

Peter Brokmeier

Dantes philosophisches Projekt

I

Wer als Leser sich auf die *Göttliche Komödie* einläßt, wird alsbald die Erfahrung machen, dass er immer wieder vom Autor eingeladen wird, an fiktiven Gesprächen zwischen Personen teilzunehmen, die er in der großen Erzählung über seine Jenseitswanderung auftreten lässt – einschließlich seiner selbst. Diese Dialoge werden, im selben Versmaß wie alles andere, in den Erzählfluss hineinmontiert und dienen meist der Erläuterung des Geschehens, können aber auch eine kommentierende oder interpretierende Funktion haben. Eine gewissermaßen gesteigerte Form dieses Autor-Leser-Bezugs sind die zahlreichen Leseranreden; hier wendet sich Dante direkt an den Leser – sei es, um ihn auf das Besondere der jeweils dargestellten Situation aufmerksam zu machen, sei es, um ihn zu darüber zu belehren, wie er, der Dichter, den Text verstanden wissen möchte.

Unter diesen Leseranreden fällt eine ganz besonders auf. Sie hat, folgt man dem Danteforscher Ruedi Imbach (Fribourg/Schweiz, jetzt Paris), einen für das Verständnis der Dichtung wegweisenden Charakter und findet sich im Neunten Gesang des *Inferno* (vgl. IMBACH/MASPOLI 1999, S. 293 f.). Dort stoßen wir auf jenen Moment der Jenseitsreise, wo die beiden Wanderer, Dante und sein Begleiter und Beschützer Vergil, Gefahr laufen, dem versteinernen Blick der Medusa zu begegnen – was für Dante als den einzig Lebenden im Jenseits den sicheren Tod bedeutet hätte. Um dem zu entgehen, fordert Vergil seinen Weggenossen auf, sich umzudrehen und sein Gesicht zu verbergen. Dante, wie von Angst gelähmt, tut das nicht – also wendet Vergil seinen Schützling selber um und verhüllt eigenhändig dessen Antlitz. Was passiert? Nichts – die schreckliche Medusa zeigt sich nicht. Sie hat offensichtlich verstanden; gegen einen Menschen, der sie nicht offen ansieht, vermag sie nichts auszurichten. An dieser Stelle unterbricht sich der Erzähler, indem er seine Leser wie folgt anredet:

O ihr mit unverdorbenem Verstande,
Betrachtet doch die Lehre, die im Schleier
Der dunklen Verse mag verborgen liegen! (*Inf.* IX, vv. 61-63)

Der Erzähler ergreift hier offensichtlich die Gelegenheit, um seine Leser – jedenfalls soweit sie einen „unverdorbenen Verstand“ haben – energisch darauf hinzuweisen, dass das Verhüllen oder Verschleiern (*chiudere* im Original) ein Vorgang ist, der – freilich in einem ganz anderen, nämlich übertragenen Sinn, aber doch mit demselben Effekt wie in der soeben mitgeteilten Episode – auf den ganzen Text der Göttlichen Komödie zutrifft, genauer: auf die Machart des Textes. Dante verrät uns hier nicht mehr und nicht weniger als das tragende

Konstruktionsprinzip seines Werkes: parallel zur laufenden Erzählung enthält die *Göttliche Komödie* eine „Lehre“ (*dottrina*), d. h. einen inneren Sinn, der äußerlich nicht sichtbar ist, sondern von „dunklen Versen“ verschleiert wird, also im Verborgenen liegt. Aber ist das wirklich so?

Wie die Forschungen Imbachs und seiner Arbeitsgruppe zeigen, können wir in der Tat davon ausgehen, dass Dante mit seiner *Divina Commedia* ganz bewusst einen Text mit zwei Bedeutungsebenen geschaffen hat. (Nur nebenbei sei daran erinnert, dass Dante selbst sein Werk *Commedia* genannt hat; der Zusatz *Divina – Göttlich* – wird erst rund zwei Jahrhunderte später ein fester Bestandteil des Titels.) Diese Bedeutungsebenen unterscheiden sich grundsätzlich voneinander. Auf der einen Ebene spielt sich die Jenseitsreise im buchstäblichen Sinn ab; daneben existiert eine andere Ebene, auf der sich der allegorische Sinn des ganzen Geschehens zu erkennen gibt. Man muss nur versuchen, ihn zu entschlüsseln.

Hat man das getan, wird man erkennen, dass alle Aussagen auf dieser zweiten Sinnebene einen vollkommen durchdachten philosophisch-ethischen Gehalt repräsentieren. Wir lernen ein Projekt kennen – ein philosophisches Projekt, das uns Dante Alighieri, der große Dichter zwischen den Zeiten, präsentiert und das nicht etwa nur in seiner exzeptionellen Versdichtung, sondern auch – und dort explizit – in fast allen seinen Prosatexten. Es ist das Verdienst Imbachs und seiner Mitarbeiter, letztere in einer vollständig neuen Übersetzung zu erschließen und sie in einer vierbändigen, seit 1993 bei Meiner erscheinenden zweisprachigen und ausführlich kommentierten Ausgabe zugänglich zu machen. Ihr Titel heißt dementsprechend: *Dantes Philosophische Werke*. (Bereits 1989 hatte Imbach den wohl berühmtesten Prosatext von Dante in einer ebenfalls zweisprachigen Studienausgabe bei Reclam vorgelegt, es ist die *Monarchia*.)

Was die *Göttliche Komödie* angeht, so ist es nicht nötig, die Arbeit der Entschlüsselung sozusagen freihändig, also voraussetzungslos, zu beginnen. Vielmehr sind wir in der glücklichen Lage, vom Autor selber eine Handreichung zu bekommen, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. In seinem auf lateinisch verfassten *Schreiben an Cangrande della Scala*, den Fürsten von Verona, aus dem Jahr 1316, gibt Dante hinreichend Auskunft über die Tatsache, dass seine *Commedia* „nicht eine einfache Bedeutung hat“ (*Das Schreiben*, § 20), sondern dass sie immer auch zugleich allegorisch zu verstehen sei. Erst wenn man diese allegorische Dimension in ihrem ganzen Umfange berücksichtige, sei es möglich, den Gegenstand der *Commedia* zu erfassen. Diesen Gegenstand benennt Dante mit den Worten: es „[ist] der Mensch, insofern er aufgrund der Willensfreiheit durch Verdienst und Schuld der belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit unterworfen ist“ (ebd., § 25, Hervorh. von mir) – womit die philosophisch-ethische Sinnebene auf die kürzeste Formel gebracht ist. Dass es

sich um Philosophie handelt, sagt er selbst, indem er – an späterer Stelle seiner Epistel – betont, dass seine Dichtung „im Ganzen und im Teil“ (*in toto et parte*) philosophisch vorgehe, nämlich nach dem Muster der „Moralphilosophie oder Ethik“ (ebd., § 40).

Um diese allgemeinen Aussagen an einem Beispiel zu verdeutlichen, zitiere ich eine weitere Schlüsselstelle aus der *Commedia*. Es handelt sich wiederum um einen jener typischen Dialoge, die ich eingangs erwähnt habe. Er findet gleich zu Beginn des *Purgatorio* statt. Vergil und Dante haben soeben den letzten Kreis der Hölle verlassen und befinden sich nun, in der Morgendämmerung des Ostertages 1300, am Fuße des Läuterungsberges, des Fegefeuers, des *Purgatorio*. Die Erde hat sie wieder, Dante ergeht sich in der Betrachtung der langsam verblassenden Sterne. Da taucht vor ihnen der Wächter des Eingangs zum *Purgatorio* auf, ein würdiger Greis, weißhaarig, mit langem Bart. Er erkennt zwar, dass die beiden Wanderer durchgelassen werden wollen, kann sich aber nicht erklären, wie sie es geschafft haben, aus der Hölle aufzusteigen und vor allem, warum das passieren konnte. So stellt er eine Reihe von Fragen, woraufhin Vergil zu einer längeren Erklärung ansetzt, um sie zu beantworten. Als er zu dem Punkt kommt, der erklären soll, was denn den Menschen Dante überhaupt dazu gebracht hat, die Reise durch das Jenseits zu unternehmen, sagt Vergil:

Nun möge dir sein Kommen wohlgefallen.
Die Freiheit will er suchen, die so teuer,
Wie der wohl weiß, der ihr sein Leben opfert.
Du weißt es, denn für sie war dir nicht bitter
In Utica der Tod, wo du gelassen
Das Kleid, das einst am jüngsten Tag erstrahlet. (*Purg.* I, vv. 70-75)

„Die Freiheit will er suchen“ (*libertà va cercando*) oder, wie es in der Übersetzung von Karl Vossler heißt: „Er sucht die Freiheit“. Darum also geht es in der *Commedia*, das ist das Motiv für das Unternehmen des Pilgers Dante. Aber welche Freiheit meint der Erzähler Dante? Er konzipiert ja das *Purgatorio* als einen Läuterungsberg – einen Berg, bei dessen Ersteigung die Büsser sich selbst nach und nach von ihren Sünden reinigen, bis sie auf dem Gipfel des Berges das Irdische Paradies erreichen. Angesichts dessen liegt es auf der Hand, dass die gesuchte Freiheit als eine auf das Individuum zugeschnittene, innere Befreiung aufgefasst werden muss, als Befreiung von den negativen Verhaltensweisen und falschen Leidenschaften, denen der Büsser in seinem Leben gefolgt war. So können wir mit Hermann Gmelin, immer noch die erste Adresse unter den deutschen Kommentatoren der *Commedia*, diese Freiheit als „die innere Gewissensfreiheit“ identifizieren, d. h. als eine „Freiheit des Willens, die die Voraussetzung zur Entscheidung für das Gute und damit für den Aufstieg der Seele zu Gott bedeutet“ (GMELIN 1955, S. 38). So gesehen, haben wir es mit einem Freiheitsbegriff zu tun, der Handeln als Freiheit-von-etwas deklariert.

Aber damit bewegen wir uns auf einer Bedeutungsebene, die sich lediglich an den

buchstäblichen Sinn der Dichtung hält. Die Begegnung, von der hier erzählt wird, hat jedoch auch einen allegorischen Sinn. Dieser verbirgt sich in der Gestalt des alten Wächters. Er ist ja in der Erzählung der Auslöser dafür, dass das entscheidende Wort von der *libertà* ausgesprochen wird. Aber wer ist der Wächter? Es ist Cato – eine geschichtsmächtige Figur der römischen Republik in der Zeit ihres Niedergangs. In *Utica* (siehe oben Vers 74) nahm er sich das Leben, weil sein Kampf gegen Caesar endgültig verloren war und er nicht unter dem Tyrannen leben wollte. Er hat sich also das Leben genommen, um nicht die Freiheit zu verlieren. Dante kommentiert diesen Tod in seiner politiktheoretischen Schrift *Monarchia* auf eine Weise, die uns eindrucksvoll über die allegorische Bedeutung dieser Figur aufklärt – und so eben auch darüber, welche Funktion die Anwesenheit Catos in der *Göttlichen Komödie* hat. Ich zitiere aus Dantes *Monarchia*: „Hier ist das unerhörte Opfer des Marcus Cato, des strengen Hüters der wahren Freiheit zu nennen. Jene (die Decier) fürchteten zum Heil des Vaterlandes nicht das Dunkel des Todes, dieser, um in der Welt die Liebe zur Freiheit zu entzünden, zeigte die Macht der Freiheit, als er lieber freiwillig aus dem Leben schied als ohne Freiheit zu leben“ (zit. nach IMBACH 2004, S. LX). Dieser Tod ist in der Tat „exemplarisch“, wie wir mit Imbach sagen können, und er ist es deshalb, weil „er die Macht, die Kraft und die Würde der Freiheit versinnbildlicht und vergegenwärtigt“ (ebd.). Das genau ist der Grund für die Gegenwart Catos in Dantes Dichtung. In und mit dieser Gestalt breitet sich jenes weite Feld vor dem geistigen Auge des Lesers aus, in das die Urteils- und Entscheidungsfähigkeit des Menschen in der Welt eingeschrieben ist. Das ist diejenige Fähigkeit, die sich nicht mit einer Freiheit-von-etwas zufrieden gibt, sondern umgekehrt danach strebt, Freiheit als Freiheit-zu-etwas zu verwirklichen, übrigens: im Guten wie im Schlechten. Dante definiert diese Freiheit als „freies Urteil des Willens“, wie er an einer anderen Stelle der *Monarchia* sagt (vgl. ebd., S. LXII). Erst eine so verstandene Freiheit ermöglicht eben das, worauf es Dante ankommt und das ist das ethisch verantwortliche Handeln, und zwar im Leben des Einzelnen ebenso wie im Leben der Gemeinschaft. Davon, von der Möglichkeit des freien Handelns ebenso wie von seinen Bedingungen, erzählt die *Göttliche Komödie* – davon und von nichts anderem.

Von hier aus erschließt sich uns die „Lehre“ – die *dottrina* – seiner großen Dichtung. Wir erinnern uns: Dante sagt uns selbst, dass sein Bericht von der Jenseitswelt mit mehreren Bedeutungen gelesen werden kann. Im buchstäblichen Sinn wird die Geschichte der Seelen der Toten erzählt. Der allegorische Sinn hingegen kommt dann zustande, wenn – und hier zitiere ich Thomas Ricklin, einen der Mitarbeiter von Imbach – „nicht das Wort selbst, sondern das durch das Wort Bezeichnete Sinnträger ist. So gelesen wird die Geschichte von den Seelen der Toten zu einer Geschichte über Entscheidungen und Handlungen der Lebenden“ oder anders gesagt: „...Eine Geschichte, die von Toten handelt, (kann) als eine Geschichte gelesen werden, die von Lebenden erzählt“ (RICKLIN 1993, S. L).

II

Wir haben bisher zwei ganz unterschiedliche Merkmale des poetischen Hauptwerkes von Dante kennengelernt. Zum einen konstatieren wir das einen Sachverhalt verhüllende Sprechen des Dichters im Wechsel mit dem wörtlichen Sinn der Darstellung – eine Allegorisierung also, hier im Sinne einer literarischen Technik. Das andere Merkmal bezieht sich darauf, dass es eine philosophische Lesart der *Commedia* gibt oder, anders gesagt: das allegorische Sprechen des Autors transportiert philosophische Inhalte. Die Frage drängt sich auf – und sie lässt sich um so weniger abweisen, je weiter man in dieses Werk eindringt: woher hat er das? Ist beides, die literarische Technik und die theoretische Vertiefung des Dargestellten, dem Ingenium Dantes zu verdanken? Sind es also geniale Einfälle? Oder gibt es einen Vorlauf, eine Erprobung vielleicht, des später so glanzvoll Entfalteten? Ja, dem ist so, diesen Vorlauf gibt es und er hängt eng mit Dantes Lebensgeschichte zusammen. Werfen wir also einen kurzen Blick in die Biographie des Dichters.

Es gibt im Fall Dante eine lebensgeschichtliche Ur-Katastrophe – das ist seine Vertreibung aus Florenz, seiner Heimatstadt. Hier hatte er die ersten Stufen einer Dichterkarriere nach den damals üblichen Maßstäben erklommen, hier hatte er mit seinen philosophischen Studien begonnen, und hier war er politisch aktiv geworden – bis hin zur Übernahme von hohen Ämtern in den Räten der Stadtrepublik, was ihn freilich nicht vor lebensbedrohenden Verwicklungen in den Konflikt zwischen Papst und Stadt bewahrte. Zu Beginn des Jahres 1302 wurde der Mittdreissiger aus Florenz verbannt, einige Wochen danach in Abwesenheit zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Mit einem Schlag verliert Dante alles, was seinem bisherigen Leben eine Form, einen Halt, ja einen Inhalt gegeben hat. In seiner materiellen Existenz ist er ungesichert und bleibt es fortan. Ebenso wird er bis zu seinem Lebensende keinen festen Wohnsitz mehr haben. Notgedrungen wird er zum „Schriftstellernomaden“ (CHENEVAL 1996, S. XIII).

Es ist diese Not, die ihn dazu treibt, seine Existenz als Dichter um eine theoretische Dimension zu erweitern, um die Dimension des philosophischen Denkens nämlich, – ein Vorgang, der in der Geistesgeschichte des gesamten Mittelalters beispiellos ist. Jetzt, unter den Zwängen des Exils, wendet er sich der Philosophie zu, aber, um hier Kurt Flasch zu zitieren, „was (er) daraus gemacht hat, war etwas völlig Neues; er hat in einer ungeheuren Anstrengung den Verlust [der Heimat und zuvor schon Beatrices, der angebeteten Geliebten] kompensiert und zuerst eine neue philosophische Literaturgattung und dann die *Divina Commedia* geschaffen“ (FLASCH 2004).

Diese neue Literaturgattung entsteht in Gestalt eines prosimetrischen Werkes, das Dante nach seiner Vertreibung aus Florenz zu schreiben beginnt und dem er den Titel *Convivio*, zu

deutsch: „Gastmahl“, gibt. Dante erläutert darin einige seiner Liebesgedichte (Kanzonen), die er öffentlich, beispielsweise auf Fürstenhöfen, vorträgt. Seinen Erläuterungen aber gibt er die Form eines philosophischen Kommentars.

Zwar ist dieser Kommentar nach allen Regeln der Kunst aufgebaut und abgefasst, aber es handelt sich um einen Selbstkommentar, was gegen alle Regeln verstößt, denn kommentiert hat man in der mittelalterlichen Philosophie ausschließlich Autoritäten aus der Vergangenheit, z. B. Aristoteles. Das zweite Skandalon besteht darin, dass dieser philosophische Eigenkommentar in der Sprache der zugrundegelegten Kanzonen abgefasst ist, also in der italienischen Volkssprache. Dieses so schon aus äußeren Gründen überaus kühne und provokante Buch schreibt Dante in den Jahren zwischen 1304 und ca. 1308. Es bleibt unvollendet; geplant waren die Kommentare (Traktate oder Bücher) zu insgesamt 14 Kanzonen mit einem vorangestellten Prolog in einem gesonderten Traktat – zur Ausführung gelangen lediglich der Prolog und die darauffolgenden drei Traktate, also insgesamt nur vier Traktate oder Bücher (in der neuen deutschen Übersetzung von Imbach und Ricklin mit einem Umfang von immerhin rund 240 Seiten). Aber in gewisser Weise bleibt das Buch doch nicht unvollendet, weil sich die Abfassung der *Göttlichen Komödie* zeitlich unmittelbar daran anschließt. Die Herkunft der philosophischen Elemente der *Commedia* liegt damit auf der Hand: der Dichter setzt auf einer anderen Ebene fort, was er als Philosoph begonnen hat.

Und was das andere charakteristische Merkmal betrifft, das wir an der *Commedia* gesehen haben, die Verwendung der Allegorie, so ist es ebenfalls im *Convivio* vorhanden, ja mehr noch: es ist konstitutiv für den ganzen Text. Der philosophische Gehalt der Poesie soll nach dem Willen des Autors durch die allegorische Auslegung der Kanzonen offengelegt werden; der Dreh- und Angelpunkt dabei ist, dass die in den Kanzonen besungene Frau die Philosophie ist:

questa donna è la Filosofia

– wie es mehrfach im *Convivio* heißt (vgl. CHENEVAL 1996, S. LVII, Anm. 146), wobei Dante selber rühmend hervorhebt, dass Boethius' *Trost der Philosophie* sein literarisches Vorbild sei. Wie überhaupt das Verfahren der Allegorisierung philosophischer Wahrheiten keineswegs eine Erfindung Dantes ist, sondern er schließt hier an eine „reichhaltige mittelalterliche Tradition“ an, die allerdings zu seinen Lebzeiten bereits weitgehend in Vergessenheit geraten war (ebd., S. XXXVI).

Schauen wir uns jetzt einmal den Text ein wenig näher an.

Das Besondere daran ist, dass er, wie wir schon hörten, in der **italienischen** Mundart geschrieben wurde. Mit Imbach, Ricklin und Cheneval dürfen wir sagen, „dass es sich wohl um den ersten wirklich originellen und selbständigen philosophischen Text in der

italienischen Volkssprache handelt“ (Vorrede zu *Convivio* I, S. VII). Angesichts der Tatsache, dass im Mittelalter die Sprache der Philosophie normalerweise das Latein war, stellt Dantes *Convivio* eine sprachschöpferische Leistung ersten Ranges dar. Mit Raimundus Lullus, der auf katalanisch schreibt und Meister Eckhart, der das auf deutsch tut, gehört Dante Alighieri zu den drei großen Autoren, die zeitgleich, nämlich in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts, den großartigen Versuch unternehmen, die Philosophie in eine neue Sprache zu übersetzen.

Eine andere Besonderheit: der **Titel**. Der Titel *Convivio* oder *Gastmahl* verweist auf ein symbolträchtiges und in verschiedener Hinsicht aussagekräftiges Motiv. Im Prolog bezeichnet der Autor sein Vorhaben als ein aus vollkommener Freigebigkeit veranstaltetes Gastmahl, an dem jene „Unzählbaren“ (*Convivio*, I, i, 6S. 5) teilnehmen können, denen es aus sozialen und ähnlichen Gründen versagt ist, sich philosophisch zu bilden. Die Speise, die aufgetragen wird, sind Dantes Liebesgedichte, da diese aber einen allegorisch verhüllten Inhalt haben, muss zur Speise ein Brot gereicht werden – und das ist der philosophische Kommentar des Autors. Es ist zwar nicht das „Brot der Engel“, das den Berufsphilosophen vorbehalten ist, aber dafür ist es das „Gerstenbrot“, „an dem sich tausende sättigen werden“ (ebd., I, xiii, 12). Das Gastmahl-Motiv verwendet Dante in immer neuen, zahlreichen Varianten, so dass man über dessen Herkunft und Bedeutung allein schon einen abendfüllenden Vortrag halten könnte (vgl. CHENEVAL 1996, S. LI-LVI).

Dantes Brot des Kommentars möchte ich Ihnen nun in Gestalt einiger Kostproben vorführen. Es sind ihrer vier. Ich hoffe, Ihnen damit die Hauptlinien der Danteschen Argumentation verdeutlichen zu können.

Erste Kostprobe: Die Teilnehmer am Gastmahl

Dante gebraucht die Volkssprache, weil er der Philosophie ausdrücklich ein neues Publikum erschließen will. Es sind philosophische Laien, an die er sich wendet – nicht die Kleriker, Universitätsprofessoren und Berufsphilosophen. Er begründet das ausführlich im Ersten Buch des *Convivio*, wo es u.a. heißt:

„Die eigentliche Gabe dieses Kommentars ist die Auslegung der Kanzonen, für die er geschaffen ist. Diese Auslegung beabsichtigt in höchstem Maße die Menschen zu Wissen und Tugend zu führen, wie man aus der Tiefe ihrer Behandlung ersehen wird. Diese Auslegung gereicht jenen zum Nutzen, in denen wahrer Adel...gesät ist; und diese sind beinahe alle volkssprachlich, wie es jene Edlen sind, die weiter oben in diesem Kapitel aufgezählt wurden“ (*Convivio*, I, ix, 7-8) und damit meint Dante „Prinzen, Grafen, Ritter und viele andere edle Menschen, nicht nur Männer, sondern auch Frauen“, die allesamt

„volkssprachlich sind und nicht gebildet“ (ebd., I, ix, 5).

Eine bemerkenswerte Aufzählung! Die Frauen kommen vor, aber die Schulgelehrten, die *litterati*, bleiben ausgeschlossen, und zwar deshalb, weil sie „das Wissen nicht zu seinem Gebrauch (erwerben), sondern um dadurch Geld oder Ehre zu erwerben“ (ebd., I, ix, 3) – ein Ausschließungsgrund, von dem Cheneval zu Recht sagt, dass er unausgesprochen „eine Umwertung aller scholastischen Werte“ (CHENEVAL 1996, S. L) impliziert. Im übrigen ist das Sprachenproblem Dante so wichtig, dass er noch während der Arbeit am *Convivio* eine Schrift unter dem Titel *De vulgari eloquentia /Über die Beredsamkeit in der Volkssprache* verfasst, um den Gebrauch der Volkssprache theoretisch zu fundieren.

Zweite Kostprobe: Die Legitimation des Gastmahls

Dante reflektiert im *Convivio* ausführlich über seine philosophische Tätigkeit. Im Zentrum steht dabei die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten der philosophischen Wissensvermittlung an Laien im doppelten Sinn des Wortes, nämlich an solche Menschen, die keine Kleriker sind und kein Universitätsstudium absolviert haben. Dass Dante dieses Thema überhaupt zu einem Gegenstand philosophischen Fragens und Nachdenkens macht, unterscheidet ihn von der großen Masse der Berufsphilosophen seiner Zeit (und wohl auch der heutigen Zeit – aber es soll ja Ausnahmen geben). Darin beruht die Originalität des Danteschen Philosophierens. Wohlgemerkt: es geht nicht um die Frage der Vermittlung philosophischen Wissens schlechthin, sondern explizit um die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten dieser Vermittlung.

Bereits der erste Satz des *Convivio* umreißt diese Fragestellung und zwar mit einem veritablen Paukenschlag. Dante beginnt nämlich seinen Text mit dem berühmten Eingangssatz der aristotelischen Metaphysik. Ich lese vor:

Si come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere – ich übersetze: „Wie der Philosoph [und damit ist in der Terminologie der Hochscholastik immer Aristoteles gemeint] zu Beginn der Metaphysik sagt, wünschen alle Menschen von Natur aus zu wissen“ (Convivio, I, i, 1). Eine wörtliche Übernahme also. Mir ist kein theoretischer Text in der (mittlerweile doch recht langen) Geschichte der Ideen bekannt, dessen Autor die Kühnheit besessen hätte, seine eigenen Untersuchungen mit demselben Eingangssatz anzufangen, mit dem eines der berühmtesten Bücher der abendländischen Philosophie beginnt. Aber Dante wußte, was er tat – und er wußte es genau. Er war mit den Aristoteles-Kommentaren seiner Zeit durchaus vertraut, und so war ihm klar, dass es für seine Kollegen an den Klöstern und Universitäten, für die Berufsphilosophen also, keiner Diskussion bedurfte, dass Aristoteles mit den Worten „alle Menschen“

selbstverständlich nur diejenigen meinen konnte, die über die notwendige Bildung verfügten, um überhaupt mitreden zu können. Einer dieser Vertreter der Schulphilosophie ist Johannes von Jandun (um 1280/85 - 1328), der in seinem Metaphysikkommentar – hier in den referierenden Worten Chenevals –, „selbstbewußt darlegt, dass einigen zu abstraktem Denken fähigen Philosophen die Erkenntnis Gottes möglich ist,“ seine Ausführungen aber mit der Aufforderung beendet, „dass diejenigen Menschen, die diesen Grad von Abstraktion nicht erreichen können, das Brot der Philosophen besser nicht essen sollten“ (CHENEVAL 1996, S. LIII).

Nicht so Dante. Er macht diese Ausgrenzung der Vielen, der „Unzählbaren“, nicht nur nicht mit, sondern bezieht sie gerade umgekehrt in seine Auffassung von Philosophie und philosophischer Tätigkeit mit ein. Er kann das tun, weil er als nicht-professioneller Philosoph, also unvoreingenommen, den Satz des Aristoteles so lesen und verstehen kann, wie er gemeint ist, nämlich wörtlich. Alles, was „von Natur aus“ (*physei*) nach etwas strebt, vollzieht nach Aristoteles diese Bewegung, weil es „den Ursprung seiner Bewegung und dessen Ziel, den Zustand der Reife, in sich selbst trägt“ (Gadamer). Für diesen Vorgang prägt Aristoteles in seiner Physikvorlesung den Begriff der Entelechie. Alle Menschen streben also nach einem Wissen, weil sie daraufhin angelegt sind, also aus Veranlagung. Dante hat diese Entelechie vor Augen, wenn er, direkt im Anschluss an sein Aristoteles-Zitat schreibt, dass der Grund für das Streben der Menschen nach Wissen darin besteht,

„dass jedes Ding, von der Vorsehung der ersten Natur geprägt, zu seiner eigenen Vervollkommnung neigt; weswegen, da die Wissenschaft, in der unser höchstes Glück besteht, die letzte Vervollkommnung unserer Seele ist, wir alle von Natur aus dem Verlangen nach ihr unterworfen sind“ (Convivio, I, i, 1).

Wenn, so führt Dante weiter aus, die Realität anders aussehe, so vor allem deshalb, weil die meisten Menschen von ihrem familiären und beruflichen Alltag sowie von ihren gesellschaftlichen Verpflichtungen so absorbiert seien, dass ihnen beispielsweise das Erlernen der lateinischen Sprache nicht möglich sei. – Das von ihm entworfene „Gastmahl“ findet also, um diesen Punkt abzuschließen, seine Rechtfertigung darin, dass es die Bedingungen und Möglichkeiten philosophischer Wissensvermittlung durchgehen und besprechen will.

Dritte Kostprobe: Für eine andere Philosophie

Die Philosophie bekommt, wie wir gesehen haben, ein neues Publikum. Das hat gravierende Folgen für das Verständnis von Philosophie überhaupt. Die Aufgabe der Philosophie ändert sich. Dante entwirft im Zweiten Buch des *Convivio* eine diesen neuen Aufgaben

entsprechende Wissenschaftseinteilung. Der traditionelle Vorrang der theoretischen Philosophie wird jetzt negiert; an ihre Stelle tritt das, was er Moralphilosophie nennt und wofür wir auch den Terminus praktische Philosophie benutzen (bei Aristoteles umfasst sie Ethik, Ökonomik und Politik). Dante „schätzt [mithin] das Wissen vom Kontingenten und Einzelnen höher ein als die Wissenschaft vom Ewigen und Allgemeinen, weil die Philosophie der ‘menschlichen’ Dinge zur Gestaltung der Welt mehr beiträgt als die reine Kontemplation“ (IMBACH 1989b, S. 70). Wenn Dante im *Schreiben an Cangrande* sagt, dass er die *Commedia*, sein *poema sacro*, wie er es gelegentlich ein wenig zärtlich nennt, „nicht zum theoretischen Betrachten“ erfunden habe, „sondern zum Handeln“ (Das Schreiben, § 40), dann kann es nicht verwundern, dass er in seinem philosophischen Grundtext, dem *Convivio*, viel Mühe und Scharfsinn darauf verwendet, nachzuweisen, dass im Zentrum menschlichen Wissens eine Philosophie des Handelns stehen müsse, nämlich die Moralphilosophie – und nicht die Metaphysik. „Denn die Moralphilosophie ordnet uns... auf die anderen Wissenschaften hin“ (*Convivio*, II, xiv, 14).

[Dass in dieser zentralen Aussage Dantes die aristotelische Entelechiekonzeption weiterwirkt, scheint mir für ein adäquates Verständnis entscheidend zu sein. Erst wenn wir in der Lage wären, jene Konzeption so zu begreifen, wie Aristoteles sie gemeint hat, würden sich uns der Sinn und die ganze Tragweite des Danteschen Dictums in vollem Umfang erschließen. Aber was weiß unser modernes Denken schon von der entelecheía?]

Dass diese Umorientierung erhebliche Auswirkungen auf den allgemeinen Philosophiebegriff haben musste, wird im Dritten Buch deutlich, das von einer sogenannten *commendatio philosophiae* handelt, einem luziden und gedankenreichen Lob der Philosophie (vgl. *Convivio*, III, xi-xv). Diese *commendatio philosophiae* war eiserner Bestandteil einer philosophischen Einführungsvorlesung im damaligen universitären Schulbetrieb (vgl. CHENEVAL 1996, S. LXXXIII ff.), wird jedoch von Dante jetzt vollständig anders konzipiert und vorgetragen. (Ich verweise auf die gründliche Analyse Chenevals ebenda sowie auf dessen Kommentar zum Dritten Buch des *Convivio*.)

Vierte Kostprobe: Der Adel der Gastmahls-Teilnehmer

Die Teilnehmer des Gastmahls sind, wie wir schon bei der ersten Kostprobe gesehen haben, „Edle“ oder „edle Menschen“, oder ganz allgemein solche Menschen, „in denen wahrer Adel gesät ist“. Die Frage, was wahrer Adel sei, ist für Dante so wichtig, dass er sie zum Thema des IV. Buches seines *Gastmahls* macht; es ist mit Abstand das umfangreichste von allen vier Büchern. (Imbach und Ricklin übersetzen das italienische *nobilitade* nicht mit „Adel“, sondern mit „Edelkeit“, ein für uns ungewohntes Wort, das meines Wissens so auch bei Meister Eckhart vorkommt). Wie können wir wahren Adel definieren? Woran lässt er sich

erkennen? Und vor allem: wie läßt sich die Genese des wahren Adels, der wahren *nobilitate* philosophisch erklären? Es würde hier zu weit führen, die sehr differenzierten Überlegungen Dantes in extenso zu referieren. Ich begnüge mich mit einigen kurzen Hinweisen, um die Eigenart der Danteschen Adelstheorie wenigstens anzudeuten.

Erinnern wir uns zunächst daran, dass Dante nach seiner Verbannung aus Florenz genötigt war, unter anderem an verschiedenen Fürstenhöfen seine Versdichtungen vorzutragen. Sein Publikum bestand überwiegend aus Adligen – und denen war, durch das Wirken der Troubadours an diesen Höfen, die Fragestellung nach Geburts-, Geld- oder Tugendadel natürlich bekannt. Wenn Dante im *Convivio* also eine Theorie des Adels entwickelt, dann war das eine Art Brücke, über die er seine Adressaten für das ihnen ungewohnte Feld der Philosophie interessieren konnte (vgl. CHENEVAL 1998, S. 366 f.).

Seine inhaltlichen Erörterungen beginnt Dante mit einer Abgrenzung von den landläufigen Auffassungen darüber, was *nobilitate* ist. Wahrer Adel beruht weder auf Geburt noch auf Reichtum, sondern ist eine besondere Qualität, die der Mensch „in sich besitzen“ muss, so dass wir für die Adels-Definition „jede Art der menschlichen Fremdbestimmung“ ausschließen können. (IMBACH 2004, S. XLVII f., Hervorh. im Original). Wahrer Adel, diese besondere Qualität, ist nichts Ererbtes, nichts, was mir andere Menschen verleihen können.

Schritt für Schritt erweitert Dante nun diese erste vorläufige Bestimmung des Adelsbegriffs. So liegt ihm an einer „dynamischen Konzeption“ (ebd.) des Begriffs: wie und wo auch immer *Edelkeit* aktiv ist, stets ist sie doch an ihren Wirkungen erkennbar. Deshalb müssen wir die gesuchte 'besondere Qualität' von ihren Wirkungen her verstehen: „Und auf dem kürzesten Weg ist diese Definition, die wir suchen, anhand der Früchte erkennbar: Diese Früchte sind die moralischen und die intellektuellen Tugenden, deren Samen unsere Edelkeit ist“ (Convivio, IV, xvi, 10). Die *Edelkeit* oder der wahre Adel wird also als Ursache aller Tugenden bestimmt, oder anders gesagt: die wahre menschliche *nobilitate* ist eine Qualität, woraus alle Tugend entsteht (vgl. Convivio, IV, xx, 1). Aber woraus entsteht die *Edelkeit*, die *nobilitate*?

Mit dieser Frage fangen die philosophischen Probleme überhaupt erst an. Dante setzt neu an und entwickelt nun seinen Adelsbegriff in einer Argumentationskette, in die arabisch-neuplatonische Theoreme ebenso einfließen wie Grundelemente der aristotelischen Tugendlehre. Die Hauptkettenglieder können wir mit Imbach etwa wie folgt umschreiben: Klärung der Frage des Ursprungs der *Edelkeit* im Menschen – Untersuchung der Verwirklichung der *nobilitate* unter dem Aspekt der Selbstverwirklichung des Menschen in der *vita contemplativa* und in der *vita activa* – Übergang zu einer ethischen Konzeption der *nobilitate*.

Schon aus Zeitgründen verbietet es sich, auf Dantes philosophische Reflexionen an dieser Stelle näher einzugehen. In seinem großartigen Buch über das „Denken im Mittelalter“ findet Alain de Libera für die Benennung dieser Reflexionen ein schönes Wort: er bezeichnet sie als ein „wunderbares Gewebe“, das der Florentiner vor uns ausbreitet (DE LIBERA, S. 210). Das sind sie in der Tat. Aber kann man Gewebe auf ein paar Kernsätze reduzieren? Das wohl nicht. Aber vielleicht können wir dieses Gewebe ein wenig zum Leuchten bringen, wenn wir dem Dichterphilosophen nochmals das Wort geben, in einer Passage, die den dreistufigen Weg des edlen Menschen beschreibt:

„Und so wird deutlich, dass wir unsere Seligkeit, dieses Glück, von dem wir sprechen, zuerst sozusagen unvollkommen im aktiven Leben finden können, d. h. in den Handlungen der moralischen Tugenden, und dann sozusagen vollkommen in den Handlungen der intellektuellen Tugenden. Diese beiden Handlungen sind zielgerichtete und gerade Wege, die zur höchsten Seligkeit führen, die man hier nicht erlangen kann“ (Convivio, IV, xxii, 18).

III

Ruedi Imbach beendet seine Analyse des Danteschen Adelsbegriffs mit dem Hinweis, dass „nach Dante die Gabe der *nobilitate* im ethisch-politischen Handeln verwirklicht und vollendet werden muss“ (IMBACH 2004, S. LII, Hervorh. im Original). Mit anderen Worten, Dante bringt die Wege des Menschen in einen neuen Zusammenhang. Es ist dies der politische Kontext. Aber im Unterschied zum ethisch verantwortlichen Handeln des Einzelnen – man denke an das Beispiel des Cato, von dem eingangs die Rede war – gibt es in diesem anderen Kontext keine Möglichkeit und auch keine Veranlassung für ein individualistisch verstandenes Handeln. Der Grund dafür ist der, dass das glückliche Leben – auf beiden Wegen, dem der *vita activa* wie auch auf dem der *vita contemplativa* – in letzter Instanz, besser gesagt: in letzter Vollkommenheit, nur als das gemeinsame Ziel der menschlichen Gemeinschaft gedacht und realisiert werden kann. Das geglückte Leben im Dasein des Einzelnen verwandelt sich im politischen Kontext gewissermaßen in eine andere Qualität. Man kann auch sagen, es nimmt eine andere Färbung an, eine andere Gestaltung (nicht: Gestalt). Diese andere Qualität ist die Freiheit. Dantes Begründung für diese Wandlung lautet: „Die menschliche Gattung befindet sich im besten Zustand, wenn sie die größte Freiheit genießt“ (Monarchia, I, xii, 1). Diese Formulierung des zentralen Gedankens seiner politischen Philosophie findet sich in der etwa 10 Jahre später (um 1317) geschriebenen bzw. redigierten *Monarchia*, dem Werk, das Dante den Ruf eines Klassikers der politischen Ideengeschichte eingebracht hat. Schon deshalb ist es unumgänglich, es in unsere Betrachtung einzubeziehen und ihm, wenn auch nur in äußerster Kürze, einen eigenen Abschnitt zu widmen. Nur der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass dieses Werk vor allem

aus einem Grund jahrhundertlang gelesen und diskutiert wurde: sein Verfasser beweist darin „in bislang unerreichter Systematik die Unabhängigkeit der politischen von der kirchlichen Autorität“ (IMBACH 1993, S. XIII).

An derselben Stelle, die ich soeben aus der *Monarchia* zitiert habe, setzt Dante seinen Gedankengang so fort: „Diese Freiheit oder das Prinzip dieser unserer ganzen Freiheit (ist) das größte Geschenk, das Gott der menschlichen Natur verliehen hat, wie ich im ›Paradies‹ der *Komödie* bereits gesagt habe, denn durch dieses Geschenk werden wir hienieden glücklich wie Menschen, dort aber glücklich wie Götter“ (Monarchia, I, xii, 6).

Wenn sie dieses Geschenk annimmt, befindet sich also, wie wir schon hörten, die menschliche Gattung in ihrem besten Zustand. Daraus folgt, dass die politische Ordnung der Verwirklichung der Freiheit zu dienen hat und dass diejenige Ordnung oder Verfassung die beste ist, die allen Menschen die größtmögliche Freiheit gewährt. Das Kriterium, das Dante benötigt, um den jeweils erreichten Grad von Freiheit zu ermessen, sieht er im Ziel der Freiheit; es besteht darin, „dass die Menschen um ihrer selbst willen existieren“ (ebd., I, xii,10) und nicht um eines anderen willen. Freiheit wird zur „Richtschnur politischer Weltgestaltung“ (IMBACH 1989a, S. 57).

Das Ziel der Freiheit erreicht die menschliche Gattung als gemeinschaftlich handelndes Subjekt weder willentlich noch spontan, weder durch Befehl noch im Selbstlauf. Vielmehr muss es eine Instanz geben, eine Institution, die fähig und in der Lage ist, die Menschheit auf dieses Ziel hinzuordnen (auch hier also wieder das Prinzip der Entelechie). Diese Instanz erblickt Dante in der universalen kaiserlichen Herrschaft, einer Weltherrschaft also. Die Weltmonarchie sei für das Wohl der Menschheit notwendig – das ist die Kernthese, die im übrigen bereits im *Convivio*, in zwei Kapiteln des IV. Buches, skizziert und – teilweise in erstaunlicher Ausführlichkeit – begründet wird.

Dantes Lehre der Universalmonarchie erscheint uns natürlich auf den ersten Blick einigermaßen befremdlich. Indessen muss man schon ein wenig genauer hinsehen, was diese Konstruktion bezweckt, was sie zusammenhält, wie ihre Genese philosophisch zu verstehen ist. Dazu nur zwei Hinweise:

- (a) Zur Errichtung der gerechten Ordnung bedarf es zwar des Universalmonarchen, aber er ist es nicht, der als Einzelner diese Ordnung stiftet, sondern es ist die geglückte Ordnung selbst, die durch ein Zusammenspiel vieler unterschiedlicher Akteure – vom Einzelnen über die Familien, Städte bis zu den politisch organisierten Einheiten – ins Leben tritt und sich selbst erhält.
- (b) Die politischen Akteure verkehren auf der Ebene einer universal geltenden Rechtsordnung, die ihrerseits den Weltfrieden zum Ziel hat.

[Rund 650 Jahre nach Dante entwirft Ernst Jünger seine Idee des „Weltstaats“. In seinen Gesprächen mit Antonio Gnoli und Franco Volpi am Ende des Jahrtausends bezeichnete er diese Idee als „ein Regulierungsprinzip, eine Grenzidee“. Mir scheint, dass man Dantes Weltmonarchie nicht besser als mit diesen beiden Begriffen charakterisieren kann. Gibt es weitere Parallelitäten oder gar Analogien zwischen beiden Entwürfen? Eine Frage, der weiter nachzugehen wäre.]

IV

Abschließend zwei Bemerkungen zur Interpretation.

1. Wir reden zwar vom „Mittelalter“, aber die Menschen, die in dieser Epoche lebten, wußten nichts davon; ihnen war nicht bewusst, dass sie im Mittelalter lebten. Dasselbe gilt für die Philosophie: wir reden beispielsweise von der Scholastik und stellen uns darunter ein abgelebtes, abgeschlossenes, vom Alltag der Menschen abgeschottetes philosophisches Lehrgebäude vor. Was sich uns so zeigt, war aber in Wahrheit ein nach vorne offenes, ungeschlossenes Feld mit „einer Vielfalt von Denksituationen, Strömungen und Texten, die oft noch wenig bearbeitet sind“ (FLASCH 1998, S. 7). Dass auf diesem Feld die gelehrten Vertreter der Kirche mit den weltlichen berufsmäßigen Gelehrten um die intellektuelle Vorherrschaft gekämpft haben sollen, ist ein Märchen, das uns der Renaissancehumanismus, die Reformation und die Aufklärung aufgetischt haben. Die Dinge lagen völlig anders. Dazu Alain de Libera:

„Das zentrale Problem des mittelalterlichen Denkens ist nicht ein Konflikt zwischen Vernunft und Glaube, wo jeder, durch bloße Entscheidung für ein Fach oder passive Erfüllung der angeblichen Aufgabe, automatisch seinen Platz fände – die Philosophen auf seiten der Vernunft, die Theologen auf seiten des Glaubens: als Universitätsprofessoren arbeiten und denken die einen wie die anderen auf dieselbe Art und Weise. Unterrichts- und Arbeitsmethoden waren in beiden Fakultäten identisch, die wirkliche Trennlinie verläuft zwischen unterschiedlichen Rationalitäten. Es ist eine andere Teilung, ein anderer Schnitt“ (DE LIBERA, S. 119; Hervorh. von mir).
2. Dante Alighieri nimmt in diesem offenen Feld eine außerordentlich interessante Position ein. Als philosophischer Außenseiter vermag er die Frage zu stellen, welche die professionellen weltlichen Denker selber nicht gestellt haben und wohl auch gar nicht stellen konnten. Es ist im Kern die Frage nach dem philosophischen Status menschlichen Handelns, nach seiner Erkennbarkeit, seiner theoretischen Bestimmung. Dante verknüpft diese Frage als einziger unter den Philosophen des Mittelalters mit einer Reflexion darüber, inwieweit es dafür eines von Grund auf anderen Denkens

bedarf, eines Denkens, das auf mehr hinausläuft und, wie ich meine, auf Wesentlicheres als bloß darauf, die Moralphilosophie zur Leitwissenschaft zu machen. Das ist nur die äußere Hülle. Das andere Denken, das sich dahinter verbirgt, macht den Versuch, im Handeln – und zwar im Tun und Besorgen aller Menschen – jenen Bezug offenzulegen, den wir mit Heidegger abkürzend den *Seinsbezug* nennen können.

Dantes Werke sind, so gesehen, Erkundungsgänge auf einem Weg, den das nachmittelalterliche, neuzeitlich-moderne Denken nicht mehr weiter verfolgen konnte, weil es in allem, was das Denken des Florentiners auszeichnete, die entgegengesetzte Richtung einschlug – in die Richtung der subjektzentrierten Willensherrschaft und der umfassenden Suprematie des Messens und Machens im Handeln der Menschen. Dies war der Weg in die Seinsvergessenheit.

Aber zu Dantes Lebzeiten war die Schwelle dorthin noch nicht betreten, ja sie war wohl nicht einmal sichtbar. Zugleich konnte er aber auch, weil Laie, unbefangen das antik-aristotelische Erbe aufgreifen und, in Verbindung mit gewissen Errungenschaften der theologischen Rationalität, neu formulieren. So war es ihm möglich, in einer unvergleichlich kühnen Metapher sein philosophisches Projekt als „neues Licht“ zu bezeichnen, als „neue Sonne, die dort aufgehen wird, wo die verbrauchte untergehen wird, und sie wird jenen Licht geben, die in Finsternis und Dunkelheit leben, wegen der abgenutzten Sonne, die ihnen nicht leuchtet“ (Convivio I, xiii, 12).

Siglen- und Literaturverzeichnis

- Cheneval 1996 Francis Cheneval: *Einleitung zu den Büchern I-IV*, in: Dante Alighieri, *Das Gastmahl. Erstes Buch*. Hamburg 1996, S. XI-CV
- Cheneval 1998 Ders.: *Dante Alighieri: Convivio*, in: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie, Mittelalter. Hrsg. von Kurt Flasch. (Universal-Bibliothek Nr. 8741). Stuttgart 1998, S. 352-379
- Convivio I Dante Alighieri, *Das Gastmahl. Erstes Buch*. (Philosophische Werke, Band 4/I). Übersetzt von Thomas Ricklin, eingeleitet und kommentiert von Francis Cheneval. Italienisch-Deutsch. Hamburg 1996
- Convivio II Ders., *Das Gastmahl. Zweites Buch*. (Philosophische Werke, Band 4/II). Übersetzt und kommentiert von Thomas Ricklin. Italienisch-Deutsch. Hamburg 1996
- Convivio III Ders., *Das Gastmahl. Drittes Buch*. (Philosophische Werke, Band 4/III). Übersetzt von Thomas Ricklin, kommentiert von Francis Cheneval. Italienisch-Deutsch. Hamburg 1998
- Convivio IV Ders., *Das Gastmahl. Viertes Buch*. (Philosophische Werke, Band 4/IV). Übersetzt von Thomas Ricklin, eingeleitet und kommentiert von Ruedi Imbach in Zusammenarbeit mit Roland Béhar und Thomas Ricklin. Italienisch-Deutsch. Hamburg 2004
- Das Schreiben Dante Alighieri, *Das Schreiben an Cangrande della Scala*. (Philosophische Werke, Band 1). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Thomas Ricklin. Mit einer Vorrede von Ruedi Imbach. Lateinisch-Deutsch. Hamburg 1993
- De Libera Alain de Libera, *Denken im Mittelalter* [Penser au Moyen Age, deutsch]. Übers. v. Andreas Knop. München 2003
- Flasch 1998 Kurt Flasch (Hrsg.): *Vorwort*, in: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie, Mittelalter. Stuttgart 1998, S. 7
- Flasch 2004 Kurt Flasch: „Korrektur der Welt. Mit vollen Tellern: Dantes Gastmahl“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.11.2004, Seite L 19 (Rezension)
- Gmelin 1955 Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. *Kommentar*, II. Teil: Der Läuterungsberg. Stuttgart 1955
- Imbach 1989a Ruedi Imbach: „Dante und die Philosophie“, in: Dante Alighieri, *Monarchia*. Lateinisch/Deutsch. Studienausgabe. Stuttgart 1989, S. 13-25 (= (Einleitung, Teil I)

- Imbach 1989b Ders., *Laien in der Philosophie des Mittelalters*. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 14). Amsterdam 1989
- Imbach 1993 Ders.: *Vorrede*, in: Dante Alighieri, *Das Schreiben an Cangrande della Scala*. Hamburg 1993, S. VII-XIV
- Imbach/Maspoli 1999 Ruedi Imbach und Silvia Maspoli: *Philosophische Lehrgespräche in Dantes ‚Commedia‘*, in: Klaus Jacobi (Hrsg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Tübingen 1999, S. 291-321
- Imbach 2004 Ders.: *Einleitung*, in: Dante Alighieri, *Das Gastmahl. Viertes Buch*. Hamburg 2004, S. XI-LXIV
- Monarchia Dante Alighieri, *Monarchia*. Lateinisch/Deutsch. Studienausgabe. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler. (Universal-Bibliothek Nr. 8531). Stuttgart 1989
- Ricklin 1993 Thomas Ricklin: *Einleitung*, in: Dante Alighieri, *Das Schreiben an Cangrande della Scala*. Hamburg 1993, S. XV-LXXXVIII

Die *Commedia*-Zitate sind entnommen aus: Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*. Italienisch und Deutsch. 3 Bände. Übersetzt von Hermann Gmelin. Stuttgart: Klett 1949.