

## DANTES PATERNOSTER

Auf der untersten Kreisstrasse des Purgatorio-Berges dürfen gerettete Seelen Neigung und Sünde des Hochmuts leidend hinwegläutern. Wie Dante ihnen begegnet, hört er ihr frommes Beten, hört aus ihrem Munde das Vaterunser, nicht wie er selbst es zu beten gewohnt ist, sondern besinnlich ausgelegt, das Ergebnis tiefer Meditation. Feierlich steht dieses Vaterunser am Anfang des 11. Gesanges :

- «O Padre nostro, che ne' cieli stai,  
non circoscritto, ma per piú amore  
ch'ai primi effetti di là su tu hai!
- 1 Laudato sia il tuo nome e il tuo valore  
da ogni creatura, com'è degno  
di render grazie al tuo dolce vapore.
  - 2 Vegna vèr noi la pace del tuo regno;  
ché noi ad essa non potem da noi,  
s'ella non vien, con tutto nostro ingegno.
  - 3 Come del suo voler li angeli tuoi  
fan sacrificio a te, cantando «Osanna»,  
cosí facciano li uomini de' suoi.
  - 4 Dà oggi a noi la cotidiana manna,  
senza la qual per questo aspro deserto  
a retro va chi piú di gir s'affanna.
  - 5 E come noi lo mal ch'avem sofferto  
perdoniamo a ciascuno, e tu perdona  
benigno, e non guardar al nostro merto.
  - 6 Nostra virtù, che di leggier s'adona,  
non spermentar con l'antico avversaro,  
ma libera da lui, che sí la sprona.»

Dieses bedächtig meditierte Vaterunser ist ein Echo aus Dantes eigenem Gebetsleben. Was er bei Kirchenvätern über das Vaterunser gelesen, was er selbst betend erwogen hat, konnte hier im Munde der Büsser frommen Niederschlag finden. Der Leser wird sich durch die betenden Seelen in neue Tiefen der Betrachtung führen lassen, wird jede Vaterunserbitte

frisch erleben, wird am Ende verwundert und erstaunt zwei ungewohnte Deutungen feststellen.

Der Anrede und den einzelnen Bitten ist je eine ganze Terzine eingeräumt.

*Pater noster, qui es in caelis.* — Dem knappen lateinischen Wortlaut würde in der Anrede die erste Zeile der ersten Terzine Genüge tun. Aber indem der Beter das *in caelis* spricht, glaubt er bei sich und bei anderen ein Missverständnis verhüten zu sollen: *in caelis* — sollte Gott an einen Ort gebunden sein? Nein, geistig ist dieser «Himmel» zu verstehen. Nicht räumlich in einen Himmel ist Gott eingegrenzt (*circonscriitto*). Vielmehr sind «Himmel» die Erstlinge seiner Schöpfung, seines Wirkens (*effetti*), die reinen Intelligenzien, die Engel, deren grösserer Vollkommenheit eine grössere Liebe des Schöpfers entspricht. Das *ne'cieli* und das *là su* will nicht einen geometrischen Ort meinen, sondern weist auf die erstgeschaffenen Geistwesen hin, bei denen Gottes Liebe ihre liebste Heimat hat.

*Sanctificetur nomen tuum.* — Was ist das, fragt sich der Beter, den Namen Gottes «heiligen»? Wie kann das, was über die Maszen heilig ist, nochmals geheiligt werden? Kann es sich im Denken und Tun der Kreatur um etwas anderes handeln als um ein schlichtes Heilig-halten und Heilig-bekennen? Aber wie kann sich solches in Mund und Herz des Menschen vollziehen? Lobpreisen und danken kann es nur sein! Ein Danken, wie es das Gloria meint, wenn es singt «*Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*». «Gepriesen», also, «sei dein Name, wie es sich ziemt, *come è degno*, dir Dank zu erstatten» (*Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere!* tönt es aus der Präfation in dieses Vaterunser herein). Aber was ist es mit Gottes «Namen»? Das biblische «Name», *שׁוּם* im Hebräischen, *ὄνομα* im Griechischen, besagt viel mehr als das lateinische *nomen* und seine Abkömmlinge in den romanischen Sprachen oder als das deutsche *Name* und das englische *name*. Der «Name» Gottes ist seine Wesenheit — selbst noch für die höllischen Geister gilt Ähnliches, wie es Goethe so trefflich gespürt hat, wenn er seinen Faust sagen läßt:

«Bei euch, ihr Herrn, kann man das Wesen  
gewöhnlich aus dem Namen lesen».

So setzt Dante zur Verdeutlichung ein Wort hinzu, das in seiner Dichtung ein besonders mächtiges Wort ist, *valore*, das er auch sonst an bedeutungsreichen Stellen von Gott gebraucht. So in den trinitarischen Strophen, wo mit *Valore*, die erste Person in Gott bezeichnet wird: *lo primo ed*

*ineffabile Valore, Par.*, 10, 3; vgl. noch *Purg.*, 15, 72; *Par.*, 33, 81. Preisende und dankende Anerkennung der Gottesgewalt soll jedoch nicht nur aus diesen gerade betenden Seelen hervorquellen, nicht nur aus den Herzen der sühnenden Geister, sondern auch aus den Herzen der Menschen auf Erden, auch aus dem Jubel der seligen Engelgeister und der in Gott gelandeten Menschenseelen, auch — je nach zugemessener Art — aus den Tieren, den Pflanzen, dem Gestein, den Wassern und Lüften: *da ogni creatura*. Die ganze Schöpfung erstattet lobpreisenden Dank ihrem Schöpfer, seinem *dolce vapore*. Aber was soll nun wieder dieses *dolce vapore* bedeuten? Ist das *vapore* nicht einfach seinem Reim gefolgt? Und ist das *dolce* an dieser Stelle nicht allzu süsslich? Auch hier muss man sich wieder an andere Stellen erinnern, an denen der Dichter die gleichen Wörter verwendet; denn nie darf man Dantes Sprache einem voreiligen Urteil unterwerfen. Dantes *vapore* ist oft die dichterische Entsprechung des Wortes *spirito*, das ja schon im Lateinischen (wie griech. πνεύμα und hebr. רוּחַ) ursprünglich den «Hauch» bedeutet, weshalb es von Dante — wie in der biblischen Sprache — als bildlicher Ausdruck «Hauch» für die Dritte Person in Gott, für den Göttlichen Liebeshauch, verwendet wird (der auf deutsch mit einer miserablen Übersetzung «Heiliger Geist» genannt wird). An unserer Stelle ist jedoch das *vapore* nicht von vorneherein trinitarisch gemeint. Vielmehr muss man hier an den «Gotteshauch» denken, der schöpferisch über dem Abgrund der Wasser schwebt (*Gen.*, 1, 2): der dankende Lobpreis der Geschöpfe gilt dem Schöpfer, dem dreieinigen Gott, nicht einer der drei Personen im besonderen. Das *dolce* aber hebt diesen Lobpreis, diesen Dank aus einer Sphäre bloss sachlichen, von Rechts wegen gebührenden Dankes in ein Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis hinauf, das auf die Liebe gegründet ist. Denn das italienische *dolce* entspricht viel mehr dem deutschen *lieb* als dem deutschen *süss*.

*Adveniat regnum tuum.* — Hier setzen Dantes Beter ein gewichtiges Wort der Erläuterung hinzu, das manchem Leser befremdlich erscheinen mag, zumal da sich heute an ihm die Geister scheiden: *la pace del tuo regno*. Das Wort *pax* «Friede» ist heute in fast allen westlichen Sprachgemeinschaften einer bestimmten Gruppe von Christen verdächtig und ärgerlich geworden, weil es ein besonderes Herzensanliegen der östlichen, kommunistischen Welt ausdrückt (wie wenn wir uns nicht mehr rasieren dürften, weil auch die Kommunisten sich rasieren!). Dante weiss, dass der Inbegriff der himmlischen Seligkeit der Friede in Gott ist. Siebenmal betete schon zu Dantes Zeit — wie heute noch — die Kirche in der täglichen Messe um den Frieden. Als den *Princeps Pacis* hat Isaías den Erlöser verheissen (*Friedefürst* heisst er in Händels Messias). *Pax vobis*

ist des Erlösers Gruss auf Erden gewesen. Im Frieden des Gottesreiches wird die Mühsal der sühnenden Seelen zur Ruhe kommen. — Auch in dieser Bitte hat sich Dante an einem Wort gestossen: an dem *adveniat*. Ist es denn nicht umgekehrt? Sollen nicht wir Menschen ins Gottesreich kommen? Wieso beten wir dann, dass das Gottesreich zu uns Menschen komme? Aber wie vermöchten wir Menschen, zum Himmel aufzusteigen, wenn nicht Gottes Himmel sich zu uns neigte, wenn nicht Gottes Gnade das erste Wort spräche, zu dem wir Menschen nur unser demütiges Ja hinzutun können! Nie vermag der Mensch aus eigener Kraft sich zu Gott zu erheben, wie gerade damals, als Dante diese Verse schrieb, die Begarden es glaubten lehren zu dürfen, sodass das Konzil von Vienne ausdrücklich die kirchliche Lehre vom Primat der göttlichen Gnade betonen musste. Dante sieht offenbar in der Formulierung des Vaterunsers, in dem *adveniat*, eine deutliche Bestätigung der kirchlichen Lehre, weshalb er die Beter erklärend hinzufügen lässt: «Denn wir, aus eigener Kraft, können mit all unserem Bemühen (*ingegno*) nicht hinkommen; es muss sich selbst niederneigen zu uns».

*Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* — «Wie im Himmel»: Wie geschieht denn im Himmel der Wille Gottes?, so muss sich der meditierende Beter hier fragen; oder genauer: auf welche Weise erfüllen die himmlischen Geister den Willen Gottes? Die Engel sind wie die Menschen mit freiem Willen begabt: den Willen Gottes erfüllen sie, indem sie den eigenen Willen dem Willen Gottes unterordnen, ihn gleichsam als Opfer darbringen, wofür Dante symbolisch das Hosanna-Singen setzt, d. h. den Lobpreis der himmlischen Liturgie, den himmlischen Gottesdienst. In solcher Weise also sollen auch die Menschen auf Erden ihren eigenen Willen Gott zum Opfer bringen, dem göttlichen Willen unterordnen und eingliedern. Nicht bloss ein passives Einverständnis mit Gottes Willen, nicht bloss eine fromme Resignation, sondern aktives und freudiges Opfern.

*Panem nostrum cotidianum da nobis hodie.* — In dieser vierten Bitte hat das griechische *ἐπιούσιον* den Übersetzern aller Zeiten viel Kopferbrechen gemacht. An der Übersetzung *cotidianum* hat die lateinische Liturgie bis heute festgehalten und von da sind die Übersetzungen in die modernen Sprachen gestaltet worden. Doch liegt in dieser lateinischen Fassung der Messliturgie nicht etwa die Fassung der Vulgata vor. Hieronymus hat die griechische Form vielmehr mit *supersubstantialem* wiedergegeben (*ἐπί* = *super*, *οὐσία* = *substantia* «Wesen»), hat sie demnach als «überwesentlich», «übernatürlich» gedeutet. Dadurch kam der weitere

Sinn der Bitte, die ja gewiss nicht nur um das materielle Brot fleht, noch deutlicher zum Ausdruck (wobei ganz davon abgesehen sei, ob die Deutung des hl. Hieronymus philologisch zu halten ist). Alles, was wir Menschen zum Leben brauchen, für Leib und Seele, wird in dieser Bitte von Gott erfleht. Dante behält das gewohnte *cotidianum* bei, hebt aber durch den Gebrauch des Wortes *manna* das Brot in den übernatürlichen Gnadenbereich des himmlischen Brotes in der Wüste (*Exod.*, 16, 15, *מַן הָרָא*), wodurch nun, da dieses Manna in der Deutung Christi und der Apostel ein Vorbild des eucharistischen Brotes war (*JOH.*, 6, 30-35), auch der Ausblick auf das Sakrament sich öffnet. Dies wird noch deutlicher in dem Zusatz, der zwar auf Gottes Gnade im allgemeinen, aber doch im besonderen auch auf die sakramentale Gnade der Eucharistie hinweist: ohne dieses Manna kann der Mensch in der rauhen Wüste des Lebens (der Zusammenhang mit dem Manna in der Wüste bleibt bestehen!) nicht vorwärts kommen, sondern wird trotz allem Bemühen rückwärts gehen. Das himmlische Brot, die Gnade Gottes, ist dem Menschen schlechthin unentbehrlich.

*Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* — Schon im ursprünglichen Vaterunser nimmt diese Bitte einen längeren Raum ein, weil ihr ein anspornender Zusatz beigegeben ist. Sie wird von Dantes Betern fast unverändert nachgesprochen. Das Verzeihen ist ein charakteristischer Akt der Güte: so wird denn auch hier gerade an die Güte Gottes appelliert (*benigno*). Am Schluss ist jedoch ein wichtiger Zusatz angefügt, der den positiven Gedanken des Verzeihens nochmal negativ als ein Nichtbeachten menschlicher Schuld ausdrückt: verzeihe — schaue nicht auf unser Verdienst, d. h. beurteile uns nicht so, wie wir es eigentlich verdienen! Hier mag Dante an das Schlussgebet des Messkannons gedacht haben, das ja dem Paternoster unmittelbar vorangeht: Führe uns, o Gott, in die Gemeinschaft deiner Heiligen, *non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor!*

*Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.* — Hier nun, in den zwei Schlussbitten — in der *einen* Schlussbitte — begegnen uns bei Dante zwei verblüffende Abweichungen von der uns gewohnten Form des Vaterunsers. Wir pflegen diese Worte als sechste und siebte Bitte zu bezeichnen. Dante aber spricht beide in einer Terzine und bezeichnet sie als *eine* Bitte. Denn auf diese *g a n z e* Terzine, also auf unsere sechste und siebte Bitte, beziehen sich die Worte, die Dantes Seelen ihrem Vaterunser anfügen:

«Quest' ultima preghiera, Signor caro,  
già non si fa per noi, ché non bisogna,  
ma per color che dietro a noi restaro».

Sie wollen damit sagen, dass sie die Bitte um Errettung vor Anfechtungen und vor dem Versucher nicht für sich selbst sprechen können sondern nur für ihre Hinterbliebenen und für alle Menschen auf Erden, für die Glieder der *ecclesia militans*, die bis zum Tode dem Zugriff des Bösen ausgesetzt sind. Sie selbst aber, die Geretteten, sind jetzt gegen jede Versuchung gefeit. Gerade aus diesem Bewusstsein, nicht mehr sündigen zu können, strömt die grosse Freude, von der, trotz aller Sühneleiden, die Seelen des Läuterungsberges erfüllt sind, eine Freude, die auch in dem beglückten, ja beinahe glücksstolzen *ché non bisogna* hervorbrechen will.

Das Vaterunser Dantes hat also bloss sechs Bitten. Unsere siebte Bitte führt die sechste nur weiter, sagt noch einmal positiv (*libera*), was vorher negativ (*ne - inducas*) ausgedrückt worden ist. Diese Zusammenfassung zu einer einzigen Bitte ist nicht erst von Dante vollzogen worden. Schon in dem *sed* «sondern» hat man ein philologisches Zeichen dafür gesehen, dass die beiden Sätze zusammengehören. So sagt deutlich Nikolaus von Lyra: «Ideo enim Matthaëus non ait *et libera nos a malo*, tanquam diversam petitionem poneret, sed ait *sed libera nos a malo*, unam petitionem esse demonstrans» (In LUC., XI, 2 sqq. Nach S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, VII (Quaracchi 1895), S. 282, Fussnote 9). Augustinus hatte aber bereits auf die heilige Siebenzahl hingewiesen: «Videtur etiam iste numerus petitionum septenario beatitudinum congruere» (*De serm. Dom.*, 2, 18; zitiert von Thomas von Aquin in seiner *Catena aurea in quattuor evangelia*, I: *Expositio in Matthaëum et Marcum*, Cura P. ANGELICI GUARIENTI, O. P.,<sup>2</sup> Roma 1953). Es ist nicht ohne Reiz zu sehen, wie Augustinus hier sich nicht für sechs sondern für sieben Vaterunserbitten entscheidet und zugleich die Zahl der acht Seligpreisungen auf sieben reduziert, um jeder der sieben Bitten eine der sieben Seligpreisungen beordnen zu können: dem *libera nos a malo* das *beati sunt pacifici*. Es mag sein, dass Dante aus der *Catena aurea* des hl. Thomas die Sechszahl der Bitten gekannt hat, da dort die dem Aquinaten zugänglichen Väterstellen zusammengetragen sind.

Noch etwas anderes ist in Dantes letzter Bitte auffällig. «Erlöse uns von dem Übel», pflegen wir auf deutsch zu beten. In dem gleichen Sinne ist auch das lateinische *a malo* aufgefasst worden, sodass die römische Messliturgie im Verfolg ihres Betens diese letzte Bitte so auseinanderlegt: «*Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris...*». Um Bewahrung vor den Folgen vergangener Übel, vor gegenwärtigen und zukünftigen Übeln wird hier gebetet. Ganz anders bei den betenden Seelen in Dantes Purgatorio: nicht das *malum*, «das Übel», sondern der *malus*, «der Böse Feind» ist es, was sie für das Heil der noch ringenden Menschen bangen lässt.

Es wird schwer sein, mit Bestimmtheit zu sagen, wie Dante zu dieser Auffassung des *a malo* gekommen ist, die wohl von den meisten heutigen Exegeten für die richtigere gehalten wird. Im griechischen Grundtext lautet die Stelle: ἰάλλα ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Varianten gibt es zu dem πονηροῦ nicht). Dieses πονηροῦ könnte, ganz ähnlich wie es in der lateinischen Übersetzung liegt, ebenso gut von τὸ πονηρόν wie von ὁ πονηρός abgeleitet werden. Aber auch τὸ πονηρόν kann schwerlich mit «Übel» sondern muss wohl eher mit «Böses» wiedergegeben werden; das lateinische *malum* kann das eine wie das andere meinen. Vieles spricht jedoch dafür, dass im Griechischen nicht das πονηρόν sondern der πονηρός gemeint ist. Es wird gut sein, wenn man hier einen Blick auf die sonstigen Stellen wirft, an denen das Wort in irgendeiner Form vorkommt. Es sei hier nur auf zwei Stellen verwiesen, die den Sinn der Vaterunser-Stelle verdeutlichen: νενικήκατε τὸν πονηρόν I. JOH., 2, 14; ὁ πονηρός οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ I. JOH., 5, 18. An diesen Briefstellen, handelt es sich ganz eindeutig um den «Bösen», den Satan, den Teufel. Und so dürfte das Wort mit grösster Wahrscheinlichkeit auch im Vaterunser gemeint sein. Schwerlich hat Jesus im Zusammenhang der grossen vorhergehenden Bitten uns gelehrt, um Erlösung von dem Übel zu beten. Des Gebetes bedarf es vielmehr, um aus den Anfechtungen des Teufels gerettet zu werden («retten») entspricht dem griechischen Wort besser als das schwächere «erlösen»). Es haben sich denn auch viele neuere Übersetzer des Neuen Testaments entschlossen, das πονηροῦ vom Masculinum statt vom Neutrum herzuleiten. So auch deutsche Übersetzer beider Konfessionen: «vom bösen Feinde» (N. Schlögl) oder unter Beibehaltung der Zweideutigkeit «von dem Bösen» (H. Menge, O. Karrer, F. Tillmann, F. Sigge, A. Vezin, Zürcher Bibel); die Bible de Jérusalem überträgt: «du Mauvais» (ebenso E. Osty - J. Trinquet) statt «du mal»; die katalanische Übersetzung der Mönche vom Montserrat sagt: «del Maligne» statt «de qualsevol mal»; die italienische von N. Lisi «dal maligno» statt «dal male»; und während die Authorised Version Jakobs I. den üblichen Wortlaut des englischen Vaterunsers hat «from evil», liest man in der neuen amtlichen Übersetzung der Church of England «from the evil one».

Die Frage hat übrigens bereits die frühesten Kirchenschriftsteller beschäftigt. Einig sind sich die meisten darüber, dass es sich nicht um Übel im Sinne irdischen Unglücks handeln kann. Tertullian scheint das Wort als Masculinum zu fassen, wenn er seiner Erklärung des *et ne nos deducas* (sic) *in tentationem* anfügt: «Eo respondet clausula interpretans, quid sit *ne nos deducas in tentationem*. Hoc est enim: sed devehe nos a malo» (*De oratione* 8. PL, 1, 1267). Im übrigen neigen die westlichen Kirchenväter eher dazu, das Wort als Neutrum zu verstehen. Dabei wird aber das

*malum* als Werk des Satans betrachtet. So sagt der hl. Cyprian in seiner Vaterunser-Erklärung: «In novissimo enim ponimus *sed libera nos a malo* comprehendentes adversa cuncta quae contra nos in hoc mundo molitur inimicus ..., quando semel protectionem Dei adversus malum petamus» (*De oratione Dominica* 27. PL, 4, 555). In der Ostkirche hat man die Stelle viel häufiger persönlich, auf den *πονηρός*, auf den Teufel gedeutet. So hat es in aller Klarheit Johannes Chrysostomos getan. Und Gregor von Nyssa zählt unter den Bezeichnungen, die Jesus dem Teufel gegeben habe, auch auf: *ὁ πονηρός* (*Orat. Domin., Sermo* 5).

Wenn Thomas von Aquin Zitate der beiden verschiedenen Auffassungen zusammenstellt, so scheint er doch am Neutrum festhalten zu wollen. Freilich hat er das *malum* als ein *malum poenae vel culpae* gesehen, also in den Bereich von Schuld und Sühne gerückt und dadurch einer bloss utilitaristischen Deutung entzogen: «Ultimum est *sed libera nos a malo* praesenti vel futuro, poenae vel culpae» (*Super Ev. S. Matth. lectura*, Cura P. RAPHAELIS O. P.<sup>5</sup> (Roma 1951), S. 93, Nr. 602).

Dante ist bei seiner Deutung im Purgatorio in der Wahl zwischen den zwei Möglichkeiten gestanden. Geläufig war ihm die Auslegung der Messliturgie (*malum*, «Übel»). Er hat sich für die andere Auffassung entschieden (*malus*, «der Böse Feind»). Es wäre noch festzustellen, woher er diese Möglichkeit des Verständnisses kennen gelernt hat. Aber auch hier wieder, in der Abweichung von der landläufigen Gewohnheit, bekundet sich die überlegene Selbständigkeit seines Geistes.

Nach solcher Entscheidung ist es für Dante verständlich, dass sich ihm unsere sechste und siebte Bitte wie negativ zu positiv verhalten, sich auf das gleiche Ziel richten und sich gegenseitig bloss verdeutlichen. Der *malus* wird von Dante als der *antico avversaro* bezeichnet, der «alte Widersacher». Dabei mag der Dichter an die in der täglichen Komplet gesprochene Stelle aus dem 1. Petrusbrief gedacht haben: «Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret ...» (1. Petr. 5, 8).

Eigenes Erleben und Erschrecken klingt noch nach, wenn die Seelen voll Mitleid an die Erdenpilger denken, denen der Satan so sehr mit seinen Sporen zusetzt (*che si la sprona*). Das Objekt dieser Sporen ist das menschliche Tugendstreben (*nostra virtú*). Aber das Bild von den Sporen lässt erkennen, wie sehr sich die Seelen auch bewusst sind, dass mit Gottes Hilfe die Anfechtungen des Teufels sie auf ihrem Wege nach oben vorangebracht haben. Es muss ja wohl so sein, dass Gottes Teufel dem ringenden Menschen zusetzt, wobei der Mensch freilich allzu leicht sich gehen lassen und resignieren kann (*che di legghier s'adona*). So bleibt ihm sein Leben lang die Angst vor dem Versagen, bis die Sporen Satans ihr Treiben



einstellen und der Friede des Gottesreiches anhebt (*la pace del tuo regno*).

Noch anderes ist an Dantes Fassung bemerkenswert. *Ne nos inducas in tentationem*. Ist es möglich — so fragt sich Dante im Gebet —, dass Gott den Menschen in die Versuchung hineinführt? Wozu soll das dienen? Muss Gott dabei nicht eine gute Absicht mit uns haben? Und so fügt Dante dem Vaterunserwort eine Begründung des göttlichen Tuns hinzu: Gott will den Menschen auf die Probe stellen (*spermentare*) und bedient sich dabei des Teufels: *con l'antico avversaro*, wird gesagt, «mit dem alten Widersacher», der also hier lediglich als Werkzeug in Gottes Hand erscheint. Probe für den Menschen, dennoch zugleich schlimmste Gefahr, die Probe nicht zu bestehen, in der Anfechtung zu ermatten und sich dem bequemeren Abwärts hinzugeben (*s'adona*). So betet der Christ im Vaterunser, dass er aus dieser Prüfung errettet werden möge, ein Gebet, bei dem für uns immer noch — geben wir es nur zu — ein Rest des Unerklärlichen, des Geheimnisvollen, ja des Unheimlichen bestehen bleibt.

Dantes Vaterunser ist das Ergebnis versunkenen Gebetes und langer Meditationen. Als demütiges Gebet, das sich mit den Bitten des Meisters begnügt und sie sich nachdenkend zu eigen macht, ihnen aber neue, eigene Bitten als Ergänzung nicht glaubt hinzufügen zu müssen, hat dieses Vaterunser gerade im Munde der einstmaligen Stolzen und Überheblichen seinen treffendsten Platz gefunden. Zugleich aber bekundet es uns, dass dieser Dante Alighieri nicht nur ein grosser Dichter sondern auch ein grosser Beter gewesen ist.

HANS RHEINFELDER

Bayerische Akademie der Wissenschaften.  
Universität München.