraus: die Besinnung auf die eigene Persönlichkeit, das eigene Schicksal, den eigenen Eros¹⁸.

Alldie ruht nicht mehr auf altem Erbe und feinen Sitten (wie Friedrich II. erklärte –

ihm mit Demut in seine Linke . . .“ (Ges. Werke [Rilla] Berlin – Weimar²1968, 8, 27), wäre ja nicht erst psychoanalytisch, sondern schon logisch darauf zu befragen, inwiefern es hier wirklich um Wahrheit zu tun sei – die zudem nicht „gehabt“, sondern „angenommen“ sein will, ja ihrerseits in Dienst nimmt. Tatsächlich erfaßt nur, wer erfaßt wird, und begreift nur, wer ergriffen wird; nicht er hat die Wahl.

¹⁶ C. S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82.

¹⁷ Philosophie, in: SM III 1164–1194, A. Die Philosophie als Lebensform (1164–1169), 1166.

¹⁸ H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit II. Fächer der Stile, Einsiedeln 1962 (= B), 379 (EG 98: laienhaft auch gegenüber den Fachwissenschaftlern).

IV 3: 203/171 f); er meint vielmehr „bei jedem Dinge die Vollkommenheit der eigenen Natur“ (IV 16: 247/221). Er zeigt sich in der Tugend (248/223); und derer bedarf es eigens unter Schicksalsschlägen. Hier sieht Dante sich besonders in der Nähe des Boëthius (I 3: 75/20 f; 2: 74/18). Zugleich aber verdankt die Tugend sich diesen, weil erst durch eine solche Kur der Mensch von seinen irdischen Erwartungen und Zielsetzungen befreit wird: „von all diesem ledig“.¹⁹

4. Beatrice

Zuhöchst aber zeigt die neue Philosophie sich im Bekenntnis zum eigenen Eros. Die Philosophie hat den Dichter über den Tod der Geliebten getröstet; sie hat ihn Beatrice zeitweise sogar vergessen lassen. Aber dann führt sie ihn wieder zu ihr. Schon bei der Niederschrift des *Gastmahls* ist sie Dante ständig gegenwärtig.

An der Unsterblichkeit der Seele, die die mitleidvolle edle Dame ihm beweist, ist Dante gerade Beatrices wegen und wegen der Hoffnung auf ein Wiedersehen mit ihr gelegen (Conv. II 9: 122/77). Und wenn er – in eben dem 9. Kapitel des zweiten Traktats – erklärt, von Beatrice in diesem Buch nicht weiter sprechen zu wollen (120/75), dann gibt Gilson dies mit Recht durch den deutschen Ausdruck „sich der Erwähnung enthalten“ wieder: „man enthält sich nur der Erwähnung dessen, an was man denkt und von dem man sogar gerne spräche“.²⁰

Sie ist es, die auf ihn wartet; ihr will er durch seine philosophische Umkehr gefal- len²¹; im Gespräch mit ihr gelangt – und übersteigt sich – sein Philosophieren ins Ziel. Sie (wie einbekannt die *donna gentile* – Conv II 13: 129/84) für eine Gestalt der Einbildungskraft, für symbolisch oder gar nur allegorisch, zu halten: „wirklich, nur verstaubte Gelehrte können auf etwas so Abstruses verfallen! ... Warum sollte denn ein christlicher Mann nicht eine Frau in alle Ewigkeit lieben und sich von dieser Frau in den Vollsinn dessen einführen lassen, was ‚Ewigkeit‘ in Wahrheit heißt? Und warum sollte es verwunderlich sein – ist es nicht viel eher so zu erwarten? – daß eine solche Liebe die ganze Theologie und Himmel, Fegefeuer und Hölle zu ihrer Vollendung beansprucht?“²² Darin zeigt sich nun auch der eigentliche Grund für die Vorordnung der Ethik über die Metaphysik; denn der Eros kann nicht wirklich von „Seinsprinzipien“ belebt werden, sondern nur von einem lebenden Wesen, vom Antlitz und Blick-Pfeil einer Person.

Eine vielleicht überraschende Bestätigung in unserem Jahrhundert bietet hierfür Walter Benjamin. Ihm zufolge kommt unserer Liebe die Einmaligkeit und Unersetzlichkeit des Anderen erst durch dessen Tod voll zum Bewußtsein. Die „Unmöglichkeit, den Geliebten durch einen Anderen zu ersetzen“ wird mir jetzt „in nie dagewesener Deutlichkeit demonstriert“²³: Offenbarung im Entzug.

„Nicht minder paradoxe Züge gewinnt dadurch die Liebe, die aus dem Tod hervor-

¹⁹ Divina Commedia: Par XI 10. Sie wird nach den drei Teilen Inf, Pg und Par mit röm. Gesang- und arab. Zeilenzahl zitiert (statt mit Seitenzahlen, so entfällt hier auch die Angabe nach Schrägstrich einer der herangezogenen deutschen Ausgaben).

²⁰ EG 116; das gilt unabhängig von seinem Einbezug des „per preponimento“ (bei ihm „proponimento“).

²¹ Und wie, wenn man in der geheimnisvollen Matelda des irdischen Paradieses (Pg XXVIII 37 f) die verklärte Philosophie sehen dürfte? (Nicht alternativ selbstverständlich, sondern als weitere Facette im Reichtum des vierfachen Schriftsinns [Epist. X7: 485] – vgl. H. Gmelins Kommentar, Stuttgart ²1966–1970, II 439–442).

²² B 388; vgl. EG 330–337: Von Dichtern und ihren Musen. – Vielleicht jedoch ist dies nicht ganz so fraglos christlich als vielmehr katholisch: „ein anmutiger und rein persönlicher Gedanke, den aber doch nur ein katholischer Dichter, kein Milton und kein Klopstock hätte fassen können.“ K. Vossler, Südliche Romania, Leipzig 1950, 83 (Dante als religiöser Dichter).

²³ G. Neuhaus, Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust?, Düsseldorf 1982, 331. Ich beziehe mich auf diese Arbeit, weil sie aus verstreuten Texten zusammenführt, was bei Benjamin selber nicht so auf den Begriff gebracht erscheint.

geht: Das Bewußtsein dessen, was ich am Anderen in seiner Einmaligkeit habe, kann ich endgültig erst dort aussprechen, wo ich ihn physisch nicht mehr habe“ (343). „Sein physischer Untergang wird für mich zum visionären Aufscheinen seiner Bedeutung“ (331).

Darum ist für W. Benjamin Liebe wesentlich Trauer, als „Akt der Entsprechung gegenüber dem Anspruch, zu dem mir der Andere gerade im Tod wird“ (313). Aus diesem Grund darf man im Trauern auch nicht (nur) Trotz und Empörung erblicken, sondern nach seiner Wahrheit ist es die gemäße Weise von Treue und Vergegenwärtigung der unwiederbringlichen Einmaligkeit des Geliebten²⁴.

Als solche nun kann Benjamin es – im Hinblick auf den Erzählenden – „als eine Vermittlungsgestalt von Hoffnung verstehen“ (314): „Damit tritt denn der innerste Grund für die ‚Haltung des Erzählers‘ zutage. Er allein ist's, der im Gefühle der Hoffnung den Sinn des Geschehens erfüllen kann“.²⁵ Freilich bleibt eine solche Hoffnung ohne Gott und Christus (vgl. Eph 2, 12) unweigerlich imaginär. Bezeichnenderweise wählt Benjamin (ebd.) ein Beispiel aus dem Inferno, um die gemeinte Erzählung zu veranschaulichen: „... ganz so wie Dante die Hoffnungslosigkeit der Liebenden in sich selber aufnimmt, wenn er nach den Worten der Francesca da Rimini fällt ‚als fiele eine Leiche‘.“ Das „Haus der äußersten Hoffnung“ ist allein der „Schein der Versöhnung“.

Wenn er darum verfügt, der Unsterblichkeitsglaube dürfe sich niemals am eigenen Dasein entzünden, und die Wahlverwandschaften-Schrift mit dem vielzitierten Sätzen schließt (201): „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben“, dann sei dem hier – gegen so manche beeindruckte Zustimmung theologischerseits – ebenso entschieden widersprochen wie zuvor Lessings neurotisierendem Votum für ewigen Irrtum²⁶. Und widersprochen wird hier mit Dante.

Es wäre unrecht, ihn auf das mythisch-platonische Frühstadium, den Symbolismus des *dolce stil nuovo* zurückzuinterpretieren (B 397 f). Ebenso sind die zum Teil recht bemühten und mühsamen Allegorien im *Convivio* nicht einmal dort, in diesem Werk-Fragment selbst, das letzte Wort. „Man muß die Schilderung der erotisch-anagogischen Schönheit der Philosophie, die Übertragung auf sie aller Preisungen der Minnelieder ernst nehmen“ (B 400 f). Und will man das tun, dann hat man als deren Möglichkeitsbedingungen die „*viva Beatrice beata*“, das – nicht bloß erdachte – Leben der gestorbenen Geliebten (Conv II 9: 120/75) anzuerkennen.

²⁴ Vgl. die Schilderung bei C. S. Lewis, der eben um dieser Vergegenwärtigung willen gegen Wut und Hader ankämpft, die ihn zu überwältigen drohen. Über die Trauer, Zürich 1982, etwa 17 f, 43 f, 53, 60 f (das letzte Wort der Aufzeichnungen ist übrigens ein Dante-Zitat: Par XXXI 93).

²⁵ W. Benjamin, Goethes Wahlverwandschaften, in: Ges. Schriften, Frankfurt/M. 1972 (Werkausgabe 1980), I 123–201, 200.

²⁶ Denn „der Satz des Platon, widersinnig sei es, den Schein des Guten zu wollen, erleidet seine einzige Ausnahme“ (200) hier keineswegs. Das wahre Versprechen der Kunst verkäme tatsächlich zur Lüge, würde es nicht von anderswo eingelöst (dazu J. Splett, Liebe zum Wort, Frankfurt/M. 1985, Kap. 8, bes. 178–182). – Damit wäre, spätestens jetzt, auch die Grundthese zu diskutieren, erst am/im Tode werde man der Einmaligkeit des Anderen bewußt. Steht nicht die Rede von „Unersetzlichkeit“ ihrerseits noch im Horizont von Bedürfnis und vopersonaler Funktion? Die Todeserfahrung scheidet und läutert; doch nicht sie ersieht, was sich allein dem Ineinanderblick der Liebe schenkt. Auch das veranschaulicht im übrigen der Umgang mit Werken der Kunst: „Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann“ (L. Wittgenstein, Philos. Untersuchungen § 531). Sollte letzteres Verständnis sich erst nach dem Verlust des Gedichts (z. B. durch Gedächtnisstörung) und dank dem Ungenügen von Paraphrasen („Rekonstruktionen“) einstellen?

5. Hoffnungs-Weisheit

Nur so führt die Dame Philosophie (anagogisch) hinaus. Ihre Form bzw. ihre „Seele“ ist die Liebe, wie ihr „Materialobjekt“, ihr „Gegenstand“, die Weisheit (Conv. III 13: 184/150; 14: 185/151). Und wie die Weisheit ewig ist (Spr 8, 23), weil von Gottes ewiger Liebe geliebt (186/152), so wird auch die Liebe des Menschen zu ihr von Gott gewirkt und von ihm ihm selber ähnlich gemacht.

Die Liebe nun verbindet mit ihrem „Objekt“, sie bringt eine neue umfassende (Wir-)Wirklichkeit hervor. So steht in theoretischem Betracht der Gegenstand einer Wissenschaft dieser nie bloß gegenüber, sondern er gehört wesentlich zu ihr selbst. Demgemäß heißt es ohne weitere Reflexion zu Beginn des 15. Kapitels, nach der Liebe (als ihrer Form) werde nun mit der Weisheit der „andere Bestandteil – l'altra parte“ der Philosophie gepriesen (188/154, ihr „Leib“, wie es oben schon hieß). So wird das Lob der Weisheit zu dem der Philosophie bzw. das der Philosophie zu dem der Weisheit. (Tatsächlich gilt ja, daß die Liebe zur Weisheit als solche ihrerseits schon [ein Zeichen von] Weisheit bedeutet.)

Die Weisheit aber kommt dem Menschen von Gott zu. So heißt es schließlich von der Herrscherin Weisheit/Philosophie: „Öffnet eure Augen und betrachtet, daß sie euch liebte, ehe ihr wart ... und daß sie nach eurer Erschaffung, um euch recht zu machen (dirizzare), in eurer Gestalt zu euch kam“ (191/158). Und hinter der menschgewordenen Weisheit Gottes zeichnet sich die innergöttliche Wirklichkeit ab. Dante verlebendigt die Aristotelische Bestimmung der „noësis noëseos“ (Met XII 9 1974 b 34), indem er von Gott sagt, „daß er nichts so Edles sehen kann, wie wenn er dorthin schaut, wo die Philosophie ist,“ findet doch „ein liebevoller Umgang mit der Weisheit (amoroso uso di sapienzia) ... hauptsächlich in Gott statt; denn in ihm ist höchste Weisheit, höchste Liebe und höchste Tätigkeit.“ So gehört auch die göttliche Philosophie von Wesen zu ihm, „gleichsam in ewiger Ehe“ (III 12: 181 f/146 f).

Vor diesem schon im *Gastmahl* aufgerollten Hintergrund ist nun Beatrice in der Göttlichen Komödie zu sehen (die wiederum ihrerseits so die Dame Philosophie mit neuen Augen und lebendiger erkennen läßt). „Wenn im Gastmahl die Augen und das Lächeln der Philosophie blitzten und emporführten, so ist die ganze Komödie von den Augen und dem Lächeln, ja Lachen, riso, Beatrices erfüllt: der Gedanke daran genügt, ihn bis zu ihr zu führen, ihr Anblick führt zur Anschauung Gottes“ (B 405). Und doch geht es nicht bloß um eine Vollendung und Steigerung der Natur. Die im irdischen Paradies erreichte Autonomie des Menschen – mit Krone und Mitra bekleidet: sein eigener König und Papst (Pg XXVII 142) – zerbricht in der großen Beichtszene, die v. Balthasar „zum Befremdlichsten und doch Sprechendsten der ganzen Komödie“ zählt (416).

Daß auch sonst Dante „alles [versucht], was im Rahmen des vorgegebenen Weltbildes möglich war, um das Neuplatonische ins Christliche aufgehen zu lassen“, belegt v. Balthasar (430) durch die Stellen, da der Himmel und die Himmlischen am Geschick der Irdischen betroffenen Anteil nehmen; besonders durch die Tränen Beatrices (Inf II 116; Pg XXVII 137, XXX 139–141).

Hierher gehört auch Dantes Doppelabwehr „gegen die Logik seines Inferno, die ihm von der Theologie aufgenötigt schien“ (B 449). Er müht sich erstens um eine ästhetisch-geistige Auflockerung: durch die grandiosen Landschaften und die gewaltigen Wertunterschiede in diesem Reich²⁷ – bis dazuhin, daß Vergil ihn „zwar als mündigen Zögling entläßt, aber ohne wirklich Abschied von ihm zu nehmen“ (B454).

Was hat das zu bedeuten? Die Frage bleibt offen – und ist grundsätzlich nicht zu entscheiden. Darum ein zweiter Weg: die Betonung der pastoral-prophetischen Aufgabe der großen Vision. „Es ist nicht so, als ob Dante seinen persönlichen Neigungen nachgegangen wäre, als ob er in der Hölle seinem Haß, im Himmel seiner Liebe und Seh-

²⁷ So ist beispielsweise Farinata (Inf X 22 ff) „mitten in der Hölle größer, mächtiger und edler als je, denn nie in seinem irdischen Leben hatte er solche Gelegenheit, die Kraft seines Herzens zu erweisen.“ E. Auerbach, *Mimesis*, Bern – München³1964, 184.

sucht Gestalt und Auspuff [-druck?] verliehen hätte. Er ist beauftragt, auf die zeitlichen Dinge das ewige Licht zu werfen, das menschliche Geschick auf die Waage der Ewigkeit zu legen, das irdisch Unverständliche, weil Lückenhafte und Verschwommene in die volle, klare Gestalt zu heben . . .“ (B 456).²⁸

Gleichwohl – hat der Theologe anzumerken – kommt die Erlösung durch Christus zu kurz. Die Höllenfahrt findet auf den Spuren Vergils statt, nicht auf denen Jesu Christi. (Wobei der Gottes-Sohn zudem nicht als Triumphator gedacht werden dürfte, wie aus vielen Darstellungen geläufig, sondern – im Ernst des Karsamstags-Mysteriums – als Toter²⁹). Und Christus fehlt nicht bloß im Inferno; auch das Purgatorio betont „viel stärker die ethische Sanierung (kathorhōsis) des Menschen als die Nachfolge Christi und die unerbitliche Konfrontation mit seinem Kreuz“ (B 459). Und erst recht fehlt im Paradies „die Realität Christi als des All-Mittlers fast völlig“ (ebd.). Statt christologisch und trinitarisch ist das Gottesbild der *Commedia* „das eines christlich ungeheuer intensivierten Eros“ (ebd.).

6. Eros?

Diese theologische Kritik trifft sich nun nicht von ungefähr mit jener Rückfrage, die Dantes Sicht der „edlen Dame“ auch hierorts hervorruft, von philosophischer Seite. Der Eros ist das letzte Wort des Dichters. Darum auch das „Ewig-Weibliche“ – im Spiegel-Spiel von Beatrice, Philosophie und Maria. Das Ethische hieß die Schönheit der Philosophie, und die wird nicht bloß „sichtbar“, sie „gefällt uns“ sinnlich: sensiblen (Conv III 15: 190/157). Dieser Sinnlichkeit entsprechen „Leib und Leiblichkeit in der *Commedia*“. Und mit ihr verbindet sich, wovon Romano Guardini, der dem nachgeht, offenbar noch tiefer umgetrieben wurde³⁰, die „Frage nach dem Sinn des Endlichen“ überhaupt – „nicht trotz Gottes, eben noch geduldet neben Ihm, sondern vor Ihm, in Seinem Lichte“ (Landschaft 80f). Guardini verweist hierfür auf das Menschengesicht im zweiten der drei göttlichen Kreise (Par XXXIII 130 ff); auf die „holde Zufälligkeit des Menschenangesichtes“, die „unbegreifliche Tatsächlichkeit der menschlichen Gestalt“ in der unendlichen Notwendigkeit und allmächtigen Wirklichkeit Gottes³¹.

Doch Christus (die Kritik v. Balthasars für jetzt zurückgestellt) ist nicht Beatrice. Was also sagt das Antlitz über das Irdische außerhalb seiner? Wäre allein mit dieser Vision schon wirklich die Frage beantwortet, von der die Überlegungen Guardinis ausging (79): „Wie kann Gott alles in allem sein, und Beatrice sie selbst bleiben?“

Mir drängt sich hier die Parallele zu Karl Rahners vielbeachteten Lösungsversuch auf, Gottes- und Nächstenliebe als transzendentale Grundvollzug und dessen Kategorialgestalt zusammenzudenken³². Er benennt Jesus Christus als den eigentlichen Punkt des In-Eins-Falls von transzendentalem und kategorialtem Gottesbezug (296) – und hat sich entgegenhalten lassen müssen, hier scheine der Gottmensch noch eher als

²⁸ „Hier verschwindet alles Einzelne und Besondere menschlicher Interessen und Zwecke vor der absoluten Größe des Endzweckes und Ziels aller Dinge, zugleich aber steht das sonst Vergänglichste und Flüchtigste der lebendigen Welt, objektiv in seinem Innersten ergründet, in seinem Werth und Unwerth durch den höchsten Begriff, durch Gott gerichtet, vollständig episch da.“ G. W. F. Hegel, SW (Glockner) XIV 409.

²⁹ Vgl. H. U. v. Balthasar, Mysterium Paschale, in: MySal III/2, 133–326; bes. 227–255: Der Gang zu den Toten, womit Benjamins Dante-Zitat (nach George – V 142) eine ungeahnte Bestätigung – und zugleich Überwindung (also seine „Aufhebung“) erführe.

³⁰ Landschaft der Ewigkeit, München 1958, 99–123 (vgl. den ersten der Theologischen Briefe an einen Freund, Paderborn 1976).

³¹ Die Ordnung des Seins und der Bewegung, in: Landschaft . . . 51–83, 81. Ähnlich nochmals 174f (Das Phänomen des Lichtes in der Göttlichen Komödie).

³² Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI 277–298.

Gott dem Mitmenschen Konkurrenz zu machen (B. v. Heijden)³³. Demgegenüber wäre es nötig, das Sein als Mit-Sein zu denken und Schöpfung als den Hervor- und Hineinruf – aus reiner Freigebigkeit – von „Mitliebenden“ in das göttliche Spiel³⁴.

Theologisch bedacht, wäre Christus dann nicht bloß Antlitz im Kreise – oder eher aus ihm heraus? – (gar als Konstruktionsaufgabe für den Geometer – XXXIII 133), sondern erstens und grundsätzlich so im Zueinander und Ineinanderblick der innergöttlichen *sacra conversazione* (Verse 124–126), daß daran niemand rein durch Anschauen (in „looking at“), vielmehr allein durch Einbezug „teilnehmen“ könnte. Zweitens wäre er, durch eben diesen Einbezug, als „Erstgeborener unter vielen Geschwistern“ (Röm 8, 29), nach v. Balthasars Hinweis, in den drei Reichen wirklich anwesend und mit-da. So aber wären dann auch diese anderen nicht bloß Weg-Stationen oder bestenfalls zurückzulassende Begleiter, sondern ihrerseits Ziel: als sie selber gemeint.

Damit aber hätten wir schließlich auch die Philosophie nicht mehr bloß als Sehnsucht zu denken, sondern als „Antwort“. Dante hätte nicht auf irgendeine Weise durch sie hindurch bzw. über sie hinaus, sondern *mit* ihr zu Gott wie zu den anderen zu gehen³⁵. Einen Ansatz hierzu könnte man wohl darin finden, daß für Dante – wie Gerechtigkeit die krönende Haltung des Menschen (Conv I 12: 96/44) – der Verrat das absolut Schlimmste ist: als Nein zu unverstellter Kommunikation. Dies „Endgültig-Böse“ muß dann freilich radikaler gedacht werden denn bloß als „der Nullpunkt gleichsam des Guten“ (Guardini 69). Denn das Nein zur Liebe ist etwas anderes (sei's mehr, sei's weniger) als deren Fehlen – wenn sie etwas anderes ist als bloß formal-neutrales Streben (wie sie – augustinisch – Vergil kopiert: Pg XVII 91 ff).

7. Wahrnehmung und Mit-Sein

Doch soll es hier nicht um das unausdenkliche und auch (nach dem Rat der Meister) besser nicht zu fixierende Nein zu tun sein als vielmehr um ein rechtes Verständnis des Ja. „Die Liebe, die die Sonne treibt und alle Sterne“, ist nach Dante oder vielmehr Avicenna die Sehnsucht des äußersten Himmels, der sich dermaßen rasend umschwingt, um mit jedem seiner Punkte möglichst viel des Himmelfeuers zu berühren (Conv II 4: 107/58).

Wie wäre es statt dessen mit der Entdeckung jener Langsamkeit, die dem „ubi amor ibi oculus“³⁶ viel mehr entspräche: jener Achtsamkeit, die wahr-nimmt (was dem Wort-sinn nach bedeutet: in Hut und Gewähr wie Gewahrsam)? Wie wenn Dante dies von seiner edlen Dame sich gesagt sein lassen sollte? In einem Eros-Denken von Platon bis Hölderlin scheint das kaum möglich. Langsamkeit, vom Vater der Götter sorglich zur Lebensverlängerung erzwungen, gibt es hier einzig als Hemmung³⁷. Und wäre sie dann

³³ Siehe J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*, Frankfurt/M. 1986 Kap. 14: Ja zu Gott und Ja zum Menschen, bes. 313 f.

³⁴ J. Splett, *Leben als Mit-Sein*, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit, bes. die Scotus-Zitate (im Rückgriff auf Richard von St. Victor) 122 f.

³⁵ Es gibt zu denken, daß etwa K. Leonhard in seiner Rowohlt-Monographie (Reinbek 1970) den sich entschränken Eros bei Dante sogar in Rilkes Liebeslehre wiederfinden will (157, Anm. 61), wogegen kaum bloß Guardini protestieren würde. Nicht Dante anzulasten ist indes, daß hier (im Zeitalter des Narzißmus) sogar die Schöpfungsverse aus dem 29. Paradieses-Gesang (13–18) „als Spiegelprojektion der Selbstliebe Gottes zum Zweck der Selbsterkenntnis“ erscheinen (104 f u. 156, Anm. 59).

³⁶ Thomas v. A., In Sent III 35, 1,2,1; nach Richard v. St. Victor, Benjamin Minor 13. „Bei Dante sind Philosophie und Poesie ständig in Bewegung, immer auf den Beinen. Selbst das Innehalten ist nichts anderes als eine Form angesammelter Bewegung: die Plattform für ein Gespräch wird durch alpine Anstrengungen geschaffen ...“ Mandelstam (Anm. 1) 11.

³⁷ „Ein Gott will aber sparen den Söhnen / Das eilende Leben und lächelt, / Wenn unenthaltsam, aber gehemmt / Von heiligen Alpen, ihm / In der Tiefe, wie jener [der Rhein], türmen die Ströme.“ F. Hölderlin, *Sämtl. Werke* (Beissner), Stuttgart (Kl. Ausg.) 1953, II 151 (Der Rhein).

noch Hemmung des Aufstiegs – statt in Wahrheit vielmehr Hemmung auf dem Weg hinab? Hegel jedenfalls bedenkt die Selbstaufhebung ins Unendliche doch wohl mit Recht als ein zu(m) Grunde gehen.³⁸

So bleibt es bei dem Paradox oder vielmehr Dilemma Arno Placks: „In dem, was wir wiederholen müssen, wiederholen dürfen, haben wir gleichsam die Flügel ausgespannt, damit wir nicht unversehens fallen. Wohl wissend, daß wir uns nicht immer oben, im Dasein halten können, ziehn wir unsere Kreise im Gleitflug. Es gibt keine Gelassenheit vor dem Ende, wo nicht der Alltag in seinen Wiederholungen gelassen ertragen wird. In aller Ungeduld jagt der Tod.“³⁹

Statt Hoffnung kommt hier Verzweiflung auf ihren Begriff. Und statt eines gelebten Mit in repetierender Meditation ist Wiederholung hier nur die Lange-Weile als Alternative zum Tod. Demgegenüber die „wiedergefundene“ oder „vollzählige“ (Rilke) Zeit im „stehenden Jetzt“ fraglosen In-einander-Blicks. Das Gegenüber „mobilisiert“ den Schauenden hier nicht so sehr, als daß es ihm Halt und Einhalt (ge) bietet.

„Da amantem et sentit quod dico“⁴⁰. Also weiß das alles selbstverständlich auch Dante – läßt die Liebe uns doch „ihren Frieden spüren“ (Conv III Canz.: 142/100). Halt und Bewegung werden eins im Reigen – im Hin- und Wieder der himmlischen Rose wie im Sphärenkreislauf (unabhängig von und vorgängig zu der ihm überkommenen Eros-Erklärung). Triebe nämlich in beidem tatsächlich die Sehnsucht, dann müßten sie entweder im Ziel zum Stillstand kommen oder in ihnen wirkte jener heillose Widersinn ewigen Strebens, welchen Dante schon im *Gastmahl* überzeugt und überzeugend abgewiesen hat.

Demgemäß also ist auch die Philosophie nicht mehr als Eros zu deuten. Sie kann nicht wesentlich ein Fragen sein, das sich entweder in die gefundenen Antworten aufhöbe⁴¹ oder aus Sorge vor solchem Ende immer spitzfindiger werden müßte. Als die Wahrheit ihres Fragens stellt sich vielmehr (jenseits ihrer Unwahrheiten) jenes stauende Warum heraus, in dem das Denken Dank wissen möchte. So doch Heidegger selbst: „Der Edelmut wäre das Wesen des Denkens und damit des Dankens. / Jenes Dankens, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf.“⁴² Immerhin wird die Weisheits-Liebe bei Dante nicht *bloß* als Sehnsucht beschrieben, sondern auch als Umgang (uso): ehelich.

Die Schlußzeile des großen Werks versammelt erstlich „noch einmal die drei Leitworte des *Paradiso* Amore – Sole – Stelle“⁴³. Doch dann spielt sie wohl auch noch einmal (überbietend) auf jene Schrift an, die am Anfang dieses unseres Denkweges stand: auf das Zeugnis des Boëthius „vom Trost der Philosophie“⁴⁴. Dort heißt es zum Beschluß des zweiten Buchs⁴⁵: „O felix hominus genus / si vestros animos amor / quo

³⁸ SV (Glockner) IV 550–552; XV 120 (vgl. in seinem Hymnenentwurf *Eleusis* [Ges. Werke, Hamburg 1968 ff, I 400]: „ich gebe mich dem unermesslichen dahin, / ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.“

³⁹ Philosophie des Alltags, Stuttgart 1979, 87 (Gleitflug).

⁴⁰ Augustinus, In Ev. Joh 26, 4: PL 35, 1608.

⁴¹ M. Heidegger im Gespräch mit evangelischen Theologen: „Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen.“ Anstöße. Berichte aus der Arbeit der Ev. Akademie Hofgeismar 1 (1954) 33, nach G. Haeffner, Heideggers Begriff der Metaphysik, München 1974, 158.

⁴² Gelassenheit, Pfullingen 21960, 66 f. Vgl. biblische „Wieso“- und „Woher“-Fragen wie 2 Sam 7, 18 u. Lk 1, 43. – Man sehe den Wandel des Gebets in der *Commedia* von Buße und Bitte zum Lobpreis: „nicht etwa im Sinne einer Höherentwicklung, einer Sublimierung, sondern im Sinne der Demut, der Rückkehr zum Einfachen, Einfachsten.“ E. v. Jan, Das Gebet in der Göttlichen Komödie, in: Dt. Dante-Jhb 39 (1961) 15–30, 30.

⁴³ H. Gmelin (Anm. 21) III 578.

⁴⁴ Auf die Anspielung weist K. Leonbard (Anm. 35) 161, Anm. 95 hin; die Überbietung sehe ich im Fortgang von ‚regere = lenken, leiten‘ zu ‚muovere‘.

⁴⁵ II 8; von Dante wörtlich in *Monarchia* I 9 zitiert (315/Studienausg. Imbach/Flüeler, Stuttgart 1989, 82 f).

coelum regitur regat – Glücklich Menschengeschlecht, wenn auch eure Herzen die Liebe regiert, die Himmelsregentin!“

Nochmals also und end-gültig: Philosophie. Die „Liebe, die im Geiste redet“, hat gemäß dem Literalsinn ihr gegolten; jetzt aber sei der Vers tiefer verstanden: die Liebe „meint“ die Philosophie nicht mehr selber, oder vielmehr sie erst recht, nämlich geradezu definitiv (was, schon rein grammatisch, bei ‚philia‘ leichter fiel als beim – männlichen – Amor); sie gilt fortan, ineins mit ihr, dem Heiligen⁴⁶. Und dies ist seinerseits drei-eine Liebe.

Vor dieser selbst in ihrem ewigen Drei-Spiel versagt jede Rede (Par XXXIII 121–124). Wehe aber, *schwiegen* wir von ihrem unbegreiflichen Mit-uns-Sein, „wo schon die Beredten stumm sind“⁴⁷. Da es kein letztes Wort gibt, gibt es auch kein vorletztes; die Bewegung ist endlos. Aber nicht heillos; denn die Liturgie ihrer Selbstwiederholung, unermüdet wie Wellen- und Herzschlag, geht ebenso fort (sei es sich steigernd, sei es sich vertiefend), wie sie bleibend an ihrem Ort: schon am Ziel ist.

Für diese innere Zunahme der Seele (ihres Sinns und Wortes – Heraklit fr 115) ist mir kein eindrücklicheres Beispiel bekannt als ein Lied der Pessach-Haggada. Aller Aus- und Aufbruch und alle Selbststeigerung (bis zum Gott-Werden-wollen) sind hier in das Staunen sich immerfort vertiefenden Danks umgeschlagen. Wenn gemäß Hegel (*dem* Philosophen der Neuzeit, wie dies für Dante Aristoteles war) Philosophie das Unternehmen meint, zu begreifen, was ist⁴⁸, und wenn sich dies nur (reflexiv-)narrativ durchführen läßt, dann wird ein solches Programm hier exemplarisch realisiert.

Der Meditationstext heißt nach seinem Refrain-Wort „Dajenu – Genüge/genug uns“ (Wann wäre was dem Eros genug? Und wann wäre blasiertem Selbstgenügen etwas nicht schon mehr als genug? Anders hier.)⁴⁹:

...
 Hätte Er unsere Feinde versenkt
 und nicht vierzig Jahre in der Wüste uns umsorgt: genug uns.
 Hätte Er vierzig Jahre in der Wüste uns umsorgt
 und nicht uns mit Manna gespeist: genug uns.
 Hätte Er uns mit Manna gespeist
 und nicht uns den Sabbat gegeben: genug uns.
 Hätte er uns den Sabbat gegeben
 und nicht uns an den Sinai geführt: genug uns.
 Hätte er uns an den Sinai geführt
 und nicht uns die Tora gegeben: dajenu.
 ...

Im Gegensinn also zur sonstigen Lebensbewegung und entgegen dem üblichen Wortgebrauch wird hier erinnert: „Genug ist nicht genug.“⁵⁰ Darum finden die Worte

⁴⁶ Vgl. Pg II 112. Zur Philia des sophón, des „Einen Weisen“ (Heraklit) das Zeus genannt sein nicht und doch will (fr 32): *J. Splett*, Die Rede vom Heiligen, Freiburg – München 21985, 21.

⁴⁷ Augustinus, Conf. I 4, 4.

⁴⁸ „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie“, SW (Glockner) VII 35 (Vorrede zur Rechtsphilosophie); statt über den Dingen zu stehen, von denen man spricht, ohne sie zu sehen (weil man sich in *Vorstellungen* von ihnen ergeht), kommt es darauf an, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben“: „Sich in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es [das „wissenschaftliche Erkennen“] jener Übersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist.“ II 50f (Vorrede zur Phänomenologie).

⁴⁹ Die Pesach-Haggada, Leipzig 1839, 12: „das hätte uns genug sein müssen“; Die Pesach-Haggada (Illustrationen *A. Brauer* [samt einer Schallplatte, die auch das Dajenu-Lied bietet]), München 1979, 43f: „dies wäre uns genug gewesen“.

⁵⁰ ... „Genug kann nie und nimmermehr genügen.“ *C. F. Meyer*, Sämtl. Werke in einem Bd., München – Zürich o. J. (Knaur-Klassiker), 737 (Fülle). – Es gibt das Nicht-Genug von Genuß und Verlangen. Es gibt das Nicht-Genug der Angst: So „ist das Herz von Haus aus das, was in mir unruhig ist. Wann werde ich genug haben? Wann wird meine Autorität ge-

kein Ende (Sir 43,27; Joh 21,25) – nicht weil hier jemand seinen Mund nicht halten könnte, wie vielleicht ein Jünger Buddhas argwöhnt, sondern weil das Sein als Mit-Sein „ehelich“ – ewig ist (Conv III 12: 181 f/146 f u. 14: 186/152). Anstatt All-Einigkeit = Allein-igkeit ist das Sein Austausch, Mitteilbarkeit: conversazione. So mag zwar die Sehnsucht enden (gewiß ist auch dies nicht: Sir 24,21), keinesfalls aber „das Reden im Geist“⁵¹. Denn die *donna gentile* stirbt so wenig wie die Liebe, aus der sie lebt.

nügend begründet sein? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein? Wo ist in alldem die ‚Genüge‘?“ *P. Ricoeur*, Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg – München 1971, 165. Aus solcher Angst erzählt Scheherezade unermüdlich durch tausendundeine Nacht. Philosophie beginnt jenseits dessen, nachdem „viele Künste erfunden wurden, die einen zur Notdurft, die anderen für den Lebensgenuß . . . Als so schon alles Derartige beschafft war, da wurden die Wissenschaften erfunden, welche weder dem Vergnügen noch der Notdurft dienen, und zwar zuerst an solchen Orten, wo man Muße hatte“ (Aristoteles, Met I 1 981 b 17–23). Und insofern diese freie Philosophie ohne Absicht und Hintergedanken sich „dem Leben des Gegenstandes übergibt“ (Anm. 48), wird sie zum „Muster der Demut“ (Conv III 143/102).

⁵¹ Wörtlich („ragiona“): vernünftiges Sprechen. Nicht (vergängliches) Fühlen, der „*intelletto d'amore*“ wird Wort (Vita Nuova 19: 26 / Das Neue Leben [O. Hauser], Berlin 1908, 50: „Geist der Minne“ [Pg XXIV 51–54]).