Werk

Titel: Aufsätze

Ort: München

Jahr: 1898

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?385984421_0019|log70

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt?

Von Johann Ernst.

I.

Obige Titelfrage haben wir vor etwa zwei Jahren in der „Zeitschrift für katholische Theologie" (1896, S. 193—255) einer eingehenden Erörterung unterzogen und sind zu dem Schlusse gekommen, daß die genannte, in manchen Beziehungen interessante Schutzschrift für die Giltigkeit der Ketzertaufe zwischen dem 72. und 73. Briefe Cyprians bezw. zwischen der zweiten und dritten carthagischen Synode, also zwischen Herbst 255 bezw. Ostern 256 und 1. September 256 verfaßt sein muß (S. 244). Bezüglich des Ortes der Entstehung des fraglichen Traktates ergab unsere Untersuchung das Resultat, daß derselbe sicher nicht in Africa proconsularis, in Cyprians speziellem Metropolitansprengel, und auch nicht in Numidien verfaßt sein kann, während sehr große Wahrscheinlichkeit für Mauretanien als Geburtsland des Liber de rebaptismate spricht (S. 255).

Vor nicht langer Zeit ist nun eine Marburger Dissertation erschienen, welche das gleiche Problem behandelt unter dem Titel: „Der pseudocyprianische Traktat ‚De rebaptismate' nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht. Inauguraldissertation, welche ... am 4. August 1897 ... in der Aula der Universität öffentlich vertheidigen wird Wilhelm Schüler, Repetent an dem Seminarium Philippinum." Dieselbe Abhandlung kam dann später auch in der Hilgenfeldschen „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 1897, 4. Heft S. 555—608[1]) zum Abdruck (vgl. oben 151). Der Verfasser kommt in beiden Punkten zu anderen Ergebnissen als wir in der erwähnten Arbeit.

[1]) Da die ‚Zeitschr. f. wissensch. Theol.' leichter zugänglich sein dürfte als die Inauguraldiss. Schülers, so werden wir im nachstehenden die Sch.sche Abhandlung nach genannter Zeitschrift zitieren.

Nach ihm ist der Liber de rebaptismate nicht schon nach der zweiten, sondern bald nach der dritten carthagischen Synode vom 1. September 256,[1]) und auch nicht in Mauretanien, überhaupt nicht in Afrika, sondern in Italien von einem Bischof mit novatianischen Grundsätzen verfaßt worden (S. 606). Die von uns für unsere These geltend gemachten Argumente werden von Sch. in seiner — übrigens, wie wir gerne anerkennen, in ruhigem, objektivem Tone gehaltenen — Gegenschrift als „haltlos" erklärt und wenigstens der Versuch gemacht, dieselben auch als haltlos zu erweisen. Mit welchem Glücke — das sollen unsere nachstehenden antikritischen Ausführungen darlegen.

Wir glaubten in unserer, von der „Zeitschr. f. kath. Theol." veröffentlichten Abhandlung[2]) deutliche und zum teile ganz unverkennbare Spuren der Bezugnahme auf den Liber de rebaptismate in Cyprians Ep. 73 und 74 (und in den Verhandlungen des dritten carthagischen Konzils) nachweisen zu können. Ueber eine ganze Reihe dieser Nachweise glaubt Sch. zur Tagesordnung übergehen zu dürfen mit der Bemerkung, es verlohne sich nicht, gründlicher darauf einzugehen, „da ihr Vertreter selbst die Empfindung hat, daß ihre Beweiskraft nicht sehr schlagend ist" (S. 568). Sch. verweist auf S. 228 unserer Abhandlung, wo wir sagen: „Mag man bezüglich der bis jetzt geltend gemachten Argumente noch seine Bedenken haben, ihnen einzeln sowohl als zusammengenommen vielleicht die volle Beweiskraft bestreiten können, die nachstehend darzulegenden Beweisgründe lassen unseres Erachtens solche Zweifel nicht mehr zu."

Wir müssen gegen die Sch.'sche Deutung dieser Stelle ganz entschieden Verwahrung einlegen. Es lag uns durchaus ferne, mit der angeführten Bemerkung die fraglichen, von uns vorgeführten zahlreichen Nachweise der Bezugnahme auf den Traktat De rebaptismate in den genannten Aktenstücken selbst als belanglos zu erklären; im Gegenteil waren und sind wir überzeugt, daß dieselben eine so hohe Wahrscheinlichkeit für unsere These ergeben, wie sie in derartigen Fragen nicht häufig zu gewinnen ist. Man lese aufmerksam unsere Darlegungen S. 219—28, und man wird uns zugeben müssen, daß die Wahrscheinlichkeit, welche unsere dort entwickelten Beweisgründe, wenn man sie im ganzen nimmt, der von uns aufgestellten These verleihen, ziemlich nahe an jenen Grad hinanreicht, welchen man als „historische Gewißheit" zu bezeichnen gewohnt ist.

[1]) Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Schwane, Dogmengesch. I, 736 (2. Aufl. S. 526).

[2]) Wir werden dieselbe unter der Chiffre »U. A.« zitieren.

Sch. meint (S. 586): „Wohl mag in den meisten der angeführten Stellen aus Ep. 73 und 74 eine polemische Beziehung auf gegnerische Behauptungen zu erkennen sein, aber es handelt sich dann immer um Einwände, welche so allgemeiner Art sind, daß man sie nicht als das besondere Eigentum des Anonymus gelten lassen kann." Wir müssen dieses „immer" sehr bestreiten. Bezüglich einiger von uns verwerteten Stellen mag Sch. ja recht haben, daß die Gedanken, auf welche bezug genommen wird, nicht als eigentümliches Geistesprodukt des Anonymus betrachtet werden müssen; so bezüglich De reb. c. 7 im Zusammenhalt mit Ep. 73, 21 (U. A. S. 225); De reb. c. 14 verglichen mit Ep. 73, 11 (U. A. S. 226); De reb. c. 1, 6 zusammengehalten mit Ep. 73, 13 (U. A. S. 227 ff.); De reb. c. 1 in Gegenüberstellung zu Ep. 73, 11 (U. A. S. 228). Wir haben auch bezüglich dieser Stellen uns sehr vorsichtig ausgedrückt und nur einige Wahrscheinlichkeit für die Bezugnahme Cyprians auf den Traktat De rebaptismate in Anspruch genommen (U. A. S. 225, 227, 228). Und das scheint doch, wenn man sich die betreffenden Stellen gegenüberhält, nicht zu viel behauptet.

Den Gedanken dagegen, welchen der Anonymus in c. 19 ausspricht, daß nämlich durch den Abscheu vor der zweiten Taufe, welche Cyprian und seine Gesinnungsgenossen zur conditio sine qua non der Aufnahme von Konvertiten aus der Häresie in die Kirche machen wollten, mancher Häretiker sich von der Rückkehr zur Mutterkirche abschrecken lassen möchte, welchen Gedanken Cyprian Ep. 73, 24 durch ein ausführliches Raisonnement bekämpft, das mit den Worten beginnt: „Nec quisquam existimet, haereticos, eo quod illis baptisma opponitur, quasi secundi baptismi vocabulo scandalizatos, ut ad ecclesiam veniant, retardari" (U. A. S. 225 f.) — diesen Gedanken dürfte man doch wohl, weil nicht eben ganz naheliegend, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit als dem Anonymus eigentümlich betrachten.

Noch mehr scheint dies bezüglich eines anderen Punktes, der von uns geltend gemacht worden ist, der Fall zu sein. S. 201 haben wir dargelegt, wie unser Anonymus in ganz auffälliger Weise die Anrufung des Namens Jesu bei der Spendung der hl. Taufe betont, wie ihm diese Anrufung als die Hauptsache bei der Taufspendung erscheint, ja wie er die invocatio nominis Jesu geradewegs mit der Taufe identifiziert. So sagt er c. 7 von der Taufe: Idcircoque debet invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi. C. 5 heißt es bezüglich des Cornelius und seiner Verwandten und Freunde, welche schon vor der Taufe den

hl. Geiſt empfangen hatten (Apoſtelgeſch. 10, 44—48): Ut hoc solum eis baptisma subsequens praestiterit, ut invocationem quoque nominis Jesu acciperent, ne quid eis deesse videretur ad integritatem mysterii [et] fidei. C. 10 führt unſer Autor aus: Dicente enim Apostolo, unum esse baptisma, necesse est, invocatione nominis Jesu perseverante, quia non potest a quoquam homine, quae semel invocata est, auferri, si eam contra decretum apostolorum geminare ausi fuerimus nimietate praestandi, immo superaddendi baptismatis studio (ſ. studii). Und ebenſo wird c. 15 die Taufe einfach der „Anrufung des Namens Jeſu“ gleichgeſetzt: Dum cohaeret baptismati hominum Spiritus aut antecedit aut sequitur vel cessante baptismate aquae incumbit super eos, qui credunt, dat nobis consilium, quod aut ex integro (d. i. mit gleichzeitiger Erteilung der Firmung durch den Biſchof) rite baptisma servare, aut, forte dato a quocumque in nomine Jesu baptismate, supplere id debeamus, custodita nominis Jesu Christi .... invocatione. Auf grund dieſer Identifizierung von Taufe und Anrufung des Namens Jeſu argumentiert unſer Autor dann weiter: Es kommt bei der Taufe gar nicht darauf an, von welcher Art die Taufe iſt, ob ſie von Rechtgläubigen oder Häretikern geſpendet wird, wenn ſie nur im Namen Jeſu geſpendet wird.[1]) Es kommt auch nicht auf den Glauben des Spenders der Taufe an; der Name Jeſu hat in ſich Kraft, in ihm können nach Matth. 7, 22, 23 auch durch Perſonen, die außerhalb der Kirche ſtehen, wunderbare Wirkungen erzielt werden. Warum ſollte alſo durch die übergroße Kraft des Namens Jeſu nicht auch außerhalb der Kirche das geſchehen können, was wir als Wirkung der Taufe betrachten? Nein, wir dürfen die Anrufung des Namens Jeſu nicht als wertlos verachten, auch wenn Häretiker dieſen heiligen, kräftigen Namen angerufen haben.[2]) Von wem immer die Taufe im

[1]) C. 4: Nec necesse sit quaeri, quale illud baptisma fuerit, quod in nomine Jesu sunt consecuti.

[2]) C. 7: Invocatio nominis Jesu non debet a nobis futilis videri propter venerationem et virtutem ipsius nominis, in quo nomine virtutes omnes solent fieri et nonnunquam aliquae etiam ab hominibus extraneis. Ceterum quo pertinent illa verba Christi, qui negaturum se esse dixit nec nosse eos, qui sibi in die judicii dicturi essent: ›Domine, nonne... in nomine tuo virtutes magnas fecimus,‹ respondendo eis etiam cum jurejurando, ›quia nunquam cognovi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem,‹ nisi ostenderetur nobis nonnunquam etiam ab his, qui operarentur iniquitatem, posse per nimiam virtutem nominis Jesu etiam haec fieri.

Namen Jesu gespendet sein mag, wir müssen diese heiligste Anrufung respektieren.[1])

Es scheint aber doch, daß diese Argumentation und diese ganze Auffassung der Taufe als invocatio nominis Jesu originell und unserem Anonymus eigentümlich ist; und wenn wir nun sehen, daß Cyprian in Ep. 73, 16 gegen diese von einem „aliquis" vertretene Auffassung, als ob jede „in nomine Jesu ubicumque et quomodocumque" erteilte Taufe giltig sei, Front macht, wenn wir bemerken, daß Cyprian a. a. O. betont, nicht das sei zu billigen und anzuerkennen, „quae jactantur in Christi nomine, sed quae geruntur in Christi veritate," wenn wir beachten, daß der hl. Lehrer von Carthago der vom Anonymus angezogenen Schriftstelle Math. 7, 22. 24 das der zitierten Stelle unmittelbar vorhergehende (Matth. 7, 21) Wort des Heilandes entgegensetzt: Non omnis, qui mihi dicit Domine, Domine, introibit in regnum coelorum, so wird es kaum für eine „ganz ungegründete Vermutung" erklärt werden können, wenn wir annehmen (U. A. S. 226 f.), Cyprian habe Ep. 73, 16[2]) gerade die Ausführungen des Anonymus im Auge gehabt.

Ebenso dürfte es keineswegs als zu gewagt erscheinen, wenn wir (U. A. S. 227) eine „Reminiszenz"[3]) an De rebapt. c. 17 und c. 15 in folgendem Passus der Ep. 74 (c. 5) zu erkennen glaubten: Aut si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur, cur non ejusdem Christi nomine illic et manus baptizato imponitur ad accipiendum Spiritum sanctum,

---

[1]) C. 15: Forte dato a quocumque in nomine Jesu Christi baptismate supplere id debeamus, custodita nominis Jesu Christi, sicut plenissime exposuimus, sanctissima invocatione.

[2]) Non est autem, quod aliquis ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat, ut dicat: in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti quando ipse Christus loquatur et dicat: »Non omnis, qui mihi dicit, Domine, Domine, introibit in regnum coelorum...« Unde apparet non ea statim suscipienda et assumenda, quae jactantur in Christi nomine, sed quae geruntur in Christi veritate.

[3]) Mehr als eine ‚Reminiscenz' durften wir deswegen nicht annehmen, weil Cyprian an unserer Stelle mit der Macht des Namens Jesu die Heiligung und die geistige Erneuerung durch die Taufe in direkte Verbindung bringt, was mit den Anschauungen des Anonymus, wie wir gleich sehen werden, nicht stimmt. Cyprian scheint hier, wo er sich gegen seine Gegner überhaupt wendet, die Gedanken des Anonymus mit den Ausführungen P. Stephans kombiniert zu haben.

cur non eadem ejusdem majestas nominis praevalet in manus impositione, quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione?

Nun wird uns allerdings von Sch. (586) entgegengehalten, daß auch Papſt Stephan die Häretikertaufe „durch den Hinweis auf die Kraft des dabei angerufenen Namen Jeſu verteidigt". Wenn wir aber näher zuſehen, ſo finden wir einen ſehr weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem, was Stephan, und dem, was der Traktat De rebaptismate lehrt. Nach dieſem letzteren wirkt der im Taufritus angerufene Name Jeſu aus ſich (propter virtutem ipsius nominis), ohne irgendwelche Rückſicht auf den Glauben des Spenders oder Empfängers der Taufe. Anders aber P. Stephan, der an der von Sch. angerufenen Stelle in Ep. 75, 18 erklärt: Sed in multum proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi. Das „ad fidem" zeigt, daß für Stephan nicht die Kraft des Namens Jeſu für ſich und allein es iſt, welche die Wirkſamkeit der außerkirchlichen Taufe gewährleiſtet, daß er nicht jeden Glauben als entbehrlich zur giltigen Spendung bezw. Empfang des Taufſakramentes anſieht.[1] Einen vollſtändig korrekten Glauben, wie ihn Cyprian und Genoſſen für die Giltigkeit der Taufe ſeitens des Empfängers wie Spenders verlangen,[2] hält Stephan nicht für notwendig. Es genügt ihm, daß ſie den Glauben an Chriſtus und die Abſicht haben, die von Chriſtus eingeſetzte Taufe zu ſpenden reſp. zu empfangen. Daß aber die taufenden Häretiker die Intention haben, die Taufe Chriſti zu ſpenden, und die von ihnen Getauften die Abſicht, die Taufe Chriſti zu empfangen, dafür bürgt der Name Jeſu, der beim Taufritus angerufen wird. Die intentio faciendi secundum Christi intentionem iſt eine für die Giltigkeit des Taufſakramentes hinreichende „fides".[3] Der Unterſchied zwiſchen der Auffaſſung P. Stephans von der im Liber de rebaptismate entwickelten ſpringt in die Augen.

[1]) Vgl. Ep. 75, 9: Dicunt eum, qui quomodocumque foris baptizatur, mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse.

[2]) Nach Cyprian (Ep. 69, 12) wird die Taufgnade dort gegeben, ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur, quod de divinis muneribus hauritur.

[3]) Dieſelbe Anſchauung wird in der ‚Epistola', welche Cyprian Ep. 73, 4 kritiſierend erwähnt, vertreten: Plane quoniam inveni in epistola, cujus exemplum ad me transmisisti, scriptum esse, quod quaerendum non sit, quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit, maxime cum in eadem epistola animadverterim etiam Marcionis fieri mentionem, ut nec ab ipso venientes dicat baptizari oportere, quod jam in nomine Jesu Christi baptizati esse videntur.

Wenn wir dann in Ep. 74, 4 und 7, sowie im 5. Votum des 3. carthagischen Konzils eine Bezugnahme auf den Liber de rebaptismate angedeutet fanden (U. A. 219 ff.), so durften wir das um so eher, als an den bezüglichen Stellen dem Anscheine nach eine unserem Anonymus originelle, seiner ganzen Schrift zugrundegelegte Anschauung inbetracht gezogen wird.

Wir haben die seltsame Theorie unseres Autors über das Verhältnis der Taufe zur Firmung und über den eigentlichen Wert der Wassertaufe gegenüber der Geistestaufe (Firmung) schon in der ‚Zeitschrift f. kath. Theologie' 1894 S. 241—44 skizziert. Sch. erkennt diese unsere Darlegung als richtig an, bestreitet aber (580 ff.), daß die im Liber de rebaptismate entwickelte diesbezügliche Lehre, wie wir behaupten, eine „ganz singuläre Theorie darstellt, welche in der altchristlichen Literatur kaum ein Analogon haben dürfte" (U. A. 225). Die Unterscheidung des Anonymus zwischen der Wassertaufe, welche — *auch wenn sie innerhalb der Kirche gespendet wird* — jeglicher realen Gnadenwirkung des hl. Geistes entbehrt, *für sich* weder die Nachlassung der Sünden bewirkt, noch uns die Seligkeit des Himmels geben kann, sondern nur eine Anwartschaft auf die eigentliche Heilstaufe — das baptisma Spiritus — und damit auf das ewige Heil verleiht, und der Handauflegung (Firmung), die allein die Gnade des hl. Geistes wirklich verleiht, die eigentliche Heilstaufe ist, welche die Sünden nachläßt und selig macht, und darum ordentlicherweise eine notwendige Ergänzung der Wassertaufe darstellt, welche Geistestaufe aber, quia Spiritus sanctus extra ecclesiam non sit, nur innerhalb der Kirche, nicht aber von Häretikern gespendet werden kann, entspricht nach Sch. „einer — wie es scheint — zur Zeit des Verfassers *allgemein kirchlichen* Vorstellung". Zum Beweis dieser seiner kühnen Behauptung beruft sich Sch. auf Tertullian, Cyprian und auch auf P. Stephan — wie nachfolgende Darlegung zeigen wird, gänzlich mit Unrecht.

Als ersten Zeugen für seine Thesis zieht Sch. *Tertullian* de baptismo 6[1]) an, wo es von der Taufe heißt: Non quod in aquis Spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo Spiritui sancto praeparamur. Aber während Tertullian die Reinigung der Seele von der Sünde — denn um diese handelt es sich nach dem Zusammenhange — als Wirkung der christlichen Taufe erklärt,[2]) faßt

[1]) Sch. zitiert aus Versehen: *Tertullian*, De baptismo 3.

[2]) Vgl. c. 7: Ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritualis effectus, *quod delictis liberamur*. Im unmittelbaren Anschluß daran fährt Tertullian c. 8 fort: *Dehinc* manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum.

unſer Anonymus in cap. 18 das Reſultat ſeiner Erörterungen in den Satz zuſammen: Ex quibus universis ostenditur fide emundari corda, Spiritu autem ablui animas, porro autem per aquam (baptismi) lavari corpora! Nach dem Liber de rebaptismate iſt es das baptisma Spiritus sancti, welches die Sünden nachläßt,[1]) in der Geiſtestaufe, welche nach unſerem Anonymus identiſch iſt mit der Firmung,[2]) ruht allein unſer Heil,[3]) ohne ſie entbehrt die Waſſertaufe jeder Heils- und Gnadenwirkung.[4])

Dagegen lehrten nach dem Zeugniſſe Firmilians und Cyprians P. Stephan und ſeine Anhänger, daß die Taufe, auch die vom Häretiker erteilte alsbald die Gnade Chriſti wirke und keineswegs vorerſt nur eine Antwartſchaft auf dieſelbe erteile, daß die Nachlaſſung der Sünden und die Wiedergeburt der Seele zur Gotteskindſchaft, die Heiligung des Menſchen zum ewigen Leben recht gut eine Wirkung der Häretikertaufe ſein könne.[5])

Und der hl. Cyprian? Ihm iſt die Nachlaſſung der Sünde eine notwendige Wirkung der Taufe. Ep. 70, 1 ſtellt er bezüglich der Ketzertaufe die Frage: Quomodo baptizans dare alteri remissam

---

[1]) C. 6: Delicta... per baptisma Spiritus sancti non dubie esse dimissa.

[2]) C. 10: Baptismate spiritali, id est, manus impositione episcopi et Spiritus sancti subministratione subveniri debeat.

[3]) A. a. O.: Cum salus nostra in baptismate Spiritus, quod plerumque cum baptismate aquae conjunctum est, sit constituta.

[4]) A. a. O.: Quamvis talis invocatio (nominis Jesu in baptismate aquae), si nihil eorum, quae memoravimus (wozu die ‚manus impositio episcopi' d. i. die Firmung gehört, welche zur Waſſertaufe notwendig hinzukommen muß, nicht nur, wenn die Taufe von einem häretiſchen minister, ſondern auch wenn ſie innerhalb der Kirche »a minore clero« erteilt iſt), secutum fuerit, ab operatione salutis cesset ac vacet.

[5]) Ep. 75, 18: Sed in multum, inquit (Stephanus), proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi. Ep. 75, 8: Stephanus et qui illi consentiunt, contendunt dimissionem peccatorum et secundam nativitatem in haereticorum baptisma posse procedere. Ep. 75, 17: Stephanus... concedens illis (haereticis) non modicam, sed maximam gratiae potestatem, ut dicat eos et asseveret per baptismi sacramentum sordes veteris hominis abluere, antiqua mortis peccata donare, regeneratione coelesti filios Dei facere, ad aeternam vitam divini lavacri sanctificatione reparare. Vgl. Ep. 74, 7. — Ebenſo ſtellt die Ep. 73, 4 von Cyprian zitierte ‚Epistola' den Satz auf: Quod quaerendam non sit, quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit.

peccatorum potest, qui ipse sua peccata deponere extra ecclesiam non potest? Nach Ep. 69, 11 muß den Häretikern, welche zur Kirche, um Aufnahme bittend, kommen, nicht bloß die Hand aufgelegt werden ad accipiendum Spiritum sanctum, sondern sie müssen auch mit der kirchlichen Taufe getauft werden, um die Nachlassung der Sünden zu empfangen, um geheiligt und Tempel Gottes werden zu können (Ut ... peccatorum remissionem consequi et sanctificari et templa Dei fieri possint, ecclesiae baptismo baptizandi sunt). Ep. 69, 15. 16 sagt Cyprian von dem, welcher „necessitate urgente in aegritudine“ die sogen. Klinikertaufe — also ohne gleichzeitigen Empfang der manus impositio, d. i. der Firmung — empfangen hat, daß derselbe die Gnade erhalten, daß er geheiligt ist und in ihm der hl. Geist zu wohnen begonnen hat (in quo baptizato et sanctificato incipit Spiritus habitare). Ebenso ist für Firmilian der Begriff der geistigen Wiedergeburt zur Gotteskindschaft notwendig mit dem Begriff der Taufe verbunden. Ep. 75, 14: Quod si baptisma haereticorum habere potest regenerationem secundae nativitatis, non haeretici, sed filii Dei computandi sunt, qui apud illos baptizantur. Secunda enim nativitas, quae est in baptismo, filios Dei generat.

Es ist also durchaus unrichtig, wenn Sch. meint, die Auffassung unseres Anonymus vom inneren Werte der Taufe und ihrem Verhältnisse zur Handauflegung (Firmung) entspreche „einer zur Zeit des Verfassers allgemein kirchlichen Vorstellung“.

Etwas anderes ist es allerdings mit der Auffassung der Firmung oder Handauflegung als eines Komplementes, als eines ergänzenden „zweiten Aktes“ zum „ersten Akte“ der Taufe (Sch. 580). Diese Auffassung war nicht bloß die „allgemeine kirchliche Vorstellung“ zur Zeit unseres Anonymus, sondern sie ist die allgemein kirchliche Lehre gewesen zu allen Zeiten, in der Väterzeit sowohl als in den Zeiten der Scholastik, und ist die allgemein kirchliche Lehre geblieben bis auf unsere Tage. Zu allen Zeiten war es ein in der Kirche anerkannter Lehrsatz: Baptismus facit, confirmatio perficit Christianum. Aus diesem Grunde hat man von altersher das Sakrament der Firmung oder Handauflegung die τελείωσις = perfectio genannt.[1])

[1]) Vgl. den 38. Kanon des Konzils von Elvira vom J. 306: Posse fidelem .. baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut si super. vixerit ad episcopum suum perducatur, ut per manus impositionem perfici possit. Aehnlich schon Cyprian in Ep. 73, 9: Ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.

Aber die Ergänzung des Tauſſakramentes durch die Firmung, wie die in der Kirche immer herrſchend geweſene Auffaſſung ſie verſtanden, iſt eine ganz andere als die, wie ſie ſich der Anonymus zurechtgelegt hat. Nach dem Liber de rebaptismate iſt die Taufe, was reelle Gnadenmitteilung anbelangt, einfach nichts, die Firmung, das baptisma Spiritus, iſt ihm alles. Die Taufe gibt nur eine Anwartſchaft auf die göttliche Gnade, aber nicht dieſe ſelbſt.[1]) Nach der kirchlichen Lehre, wie ſie auch der hl. Cyprian vertritt,[2]) iſt die Gnade der Taufe Vorbedingung zur Erteilung der Firmungsgnade, zum Empfange des heil. Geiſtes durch die Handauflegung. Nach Ep. 74, 5 wird der Menſch durch die Taufe geheiligt und zum neuen Menſchen geiſtig umgeſchaffen und dadurch geeignet, den hl. Geiſt in der Firmung zu empfangen.[3]) Nach Ep. 74, 7 wird der Menſch nicht durch die manus impositio, d. i. die Firmung, geiſtig wieder geboren, ſondern er muß in der Taufe wiedergeboren ſein, bevor er durch die Handauflegung den hl. Geiſt empfangen kann.[4]) Nach kirchlicher Auffaſſung gibt die Firmung die

---

[1]) Man mag in dieſer Theorie unſeres Anonymus mit Peters (Der heil. Cyprian von Karthago S. 526) die Lehre vom character indelebilis der Taufe, wie ſie die ſpätere Theologie formuliert hat, wieder erkennen, darf aber dabei nicht überſehen, daß nach dem Lib. de rebapt. die Wirkung einer jeden, auch der in der Kirche geſpendeten Taufe ſich auf die Einprägung dieſes ‚unauslöſchlichen Charakters‘ beſchränkt.

[2]) Höfling iſt durchaus auf falſchen Wegen, wenn er (Das Sakrament der Taufe I, 499) meint: „Was bei Cyprian und Firmilian (bezüglich des Verhältniſſes der Firmung oder Handauflegung zur Taufe) etwa noch unbeſtimmt, ſchwankend und nicht ganz konſequent anerkannt und durchgeführt erſcheint, das tritt uns mit der größten Klarheit und Beſtimmtheit aus dem gewiß ziemlich gleichzeitigen Buche eines unbekannten Verfaſſers ‚De rebaptismate‘ entgegen..“ Nein, die Auffaſſung unſeres Anonymus einerſeits und Cyprians und Firmilians anderſeits ſind direkte Gegenſätze.

[3]) Qui enim peccatis in baptismo expositis sanctificatus et in novum hominem spiritualiter reformatus, ad accipiendum Spiritum sanctum idoneus factus est.

[4]) Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat. — Sehr ſonderbar nimmt ſich angeſichts dieſer cyprianiſchen Stelle der Satz bei Sch. (S. 581) aus: „Der Ausdruck ‚baptisma spiritus‘ für die Handauflegung iſt zwar bei Cyprian und den anderen nicht nachzuweiſen; er könnte jedoch durchaus nicht auffallen, wenn doch die Handauflegung als ein sacramentum, wodurch die geiſtige Geburt erfolge, neben das der Waſſertaufe geſtellt wird.“ Firmilian nennt im geraden Gegenſatz dazu die chriſtliche Taufe, welche er mit der ‚geiſtlichen Geburt‘ identifiziert und welche nach ihm Vorbedingung zum Empfange der Firmung (Handauflegung) iſt, »spiritalis baptismus«. Ep. 75, 8: Considerent et intelligant spiritalem nativitatem sine Spiritu esse non posse, secundum quod et

Fülle der Gnade des hl. Geistes,[1]) bezw. nach altem, an die hl. Schrift (vgl. Apostelgesch. 8, 15—17) sich anlehnenden Sprachgebrauche den hl. Geist selbst. Manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum, lautet darum die technische Bezeichnung für das Sakrament der Firmung (vgl Ep. 73, 9). Aber in der Taufe wirkt auch schon der hl. Geist, da eine Gnadenwirkung ohne den hl. Geist nicht denkbar ist. Diesen Gedanken führt der hl. Cyprian wiederholt in seinen auf die Ketzertauffrage bezüglichen Briefen durch.[2]) Nach der Theorie unseres Anonymus dagegen ist der hl. Geist bei der Taufe ganz unbeteiligt. Die christliche — auch die in der Kirche gespendete — Taufe ist bezüglich der Gnadenwirkung nicht mehr, als die Johannes-Taufe war, von welcher der Heiland (Act. 1, 5) sagte: Johannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini Spiritu sancto (c. 2). Nach Cyprian, der sich hierin mit der christlichen Auffassung und Lehre aller Zeiten begegnet, sind Taufe und Firmung zwei sich ergänzende, aber selbständige Sakramente: jede von ihnen ist ein Sakrament für sich. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur, sagen die mit Cyprian auf dem 2. carthagischen Konzil versammelten Bischöfe in ihrem Synodalschreiben an P. Stephan

---

beatus apostolus Paulus eos, qui ab Johanne baptizati fuerant, priusquam missus esset a Domino Spiritus sanctus, baptizavit denuo spiritali baptismo et sic eis manum imposuit, ut acciperent Spiritum sanctum... Nisi si his episcopis, qui nunc, minor fuit Paulus, ut hi quidem possint per solam manus impositionem venientibus haereticis dare Spiritum sanctum, Paulus autem idoneus non fuerit, qui ab Johanne baptizatis Spiritum sanctum per manus impositionem daret, nisi eos prius etiam ecclesiae baptismo baptizasset. Cf. c. 13: Si autem spiritale est (baptisma haereticorum), quomodo apud illos esse baptisma spiritale potest, apud quos sanctus Spiritus non est (i. e. non dari potest per manus impositionem). Conc. Carthag. III. Vot. 17: Si autem (haeretici) sanctum Spiritum (per manus impositionem) dare non possunt, quia non habent Spiritum sanctum, nec baptizare spiritaliter possunt.

[1]) Sch. (S. 581) schiebt uns die Auffassung zu, als ob P. Stephan die Wiedertaufe der von den Häretikern Getauften deßhalb verworfen habe, „weil bereits mit der häretischen Taufe die volle Gabe der Gnade unmittelbar verbunden sei". Das haben wir weder an dem von Sch. angerufenen Ort (S. 218) noch irgendwo anders gesagt.

[2]) Ep. 74, 5: Illud quoque ineptum, ut, cum nativitas secunda spiritalis sit, qua in Christo per lavacrum regenerationis nascimur, dicant, quod possit quis apud haereticos spiritualiter nasci, ubi Spiritum negant esse. Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum sanctum. Vgl. Ep. 69, 11; 75, 8.

(Ep. 72, 1).[1]) Nach dem Anonymus dagegen ist die Taufe nicht ein Sakrament für sich, sondern nur ein „dimidiatum mysterium“ (c. 5.); Taufe und Handauflegung bilden nach ihm nur ein Sakrament. Die Taufe gibt Anwartschaft auf die Gnade des hl. Geistes, die Handauflegung oder das baptisma Spiritus gibt diese selbst.

Sch. (581, f.) meint: „Es handelt sich hier wesentlich um die Frage, ob nach Stephans Anschauung auch bei den Häretikern der hl. Geist (durch die Handauflegung oder Firmung) gegeben werden konnte oder nicht, ob dementsprechend die Handauflegung bei der Rückkehr eines Häretikers zur Kirche die Bedeutung der Geistesmitteilung, der Ergänzung der häretischen Taufe oder die eines einfachen Pönitentialaktes hatte.“

Aber Sch. hat den Stand der Frage nicht richtig erfaßt. Uns war es durchaus fernegelegen, zu behaupten, die Gegner der Wiedertaufe der Konvertiten aus der Häresie und speziell P. Stephan hätten die Giltigkeit der häretischen Firmung anerkannt, und darum die Wiederholung der manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum an den genannten Konvertiten für unstatthaft und nur die manus impositio ad poenitentiam für statthaft gehalten. Wir können diese Frage, welche in verschiedener Weise beantwortet worden ist, hier nicht erschöpfend erörtern.[2]) Aber wir nehmen keinen Anstand, die auch von Sch. (582 f.) vertretene Ansicht, daß die Gegner Cyprians — nicht bloß unser Anonymus — zwar die Häretikertaufe für giltig, die Häretikerfirmung aber für ungiltig gehalten haben, als die nach Lage der Akten richtigere zu erklären. Aus der Polemik Cyprians und seiner Gesinnungsgenossen, aus ihrer Argumentation, welche die auch von den Gegnern zugegebene Ungiltigkeit der

---

[1]) Vgl. Ep. 73, 21. Ebenso sagt Bischof Nemesianus auf dem 3. carthagischen Konzil (Vot. 5): Male ergo sibi quidam interpretantur, ut dicant, quod per manus impositionem Spiritum sanctum accipiant et sic recipiantur; cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica. — Es ist ganz verfehlt, wenn Höfling (a. a. O.) die hier von Nemesianus und Ep. 72, 1 und 73, 9 u. 21 von Cyprian ausgesprochene Lehre von den „zwei Sakramenten“ dahin interpretiert, „daß hier nicht von zwei verschiedenen Sakramenten im späteren Sinne des Wortes die Rede ist. Es sind nur die zwei Sakramente, d. h. die zwei heiligen Vollzugsritus des Einen Sakramentes der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste gemeint.“ Nicht bloß der ‚Vollzugsritus‘ ist nach Cyprian in der Taufe und in der Handauflegung (Firmung) verschieden, sondern auch die Gnade. Denn vom Empfange der „beiden Sakramente“ macht er die „volle Heiligung“ (plene sanctificari) abhängig (Ep. 72, 1)..

[2]) Wir gedenken, falls nicht unsere augenblicklich sehr prekären Gesundheitsverhältnisse hindernd dazwischentreten, die Frage in einer besonderen Arbeit eingehend zu behandeln.

Ketzerfirmung[1]) zu gunsten der Ungiltigkeit der Ketzertaufe verwertet, geht unzweifelhaft hervor, daß Berlage Recht hat, wenn er im Freib. Kirchenlexikon (1. Aufl. IV, 76) sagt: „In den Verhandlungen über die Giltigkeit der Ketzertaufe sind beide Parteien einstimmig darin, daß die Häretiker jedenfalls die Firmung nicht giltig spenden könnten." Wenigstens gilt dies bezüglich der streitenden Parteien in Afrika.

Was P. Stephanus betrifft, so scheint allerdings der Wortlaut des bekannten Fragmentes aus dem Stephanschen Briefe[2]) nur die manus impositio in poenitentiam, d. i. die bei der Einweihung der Pönitenten oder bei der Rekonziliation derselben gebräuchliche Handauflegung zuzulassen, die manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum dagegen auszuschließen. Aber anderseits wiederholt auch nach der Publikation des Stephanschen Dokumentes sowohl Cyprian in der vor allem gegen Stephan gerichteten Ep. 74,[3]) als auch Firmilian in der Ep. 75[4]) direkt gegen Stephan die Argumentation ex concessis,

---

[1]) Ep. 69, 10: Pertinaces alias et indociles vel hoc tamen confitentur, quod universi sive haeretici sive schismatici non habeant Spiritum sanctum, et ideo baptizare quidem possint, dare autem Spiritum sanctum non possint. A. a. O.: Qui haereticis sive schismaticis patrocinantur, respondeant nobis, habeantne Spiritum sanctum ac non habeant. Si habent, cur illic baptizatis, quando ad nos veniunt, manus imponitur ad accipiendum Spiritum sanctum, quando jam utique acceptus sit, ubi, si fuit, dari potuit? Ep. 72, 1: Eo, quod parum sit eis (foris extra ecclesiam tinctis) manum imponere ad accipiendum Spiritum sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum. Ep. 73, 6: Si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eandem fidem consequi et Spiritum potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi, ut Spiritum sanctum consequatur et signetur. Vgl. auch die Voten 5, 16, 24 auf dem 3. carthagischen Konzil.

[2]) Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam.

[3]) C. 5: Cur non in ejusdem Christi nomine illic (ab haereticis) et manus baptizato imponitur ad accipiendum Spiritum sanctum, cur non eadem ejusdem majestas nominis praevalet in manus impositione, quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione? Nam si potest qui extra ecclesiam natus templum fieri, cur non possit super templum et Spiritus sanctus infundi? Vgl. c. 7.

[4]) C. 12.: Illud etiam quale est, quod vult Stephanus, his, qui apud haereticos baptizantur, adesse praesentiam et sanctimonia[m] Christi? . . . Utique qui illic in Christo baptizatus est, induit Christum. Si autem induit Christum, accipere potuit et Spiritum sanctum, qui a Christo missus est, et frustra illi venienti ad accipiendum Spiritum sanctum manus imponiur. C. 18: Sed in multum, inquit (Stephanus), proficit nomen

die Schlußfolgerung aus der auch von den Gegnern beim Uebertritt der Häretiker zur Kirche geübten Wiederholung der Firmung auf die Ungiltigkeit auch der Häretikertaufe. Es hätte aber unmöglich Cyprian gegen die Gegner des rebaptismus im allgemeinen und Firmilian ſpeziell gegenüber Stephan alſo argumentieren können, wenn ſie in dem fraglichen Paſſus des Stephanſchen Briefes ein Verbot nicht bloß der Wiederholung der Taufe, ſondern auch der Firmung (Handauflegung) erkannt hätten. Mit Recht ſagt Höfling (Das Sakrament der Taufe I, 501): „Hätte Stephan den Ketzern nicht bloß zum giltigen Taufen, ſondern auch zum Handauflegen ad accipiendum Spiritum sanctum die Fähigkeit (ausdrücklich) zuerkannt, ſo gingen in der That alle Streiche ſeiner Gegner in die Luft.“ Da ferner auch nicht gut angenommen werden kann, daß Cyprian und Firmilian, welche nicht bloß das uns bekannte Fragment, ſondern den ganzen Brief Stephans vor ſich hatten, den Sinn des Papſtes verkannt und ins Gegenteil verdreht hätten,[1]) ſo bleibt, wie es ſcheint, nur der Ausweg gangbar, daß P. Stephan entweder in dem fraglichen Paſſus allerdings die Wiederholung der Firmung = der manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum verlangt, aber nicht in Verbindung mit der Taufe, ſondern in Verbindung mit der Buße (in poenitentiam),[2]) oder daß die manus impositio in poenitentiam von ihm im Gegenſatz gedacht iſt zur manus impositio in exorcismo, welche der Taufe voranzugehen hatte,[3]) und daß darum ein Verbot der manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum, welche in Verbindung mit der Rekonziliation gegeben wurde, nicht als eine notwendige

---

Christi ad fidem et baptismi sanctificationem ...: quando huic loco breviter occurri possit et dici, quoniam, si in nomine Christi valuit foris baptisma ad hominem purgandum, in ejusdem Christi nomine valere illic potuit et manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum. Vgl. c. 8.

[1]) Die Stelle in Ep. 75, 12: Frustra illi venienti ad accipiendum Spiritum sanctum manus imponitur, ſtellt ſich auch ziemlich deutlich als Erklärung des Stephanſchen Satzes dar: Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, .. manus illis imponatur.

[2]) Der Ausdruck ‚Manus illis imponatur in poenitentiam‘ will dann dasſelbe beſagen, was De rebapt. c. 10 mit den Worten gegeben wird: Idcircoque poenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est, purificato corde eorum, tantummodo baptismate spiritali, id est, manus impositione episcopi et Spiritus sancti subministratione subvenire debeat. Vgl. Höfling a. a. O. I, 501 ff.

[3]) Vgl. das 37. Votum auf dem 3. carthagiſchen Konzil: (Haeretici conversi) primo per manus impositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem, tunc possunt ad Christi pollicitationem pervenire.

Folgerung aus den Worten Stephans ſich ergab. Zum mindeſten ſcheint alſo dies feſtzuſtehen, daß P. Stephan die Wiederholung der Firmung an den in die Kirche aufzunehmenden Häretikern nicht ausdrücklich verboten hat.

Aber wie dem auch immer ſei, auf jeden Fall geht Sch. ſehr in die Irre, wenn er dafür hält, nach unſerer Meinung beſtehe das Singuläre der dem Liber de rebaptismate zugrundeliegenden Theorie darin, daß unſer Anonymus für die Trennbarkeit der manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum von der Taufe, bezw. für die Nichtwiederholbarkeit der Taufe und zugleich für die Wiederholbarkeit der Firmung eintrat. Nein, das, worin die Theorie des Anonymus ohne Analogon in der ganzen altchriſtlichen Literatur daſteht, iſt — um es nochmals zu ſagen — die Anſchauung, daß die chriſtliche Taufe der Johannes-Taufe gleichzuwerten iſt, daß dieſelbe jeder Gnadenwirkung des hl. Geiſtes, jeden realen Heilseffektes entbehrt, nur die Anwartſchaft auf die Gnade gibt, daß dagegen der Handauflegung, als dem eigentlichen baptisma Spiritus, allein die volle Heilsgnade, die Gnade der geiſtigen Wiedergeburt und die Nachlaſſung der Sünden als Wirkung zuzuerkennen iſt, mit Einem Worte, daß die Taufe, wie wir oben geſagt, an realem Heilswert nichts, die Firmung aber alles beſitzt.

Auf dieſe, unſerem Autor ganz allein eigentümliche Anſchauung ſchien uns nun (U.-A. 219 f.) in Cyprians Ep. 74, 4 u. 7 und ebenſo im 5. Votum des 3. carthag. Konzils bezuggenommen zu ſein. Denn an dieſen Stellen wird vom hl. Cyprian bezw. vom Biſchof Nemeſianus proteſtiert gegen die Trennung der Taufe vom hl. Geiſte (Neque Spiritus sine aqua separatim operari potest, nec aqua sine Spiritu) und wird betont: Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat. Wenn wir eine volle Gewißheit dieſer Bezugnahme nicht angenommen haben, und auch jetzt nicht annehmen, ſo liegt der Grund in der Erwägung, daß möglicherweiſe an den bezeichneten Stellen nur die Konſequenz aus der Praxis der afrikaniſchen Gegner Cyprians, welche die Taufe der Häretiker als giltig anerkannten, nicht aber die häretiſche manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum, entwickelt, die Gegner des rebaptismus durch den Verweis auf das Unlogiſche ihres Verfahrens bekämpft werden ſollen, da ohne den hl. Geiſt eine giltige Spendung der Taufe ebenſowenig denkbar ſei, als eine giltige Spendung der Firmung.

Als „ganz frappant“ haben wir (U. A. 228 f.) die Bezugnahme auf den Liber de rebaptismate in Ep. 73, 3 befunden. Hier begegnet

Cyprian einem den Vertheidigern des rebaptismus gemachten Einwurfe mit den Worten: Apud nos autem non nova aut repentina res est, ut baptizandos censeamus eos, qui ab haereticis ad ecclesiam veniunt. Und dieſen Vorwurf der „plötzlich" eingeführten „Neuerung" finden wir wieder im Lib. de rebapt. c. 3. 6.

Sch. macht uns nun die Einrede (586 f.), daß ja Cyprian ſchon in Ep. 70, 1 und Ep. 71, 3 „die Erklärung abgegeben — natürlich einem Einwand von der andern Seite gegenüber —, daß es ſich bei ſeiner Sache nicht um eine Neuerung handele." Allein wir fanden das „Frappante" in der Form der Erklärung in Ep. 73, 3. Auch Ep. 70, 1 konſtatiert Cyprian mit den Synodalen des 1. carthagiſchen Konzils: Sententiam nostram non novam promimus, sed jam pridem ab antecessoribus nostris statutam. Aber in Ep. 73, 3 gebraucht der heilige Lehrer die Wendung: Non nova aut repentina res est. Es iſt ja richtig — worauf uns Sch. (587) mit guter Berechtigung aufmerkſam macht —, daß im Briefe des römiſchen Klerus bezw. Novatians an Cyprian, der als Ep. 30 unter den cyprianiſchen Briefen aufgeführt wird, zu dem Ausdruck „repentina res" eine parallele Wendung in dem Ausdruck „repentina subsidia" vorliegt.[1]) Aber immerhin erſcheint die Wendung „non nova aut repentina res" „frappant", wenn man dazu hält, daß im Liber de rebaptismate dem hl. Cyprian in ganz ähnlichen Termini der Vorwurf der Neuerung gemacht iſt, daß er „novum quid" einführen wolle (c. 3) und daß er „nunc primum repente" ohne alle vernünftige Veranlaſſung gegen die alten kirchlichen Beſtimmungen ſich erhebe (c. 6). Wir wenigſtens halten es nicht für wahrſcheinlich, daß die Konkordanz der beiderſeitig gebrauchten Termini rein zufällig ſei.

Und wir glauben zu dieſer Annahme umſomehr berechtigt zu ſein, als in demſelben c. 3 der Ep. 73 noch ein anderes „frappantes" Zuſammentreffen des Ausdruckes mit dem Liber de rebaptismate vorliegt. C. 1 erlaubt ſich nämlich der Anonymus die Artigkeit gegen den heil. Cyprian, daß derſelbe „apud quosdam leves homines inani gloria prae-

[1]) C. 2: Nec hoc nobis nunc nuper consilium cogitatum est nec haec apud nos adversus improbos modo supervenerunt repentina subsidia, sed antiqua haec apud nos severitas, antiqua fides, disciplina legitur antiqua. — Angeſichts dieſer Parallelſtelle können wir allerdings die Charakteriſierung des von Cyprian Ep. 73, 3 gebrauchten Ausdruckes ‚repentina res' als einer „etwas eigentümlichen" und „etwas auffallenden Wendung", ebenſo die Qualifizierung des aus dieſem Ausdrucke im Zuſammenhalt mit De rebapt. c. 3. 6 gezogenen Argumentes als eines ſicheren, jeden Zweifel ausſchließenden Beweiſes (U. A. S. 228) nicht mehr aufrecht erhalten.

dicetur et haereticorum stupore praeditus, quibus hoc unum perditionis solatium est, si non soli peccare videantur, errores et vitia universarum ecclesiarum correxisse apud simillimos sui et compares celebretur.“ Dieſe Artigkeit gibt Cyprian in Ep. 73, 3 zurück in dem Satze: Nos non demus stuporem haereticis patrocinii et consensus nostri, et libenter et prompte obtemperant veritati. Oder ſollte dies Zuſammentreffen der beiderſeitigen Wendungen und (ſicher nicht gewöhnlichen) Gedanken wiederum ein bloßes Spiel des Zufalls ſein?

Als ganz ſicher und unanfechtbar glauben wir aber auch heute noch (vgl. U. A. S. 229—32) die Bezugnahme auf den Traktat de rebaptismate in Ep. 73, 9 und 22 nachweiſen zu können.

In c. 3 und 4 beruft ſich unſer Anonymus u. a. auf den Bericht der Apoſtelgeſchichte c. 8, wo erzählt wird, daß Petrus und Johannes von den Apoſteln nach Samaria entſandt wurden, um den daſelbſt vom Diakon Philippus Bekehrten und Getauften die Hand aufzulegen, damit ſie den hl. Geiſt empfingen. Dies Argument weiſt Cyprian Ep. 73, 9 zurück, ſeine kritiſchen Bemerkungen mit dem Vermerk einleitend: Quod autem quidam dicunt. Wir ſind der Anſicht, daß hiemit auf die bezüglichen Ausführungen im Lib. de rebapt. c. 3. 4 hingewieſen wird. Sch. (584) beſtreitet dies, indem er geltend macht: „Wenn man überhaupt die Trennung von Waſſer- und Geiſtestaufe (Firmung) zu dem Zwecke betonte, um eine Wiedertaufe der Häretiker als unnötig zu erweiſen ... — und das war, wie wir ſehen, nicht etwas Singuläres —, ſo mußte als bibliſches Beiſpiel die Geſchichte von den Samaritanern Act. 8 ſehr nahe liegen.“

Wir antworten: Gewiß war die Möglichkeit der Trennung von Taufe und Firmung wie immer, ſo auch zur Zeit des Ketzertaufſtreites allgemein anerkannt. Nicht bloß für die Gegner des rebaptismus, auch für Cyprian und ſeine Freunde war das eine ausgemachte und bei der allgemeinen, unangefochtenen Praxis, die Taufe in Notfällen getrennt von der Firmung zu ſpenden, ſelbſtverſtändliche Sache. Gerade Ep. 73, 9, wo Cyprian das aus Apoſtelgeſch. 8 gezogene Argument bekämpft, ſagt er, dasſelbe, was in der Apoſtelgeſchichte von den Samaritanern berichtet werde, geſchehe auch jetzt in der Kirche: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut, qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Die ſog. Klinikertaufe, wobei den Kranken nur die Taufe ohne die Firmung erteilt wurde (vgl. Cornel. P. Ep. ad Fab. ep.

Antioch. n. 4 bei Euseb. H. E. VI, 43), erkennt der hl. Cyprian Ep. 69, 12ss ausdrücklich als legitime, heilſame, die Sündennachlaſſung und die Gnade Chriſti wirkende Taufe an. Aber dies leugnen wir, daß man auf Seite der Gegner des rebaptismus allgemein „die Trennung von Waſſer- und Geiſtestaufe zu dem Zwecke betonte, um eine Wiedertaufe der Häretiker als unnötig zu erweiſen," daß man aus dieſer Trennung ein Argument für die Giltigkeit der Ketzertaufe machte. Der hl. Cyprian ſagt mit Recht (Ep. 73, 9): Locum istum (Act. 8) ... ad praesentem causam videmus omnino non pertinere. Es liegt auch zu ſehr auf platter Hand, daß es ein Trugſchluß iſt, daraus, daß im Falle die Taufe ohne gleichzeitige Erteilung der Firmung, aber innerhalb der Kirche geſpendet worden, den betreffenden Perſonen bloß noch die Firmung erteilt, die Taufe aber an ihnen nicht wiederholt werden dürfe, die Konſequenz ziehen zu wollen, daß dies ebenſo zu geſchehen habe, wenn die Taufe nicht innerhalb, ſondern außerhalb der Kirche von Häretikern geſpendet worden — beſonders wenn ſich gerade um die Giltigkeit der außerkirchlichen Taufe der Streit dreht. Eine derartige Argumentation kann da höchſtens Einem paſſieren — und dieſer Eine iſt unſer Anonymus!

In ſeinen Gedanken- und Beweisgang paßt dies Argument ganz gut. Ep. 72, 1 hatte Cyprian die Notwendigkeit betont, die von Häretikern Getauften bei ihrer Aufnahme in die Kirche nochmals zu taufen, eo quod parum sit eis manum imponere ad accipiendum Spiritum sanctum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur, cum scriptum sit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei. Hier ſetzt nun unſer Anonymus in c. 3 mit ſeiner Kritik an und dem Gedanken Cyprians eine ſchiefe Deutung dahin gebend,[1]) daß nach ihm der Empfang beider Sakramente, der Taufe

[1]) Es iſt das in Wirklichkeit eine Mißdeutung. Denn Cyprian hat weder die unbedingte Notwendigkeit der Waſſertaufe nach der Ausdeutung unſeres Anonymus, noch eine ſolche der Firmung gelehrt. Im ordentlichen Heilsweg iſt nach ihm allerdings der Empfang beider Sakramente notwendig. Aber Cyprian kennt auch einen außerordentlichen Heilsweg. Ep. 73, 23 gibt er auf den Einwurf: Quid ergo fiet de his, qui in praeteritum de haeresi ad ecclesiam venientes sine baptismo admissi sunt? folgende Antwort: Potens est Dominus misericordia sua indulgentiam dare et eos, qui ad ecclesiam simpliciter (= sine baptismo) admissi in ecclesia dormierunt, ab ecclesiae suae muneribus non separare. Non tamen, quia aliquando erratum est, semper errandum est. Vgl. (Firmlian.) Ep. 75, 21. Noch viel weniger kann natürlich unſerem Heiligen die Firmung als abſolut und unter

und der Firmung, zusammen unumgänglich notwendig zum Eintritt ins Reich Gottes, in die himmlische Seligkeit sei, sucht er nachzuweisen, daß weder die Taufe noch auch die Firmung immer notwendig zum Heile sei, daß beide, Taufe und bischöfliche Handauflegung, wohl regelmäßig mit einander verbunden sind, aber nicht immer mit einander verbunden sein müssen. C. 3: Sed si in eodem novo testamento haec, quae in isto negotio [wenn die Taufe in Verbindung mit der Firmung gespendet wird] deprehendimus adunata, nonnumquam reperiantur quodam modo divisa ac separata et proinde disposita, atque si sint singula, videamus, utrum possit esse aliquando etiam singulariter solitaria, quasi non sint mutila, sed tamquam integra et perfecta. Und nun führt er das Beispiel der Samaritaner an, welche durch den Diakon Philippus die Taufe getrennt von der Handauflegung, welche ihnen die Apostel Petrus und Johannes erteilten, empfingen. Und c. 4 argumentiert unser Anonymus dann weiter: Wenn nun von diesen Samaritanern in der Zwischenzeit zwischen der Spendung der Taufe durch Philippus und der Erteilung der Handauflegung durch Petrus und Johannes einer oder der andere gestorben ist, ohne durch diese Handauflegung den hl. Geist empfangen zu haben, glaubst du, daß er deswegen als des ewigen Heiles verlustig zu erachten ist (utrum censeas salutem percepisse eum necne)?

Man sieht, in das Gefüge der Argumentation unseres Autors fügt sich die Berufung auf die von ihrer Taufe zeitlich getrennte Firmung der Samaritaner ganz wohl; aber es ist nicht abzusehen, wie ein anderer Gegner des rebaptismus zu einer derartigen, auf einem Mißverständnis des cyprianischen Gedankens beruhenden Argumentation hätte kommen können oder gar müssen. Wir erachten darum auch heute noch den Schluß gut und sicher begründet, daß der Gegner, gegen welchen sich die Spitze der Cyprianschen Polemik in Ep. 79, 9 kehrt, kein anderer ist als unser Anonymus.

Das Gleiche ist zu konstatieren bezüglich Ep. 73, 22 im Zusammenhalt mit De rebapt. c. 11. An letztzitierter Stelle will unser Autor gegenüber der dem hl. Cyprian, wie wir gesehen haben, fälschlich zugeschriebenen Ansicht, daß der gemeinsame Empfang von Taufe und Firmung unter allen Umständen zum ewigen Heil erforderlich sei, nach-

---

allen Umständen als notwendig gelten. Wir sehen ihn darum auch Ep. 69, 12—16 in ausführlicher Erörterung die Gnadenwirksamkeit und Heilkräftigkeit der sogenanten Klinikertaufe verteidigen, welche bekanntlich ohne gleichzeitige bischöfliche Handauflegung d. i. ohne Firmung erteilt wurde.

weiſen, daß die Erlangung der ewigen Seligkeit, wie ohne Empfang der Firmung, ſo auch ohne Empfang der Taufe möglich ſei. Ein zwingender Beweis für ſeine Theſe iſt ihm das Beiſpiel eines Katechumenen, der vor Erlangung der Taufe zum Martyrtode geſchleppt worden und nach allgemeiner kirchlicher Ueberzeugung ſicher nicht deswegen der ewigen Seligkeit verluſtig gegangen iſt, weil er die Taufe vor ſeinem Tode nicht mehr empfangen konnte.

Nach dem Zwecke und dem Gedankengang unſeres Anonymus verſtehen wir ſehr gut, daß derſelbe dies Argument gebrauchte; aber können wir dasſelbe einem andern Gegner Cyprians zumuten? Sch. (485) meint freilich, der Einwand unſeres Anonymus „mußte allen leicht zur Hand ſein, welche ein Intereſſe daran hatten, die unumgängliche Notwendigkeit der Waſſertaufe zum Heil zu leugnen.“ Aber es iſt ein Irrtum Sch.s, wenn er (a. a. O.) von „Cyprians Theorie von der unbedingten Notwendigkeit der Waſſertaufe“ redet. Unſer hl. Lehrer teilte die immer in der Kirche geltende Anſchauung, daß die Taufe im Notfall erſetzt werden kann,[1]) daß ſie insbeſondere durch das Martyrium, das baptisma sanguinis, erſetzt werden kann. Ep. 73, 22 erklärt er einfach gegenüber dem vom Anonymus als Beweis verwerteten Exempel vom gemarterten Katechumenen: Catechumenos illos ... nec privari baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis sacramento. Eine Berufung auf den Katechumenen-Martyrer gegen die „Theorie von der unbedingten Notwendigkeit der Waſſertaufe“ war dem hl. Cyprian gegenüber ganz deplaciert, und wir können darum auch nicht annehmen, daß ein anderer Gegner ihm gegenüber mit einem ſolchen Argument operierte. Die kritiſchen Bemerkungen in Ep. 73, 22, welche Cyprian mit dem Vermerke einleitet: Quidam catechumenos nobis opponunt, ſind alſo — das können wir mit Sicherheit erſchließen — direkt gegen den Autor des Traktates de rebaptismate gerichtet.

Wir haben ferner geltend gemacht (U. A. 232), daß unſer Anonymus das von dem um des Namens Chriſti willen gemarterten Katechumenen hergenommene Argument unmöglich mit der Frage an Cyprian einleiten konnte: Quid autem statues in personam ejus verbum audientis etc., wenn der Liber de rebaptismate nach der Ep. 73, bezw. nach dem 3. carthagiſchen Konzil geſchrieben iſt, da ja in Ep. 73, 22 die Antwort auf dieſe Frage ſeitens des hl. Cyprian bereits vorlag. Sch. (585)

[1]) Vgl. S. 416 Note 1.

wendet uns nun ein, daß unser Traktat nicht an Cyprian direkt gerichtet, sondern bestimmt gewesen sei, „allen Brüdern die schwebende Streitfrage klar zu machen", daß unser Anonymus den hl. Cyprian auch nicht zur Gegenrede veranlassen wollte, daß er aber „ein schlagendes Argument in der eindrucksvollen rhetorischen Frage an den Gegner wiederholte, auch wenn er vielleicht recht gut wußte, wie dieser sich verteidigen würde oder verteidigt hätte".

Wir bemerken dagegen, daß der Liber de rebaptismate wohl nicht bloß für Cyprian bestimmt war, daß aber an genannter Stelle der Autor allerdings direkt an Cyprian sich wendet; und wir meinen ferner, auch eine bloß „rhetorische Frage" sei nicht mehr am Platze, wenn die Antwort auf die Frage bereits gegeben, und zwar erschöpfend und im Sinne des Fragestellers gegeben ist und dem Fragenden vor Augen liegt. Die „rhetorische Frage" an unserer Stelle: Quid statues etc. will doch besagen, daß Cyprian für den Casus mit dem Katechumenen-Martyrer keine Lösung zu finden imstande sein werde. Wie ist nun die Aufstellung dieser „rhetorischen Frage" denkbar, wenn der Casus durch Cyprian bereits gelöst ist?

Und so erscheint uns denn die Bezugnahme Cyprians auf den Liber de rebaptismate in Ep. 73 und folglich die Abfassung unseres Traktates vor dem 3. carthagischen Konzil, auf welchem die Ep. 73 zur Verlesung und Besprechung kam, als außer Frage gestellt.

Wir können zu diesem Resultate übrigens noch auf einem anderen Wege gelangen.

Wir halten es für undenkbar, daß der Liber de rebaptismate nach der Publikation des Stephanschen Ediktes bezüglich der Ketzertauffrage geschrieben ist. Nicht gerade deswegen, weil in unserem Traktate keine Spur[1]) sich findet, welche mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit auf dieses Dekret hinweist,[2]) sondern weil die Anschauungen P. Stephans bezüglich

[1]) Man könnte eine solche Spur höchstens noch in dem »nihil innovare« in c. 1 unseres Traktates im Zusammenhalt mit dem »nihil innovetur« in Stephans Edikt finden. Vgl. U. A. S. 217.

[2]) Zahn (Geschichte des neutestam. Kanons II, 2 S. 881 — vgl. Sch. S. 578) zieht daraus, daß in unserem Traktat noch nicht von Verhandlungen mit Rom die Rede ist, den Schluß, die Schrift stamme aus einer Zeit, in welcher die Kontroverse noch auf afrikanischen Boden beschränkt war. Sch. (S. 578 f.) leugnet mit Recht die Stringenz dieser Konklusion. Aber wenn Sch. gegenüber dem Umstand, daß weder Rom noch Stephan im Liber de rebaptismate direkt genannt sind, betont, daß dies auch in den Verhandlungen des 3. carthagischen Konzils nicht der Fall sei, so hat er übersehen, daß im Votum 8 genannter Synode ausdrücklich ein Brief Cyprians an Stephan in der Ketzertaufangelegenheit erwähnt ist (Lectis litteris Cypriani dilectissimi nostri ad Jubajanum itemque ad Stephanum).

der Wirkſamkeit der außerkirchlichen Taufe in direktem Gegenſatze ſtehen zur eigentümlichen Theorie unſeres Verfaſſers, welche derſelbe nicht bloß nebenbei geäußert, ſondern welche er dem ſpekulativen Teile ſeiner Schrift zugrundegelegt hat. Wir haben ſchon oben (S. 411 f.) hievon ausführlich genug gehandelt und beabſichtigen nicht, hier wieder auf dieſen Punkt, welchen Sch. leider ganz und gar nicht erfaßt hat, zurückzukommen. Wir wollen hier nur die Unwahrſcheinlichkeit, ja wir dürfen ſagen, die Unmöglichkeit betonen, daß nach P. Stephan, welcher der außerkirchlichen Taufe in ſeinem Dekrete ausdrücklich die Nachlaſſung der Sünden, die Heiligung und Wiedergeburt der Seele zur Gotteskindſchaft als mögliche Wirkung zugeſteht, ein anderer Verteidiger der Giltigkeit der Häretikertaufe in einer beſonderen Schrift aufgeſtanden, deſſen Plaidoyer auf den Gedanken hinausläuft: Warum wollen wir die Taufe den Häretikern nicht als giltig konzedieren? Was iſt denn überhaupt die Waſſertaufe? Sie iſt, was die unmittelbare, reale Gnaden- und Heilswirkſamkeit anbelangt, nichts, ſie gibt höchſtens eine Anwartſchaft auf die Sündenvergebung, die Gnade und das ewige Heil. Letzteres iſt nicht die Wirkung der Waſſertaufe, ſondern Effekt der Geiſtestaufe, die regulariter — aber nicht immer — mit der biſchöflichen Handauflegung (Firmung) identiſch iſt, welche Handauflegung aber auch von uns, wenn ſie von Häretikern geſpendet worden, als ungiltig betrachtet wird. Eine auf einer derartigen Spekulation aufgebaute Vertheidigung der außerkirchlichen Taufe iſt nur denkbar *vor* Bekanntgabe des Stephanſchen Ediktes.

Nun haben wir an einem anderen Orte[1]) nachgewieſen, daß alsbald nach dem dritten carthagiſchen Konzil, als deſſen Abgeſandte auf dem Wege nach Rom zum P. Stephanus ſich befanden, oder wenigſtens noch ehe dieſelben von Rom nach Afrika zurückgekehrt waren, das Dekret Stephans in der Ketzertaufangelegenheit in Afrika anlangte, daß die Geſandtſchaft des dritten Konzils von Carthago und das Stephanſche Dekret ſich auf dem Wege kreuzten. Wir können dies mit Sicherheit daraus ſchließen, daß Cyprian in der nach Eintreffen des päpſtlichen Briefes geſchriebenen, von heftiger Leidenſchaft gegen Stephanus erfüllten Ep. 74 ad Pompejum nichts erwähnt von der Abweiſung der afrikaniſchen Konzilsabordnung durch den Papſt, nichts von deren Nichtempfang, deren Nichtzulaſſung ad sermonem saltem colloquii communis, nichts von der den abgeſandten Biſchöfen verweigerten Gaſt-

[1]) Zeitſchrift für kathol. Theologie 1894 S. 486.

freundschaft, sowie auch nichts von den injuriösen Aeußerungen Stephans gegen Cyprian als einen „dolosus operarius“, einen „pseudochristus“ und „pseudoapostolus“,[1]) wovon uns Firmilian in Ep. 75, 25 erzählt. Und doch lag die Erwähnung dieser verletzenden Behandlung der afrikanischen Bischöfe so nahe, ja, in c. 8, wo die Entrüstung Cyprians gegen Stephans Vorgehen in so lebhaften Ausdrücken sich ergeht, mußte das unkollegiale Benehmen des Papstes erwähnt werden, wenn Cyprian schon davon wußte. Man vergleiche den nachstehenden Erguß: Dat honorem Deo, qui unitatem et veritatem de divina lege venientem non tenens haereses contra ecclesiam vindicat? Dat honorem Deo, qui haereticorum amicus et inimicus christianorum sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tenentes abstinendos putat? An diese schweren Vorwürfe, an die Erwähnung der Exkommunikationsandrohung mußte sich naturgemäß die Erwähnung der unfreundlichen Aufnahme bezw. Nichtaufnahme der afrikanischen Synodaldelegierten durch Stephan anschließen, falls Cyprian bei Abfassung der Ep. 74 Kenntnis davon hatte. Daß es nicht geschah, darf uns als sicherer Beweis gelten, daß das Eintreffen des päpstlichen Reskriptes in Afrika in die Zeit zwischen der 3. Synode und der Rückkehr der bischöflichen Abordnung eben dieses Konzils von Rom fällt. Und das war naturgemäs eine sehr kurze Zeit, besonders, wenn wir in Anschlag bringen, daß die Synode laut Konzilsprotokoll am 1. September abgehalten

---

[1]) Sch. (S. 591) meint, Stephan habe in einem Schreiben, das er nach dem bekannten päpstlichen Reskript, welches Cyprian in Ep. 74 bekämpft, nach Afrika gesandt, und worin er den Afrikanern die Kirchengemeinschaft aufgekündigt habe, Cyprian mit den zitierten Invektiven bedacht. Allein für dies postulierte zweite Schreiben Stephans scheint keine Zeit übrig zu bleiben. Cyprian erhielt das uns bekannte Dekret Stephans nach dem 3. carthag. Konzil (vgl. unsere Darlegung in der ‚Zeitschrift f. kathol. Theologie‘ 1894 S. 484), also nach dem 1. September 256. Als er gegen dieses Dekret seine Ep. 74 schrieb, wußte er von den bewußten Invektiven noch nichts, wohl aber, als er den Diakon Rogatian nach Kleinasien zu Firmilian sandte. Und das letztere muß alsbald geschehen sein, nachdem die Gesandtschaft Cyprians und seiner Mitsynodalen von Rom zurückgekehrt war. Denn Rogatian wollte wieder vor dem eigentlichen Winter zurück sein. Wo bleibt da noch Raum für ein zweites Schreiben Stephans? Auch spricht schon der Umstand, daß Firmilian diese Invektiven in demselben Kapitel (Ep. 75, 25) erwähnt, wie die Abweisung und ungnädige Behandlung der afrikanischen Gesandtschaft, dafür, daß die inkriminierten Aeußerungen bei eben dieser Gelegenheit gefallen sind, also nicht in einem Briefe, sondern mündlich. Und endlich ist es auch nicht richtig, daß „Stephan den Afrikanern die Kirchengemeinschaft aufgekündet hat“. Vgl. unsere Abhandlung: „War der heil. Cyprian exkommuniziert?“ in der ‚Zeitschrift für kathol. Theologie‘ 1894 S. 473—99.

wurde, daß dann Cyprian noch in eben dieſem Herbſte nach Empfang des Stephanſchen Schreibens und nach Rückkehr der Konzilsabgeſandten von Rom den Diakon Rogatian nach Cäſarea in Kappadocien zu Firmilian ſandte, und daß Rogatian vor Eintritt des wirklichen Winters wieder in Afrika ſein wollte.[1]) Es iſt kaum denkbar, daß in dieſer knappen, wohl nur wenige Tage umfaſſenden Friſt zwiſchen der 3. carthagiſchen Synode und der Publikation des Stephanſchen Reſkriptes eine verhältnismäßig voluminöſe Streitſchrift wie der Liber de rebaptismate (in der Hartelſchen Ausgabe 23 kleingedruckte Oktavſeiten umfaſſend) verfaßt und publiziert werden konnte,[2]) wie man doch annehmen müßte, wenn Sch. mit ſeiner Meinung, daß der Traktat De rebaptismate nach dem 3. carthagiſchen Konzil entſtanden, Recht hätte.

Indem wir das Fazit unſerer bisherigen Erörterungen und Unterſuchungen ziehen, dürfen wir mit voller Sicherheit als Terminus ad quem der Abfaſſung des Liber de rebaptismate das 3. carthagiſche Konzil, bezw. die auf demſelben zur Verleſung gekommene Epistola 73 ad Jubajanum betrachten.

Doch auch der Terminus a quo der Abfaſſung unſeres Traktates läßt ſich mit guter Sicherheit feſtſtellen.

---

[1]) Ep. 75, 5: Quoniam vero legatus iste a vobis missus regredi ad vos festinabat et hibernum tempus urgebat.

[2]) Ganz unmöglich erſcheint die Abfaſſung unſeres Traktates in genannter Friſt unter der Vorausſetzung der Annahme Schs., daß derſelbe nicht in Afrika ſondern in Italien verfaßt worden ſei.

Die Idee von der Ablöſung der Weltreiche in eschatologiſcher Beleuchtung.

Materialien und Forſchungen.

Von Franz Kampers.

I.

Die helleniſtiſche Miſchbildung und die ſyriſche Alexanderlegende.

Zu den weichen Tönen des Jubelhymnus:

„O Roma nobilis, orbis et domina
Cunctarum urbium excellentissima“

miſchten ſich jüngſt an dieſer Stelle[1]) die herberen Obertöne der warnenden Verſe:

„Romana superstitio
Indiget iuditio,
Romanum adulterium
Destruet Imperium.“

Es war kein reiner Akkord und keine Diſſonanz, ſondern eine jener Uebergangsharmonien, die dem geſpannt horchenden Ohre den kommenden Grundakkord verraten; und dieſer Grundakkord war derſelbe, in welchen das ganze Mittelalter ausklingt: die große Idee von der weltbeherrſchenden chriſtlichen Roma. Nicht der Häretiker, nicht der Revolutionär ſchmäht in den Verſen des zweiten Liedes die ehrwürdige Mutter der Chriſtenheit; der begeiſterte Bewunderer der urbs aeterna warnt dieſelbe, ihrem erhabenen Weltberufe nicht untreu zu werden. Zweifellos wäre in anderen ſonnigeren Tagen die Leier des Sängers im Böhmerwalde auch geſtimmt geweſen für die weichen Klänge des genannten köſtlichen Jubelhymnus.

Dieſe gewaltige Idee vom römiſchen Weltreiche als der letzten Macht

---

[1]) H. Grauert, Rom und — Gunther der Eremit? Oben S. 249—87.

vor dem Wiedererscheinen des göttlichen Weltrichters hatte sich erstaunlich schnell aus dem Wuste eschatologischer Befürchtungen, die ja der Wende der neuen Zeit ihr charakteristisches Gepräge verleihen, losgerungen. Der gegen Schluß der republikanischen Zeit des alten Rom in stets sich steigerndem Maße in die Praxis umgesetzte Gedanke, daß den römischen Waffen die Weltherrschaft gebühre, wurde im kaiserlichen Rom zunächst zu einem politischen und dann unter dem Drucke der übermächtigen christlichen Weltanschauung zu einem geschichtsphilosophischen Dogma, an welchem das ganze Mittelalter festhalten sollte. Die Begeisterung der ersten Christen sah die Morgenröte einer neuen Zeit, erkannte aber in ihr nur das blutrote Zeichen des nahenden Weltgerichtstages. Inmitten des allgemeinen Verfalles, inmitten des heidnischen Wahnes, daß der Höhepunkt der Kultur in dem in seinen Kaisern verkörperten Weltreiche und in dem durch diese baldigst heraufzuführenden goldenen Zeitalter erreicht sei, hielten die Christen die bestehende Welt für dem Untergang geweiht, der mit dem völligen Verfalle der letzten Weltbeherrscherin eintreten müsse. Von dem Schicksal Roms hing nach dem Glauben der ersten Christen und, diesen folgend, nach den Vorstellungen des gesamten Mittelalters das Geschick der Welt ab; seine Blüte stimmt die von eschatologischen Befürchtungen bis in die neuere Zeit niemals ganz freien Gemüter zu jauchzendem Frohlocken, die Zeichen inneren und äußeren Verfalles aber wecken trübe Vorahnungen und zürnendes Warnen.

Die Werdezeit der neuen christlichen Weltanschauung hat aber diese eschatologische Idee nicht als völlig neue Erscheinung mit in die Welt gebracht; ihre Wurzeln liegen in demselben Boden, auf dem das Christentum so rasch und glänzend erwuchs, im alttestamentlichen Judentum. Dem auserwählten Volke blieb es vorbehalten, neben dem vollkommensten Gottesbegriff des Altertums der Welt auch die vollkommenste Auffassung der Universalgeschichte zu geben. Das historischen Denken aller übrigen vorchristlichen Völker ist überaus enge und erhebt sich niemals über die Grenzen des eigenen nationalen Empfindens zu einer universalhistorischen Auffassung der Weltbegebenheiten. Den Iraniern, den Schöpfern der gewaltigen Weltmächte des Ostens, mangelt der Begriff der Geschichte völlig; ihre Geschichtsauffassung beruht einzig auf dem Gedanken eines ewigen Kampfes des Lichtes mit der Finsternis. Zwischen Ormuzd und Ahriman, zwischen Helle und Dunkelheit steht der mit freiem Willen begabte Mensch, um sich für das erste oder zweite Prinzip selbst zu entscheiden.

Die Iranier wählten das Licht, ihr Ziel ist, für Ormuzd die Welt

zu erobern und letztere nach dem Vorbilde des Lichtreiches zu ordnen und zu erhalten. Das Griechentum auf der anderen Seite erfand freilich die Geſchichte, aber eine Geſchichte, welche den Anſpruch darauf erhob, das Urteil der Welt zu ſein. Schwelgend in der ſelbſtgeſchaffenen Ideenwelt der Kalokagathie kannte der Grieche nur ein Ziel, den Nachruhm, und über dieſen glaubte er nur allein verfügen zu können. Seine Geſchichtsſchreibung wurde Trägerin des Nachruhms; ſie ſpendete jedem, der nach dem Guten und Schönen ſtrebte, die Belohnung in der Achtung der Griechen.[1]) Um ſo gewaltiger wirkt zwiſchen den beiden Weltanſchauungen, die von Oſten und Weſten vordrangen, die einzigartige Geſchichtsauffaſſung des iſraelitiſchen Volkes, welche Vergangenheit und Zukunft, Urſprung und Ende der menſchlichen Geſchicke in ihrer Darſtellung umfaßt. Man mag über die Entſtehungszeit des Buches ‚Daniel' ſtreiten, man mag mit den ſpäteren Exegeten über die Auslegung ſeiner Prophezeiungen rechten: eines wird man dieſem aber niemals ſtrittig machen können, daß es, wenn auch nicht zum erſtenmale, ſo doch in einer bisher nicht vernommenen Stärke dem Gefühle der Menſchheit Ausdruck verlieh, indem es in der Entwicklung der geſamten Menſchheit ein zeitlich begrenztes Drama ſieht, das der Ewige in einem beſtimmten Zwecke leitet. Die welterſchütternden Uebergänge der großen Weltreiche bilden die Handlung dieſes Dramas, deſſen Katharſis in dem überall durchblickenden Gedanken der kommenden meſſianiſchen Sabbathzeit des Friedens liegt.

Seitdem Walafried Strabo († 849) die in die früheſte chriſtliche Zeit zurückreichende Deutung der Weltreiche auf das babyloniſche, medoperſiſche, griechiſche und römiſche in die ſogenannte Glossa ordinaria aufgenommen hat, iſt dieſe Auslegung zur herrſchenden geworden.[2]) Schon Flavius Joſephus,[3]) welcher ausdrücklich als das erſte der Danieliſchen Weltreiche das babyloniſche nennt, als das zweite das medoperſiſche andeutet und im dritten das Reich Alexanders d. Gr. ſieht, ſcheint auch im vierten das römiſche Weltreich erkannt zu haben. Ob dieſe Deutung aber der vorchriſtlichen jüdiſchen Exegeſe entſprach, muß füglich bezweifelt werden. Derſelbe Joſephus weiß auch zu erzählen,[4]) daß Alexander nach der Eroberung von Gaza Jeruſalem beſucht und

---

[1]) E. Renan, Geſchichte des Volkes Iſrael, I (1894), 186 f. Vergl. ferner Hipler, Die chriſtliche Geſchichtsauffaſſung. Köln 1894. S. 4 ff.

[2]) F. Düſterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weiſſagungen des Propheten Daniel. Freiburg 1890. S. 30.

[3]) Ant. Jud. X, 10, 4.

[4]) Ant. Jud. XI, 8, 3—6.

dem Hohenprieſter, der ihm zeigte, wie ſich Daniels Prophezeiung an ihm erfüllte, große Ehren erwieſen und darauf ſogar im Tempel geopfert habe. Dieſe Legende, denn mehr dürfen wir in dieſer Joſephusſtelle nicht erkennen,[1]) ſpricht durchaus dafür, daß die urſprünglich jüdiſche Auslegung identiſch war mit der des hl. Ephraem, welcher als die vier Weltreiche das babyloniſche, das mediſche, das perſiſche und das griechiſch-ſyriſche bezeichnet und auf dieſer Auffaſſung ſein ganzes für die weitere Entwicklung ſo bedeutſames eſchatologiſches Syſtem aufbaut.[2]) Der junge Welteroberer würde den Hohenprieſter ſicherlich keiner Ehrenbezeugung gewürdigt haben, wenn dieſer ihm ſtatt der höchſten Machtentfaltung des vierten Reiches die baldige Vernichtung ſeines dritten Weltreiches in Ausſicht geſtellt hätte. Darauf werden wir unten noch zurückkommen.

Das Volk Iſrael hat bei dieſer Vierteilung der Weltgeſchichte den vornehmſten Platz ſich ſelbſt vorbehalten, nämlich jenes nach Abſchluß der Weltgeſchichte anbrechende myſtiſch verklärte meſſianiſche Friedensreich. In dieſer Zukunftshoffnung ſonnt ſich der gläubige Iſraelit und eben dieſe läßt ihn ſich über alle Völker der Erde erheben. So ſteht das jüdiſche Volk ſtreng genommen abſeits der großen Weltbegebenheiten, für die es zuerſt das richtige hiſtoriſche Empfinden mitbrachte.

Dieſe ſelbſtgefällige Ruhe erlitt ihre tiefſte Störung, als der junge Gott, der wiedererſchienene Dionyſos, oder wie ihn ſonſt die hingeriſſene Mitwelt bezeichnete, als Alexander d. Gr. den Sieg in die Länder des Oſtens trug und auch das ausgewählte Volk in ſeinen Machtbereich zwang. Damals vermählte ſich der Hebraismus mit dem Hellenismus; die helleniſtiſche Miſchbildung hub an, welche Wunderwerke gelehrter Bildung zeitigen ſollte; ein religiöſer Synkretismus entſtand, der dem Chriſtentum den Boden bereitete. Jedoch ſollte die Hochzeit zwiſchen orientaler und occidentaler Kultur nicht auf dem altheiligen Boden des Jahvismus gefeiert werden; in den jungen, mazedoniſchen, ſtädtiſchen Neuſchöpfungen, allen voran in Alexandria, vermiſchte ſich der Strom jüdiſcher Auswanderung mit dem der griechiſchen Einwanderung. Beide bahnten ſich ein gemeinſames Bett; aber aus dem Zuſammenfluß entſtand ein ganz neuer, ganz eigenartiger Ideenſtrom. Das Judentum, auch

---

[1]) Umgekehrt urteilt Düſterwald S. 28. Vgl. noch den ſoeben erſchienenen Aufſatz von A. Büchler, La rélation de Josèphe concernant Alexandre le Grand in: Revue des études juives. Tome XXXVI (1898), 15.

[2]) Ich zitiere nach Düſterwald S. 32 die ſyriſchen Teile der römiſchen Geſamtausgabe der Werke Ephraems, II (1740), 203—233.

das im Auslande, wurzelte allzu fest in seiner Religion. Die teuersten Güter der Nation, wie Sprache und Sitte, konnte es dem neuen Genius opfern, nicht aber seine religiöse Ueberzeugung. Trotz aller freigeistigen Weltanschauung, die das Griechentum mitbrachte, vertraten die jüdischen Gemeinden im heidnischen Auslande eine verinnerlichte religiöse Weltanschauung, und dadurch waren gerade sie berufen, dem Christentume den Weg zu bereiten.

Strenger, obschon auch hier der Hellenismus geschickt seine Vorposten vorwärts zu schicken verstand, wachte der altgläubige Hebraismus über die Jungfräulichkeit seiner altehrwürdigen Tradition. Mehr denn je schloß sich die strenggläubige Gemeinde in dem Bewußtsein, das auserwählte Volk zu sein, gegen das heidnische Ausland ab, mehr denn je umschmeichelten es die Träume der nahen messianischen Zeit unter Israels weltbeherrschendem Szepter. Der strengen und ernsten Halacha, der Auslegerin des Gesetzes, dessen „Fortführung zu Einzelbestimmungen, die das ganze Leben mit religiösem Geiste durchdringen sollen", ihre heilige Aufgabe ist, eignet der strenge Hebraismus; aber die leichtbeschwingtere Haggada, welche das wissenschaftliche und geschichtliche Zeitbewußtsein widerspiegelt und die schon aus der Heimat tiefernste religiöse und philosophische Probleme mitbrachte, konnte vornehmlich auf dem Nährboden des alexandrinischen religiösen Synkretismus in üppiger Sagenpracht aufblühen. Leider können wir nicht mit genügender Sicherheit angeben, wie weit sich helleniſtischer Einfluß auf die einzelnen Teile des Talmuds, der Halacha und Haggada überliefert, äußerte und damit fehlt uns auch ein genauer Maßstab, nach dem wir die welthistorische Auffassung des Zusammenbrechens und des Neuerstehens der Weltreiche seitens der strengen und der helleniſtischen Hebraisten bemessen könnten.

Eines aber ist gewiß: man verstand die welthistorische Bedeutung Alexanders d. Gr. und beugte sich dem Zauber seiner alles überragenden Genialität hüben wie drüben. Während ihm aber im heiligen Lande, wo sich alles Hoffen und Sehnen auf die messianische Zeit konzentrierte, eine, sagen wir, rein eschatologische Bedeutung ersten Ranges zugewiesen wurde, wovon Josephus in seinem Bericht über Alexanders Einschließung der Völker Gog und Magog beredtes Zeugnis ablegt, wird der junge Weltbeherrscher in Alexandria, seiner berühmtesten Schöpfung, zum Mittelpunkte einer üppigen Sagenbildung. Kein zweiter Jesaias erhob sich, der die Erscheinung Alexanders, wie einst das Auftreten des Cyrus gefeiert hätte; aber die spätere jüdische Haggada, welche hier zweifellos alexandrinischen Einfluß verrät, erkor den Träger der neuen Weltmacht, den Propheten einer neuen Kultur zu ihrem Liebling, und schöpfend

aus dem unvergleichlichen Märchenschatze des Orients verherrlichte sie den, der strenggenommen dem alten Hebraismus den Todesstoß versetzte.

Eine neue Zeit hub an. Das Schwert der Römer gewann den Erdkreis; das eherne Weltreich zwang Orient wie Occident seine Gesetze auf. Da aber erwachte das jüdische nationale Empfinden; Funken glühenden Hasses sprühen nicht nur aus dem die Thora hütenden Lande sondern auch aus den helleniſtischen Judengemeinden gegen die Trägerin der rohen Gewalt am Tiber. Dort schöpft man aus biblischer Tradition, hier aber, getragen von dem Bewußtsein, eine höhere Kultur zu vertreten, kleidet man seinen Zorn in das prunkende Gewand helleniſtischer Formen.

Das Unerhörte sollte geschehen: das Nationalheiligtum, der Tempel, wurde von Rom zum Trümmerhaufen gemacht. Ungeheuer war die Bestürzung, grenzenlos der Pessimismus. Man lernte in der Zeit der Verfolgung Einkehr halten bei sich und nach Gründen des göttlichen Strafgerichtes forschen. Salomons Vergehen mit der Pharaonentochter, nach anderen sein Umgang mit der Königin von Saba, die zum Buhlgespenst Lilith herabsinkt, so urteilte die Haggada, verschuldete das Unglück. Das glänzende Bild, das die Bibel von Salomons Regierung entwirft, die von Schiffen erzählt, welche von Ophir Gold, Edelsteine und Elfenbein bringen, die von der Palmenstadt berichtet, welche sich in der Wüste erhebt, die das Luſtschloß für die Pharaonentochter schildert, verblaßt in der späteren Haggada. Aus Salomon wird ein Herrscher über die Dämonen, und von allen seinen Werken erinnert sie sich nur an sein fleischliches Vergehen, das den Sturz Israels von seiner glänzenden Höhe verschuldete. Wohl bald nach der Zerstörung des Tempels dürfte die köstliche Sage entstanden sein, daß zu der Stunde, als Salomon die Tochter Pharaos zum Weibe nahm, Gabriel oder Michael herniederstieg zum Meere und Schilfrohr hineinlegte; auf diesem erhob sich eine Sandbank und auf dieser ward die große Stadt Rom erbaut.[1]) Gegen diese Stadt ergießt sich auf lange Zeit der ganze Haß des jüdischen Volkes. Rom, die neue Weltmacht, wird in schroffsten Gegensatz zu Judaea, der Trägerin der messianischen Idee, gestellt. Für beide erschien ihm der Gegensatz zwischen Jakob und Esau vorbildlich. Rom hatte das Erbe der anderen Weltmonarchien angetreten; das Schwert der Römer hatte den Erdkreis unterjocht — das ist Esau, von dem gesagt ward: „Von deinem Schwerte sollst du leben.“[2]) Dieser Vergleich findet sich in den

[1]) M. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Haggada in: ‚Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft‘ XXXI (1877), 199.

[2]) Gen. 27, 49. Näheres in den hochinteressanten Ausführungen Grünbaums S. 305 ff.

verschiedensten Variationen. Die Unterdrückung durch die Römer und damit auch die Hoffnung dereinstiger Befreiung war eine brennende Tagesfrage und damit ein stehendes Thema haggadischer Behandlung. Ueberall, wo vier Gegenstände genannt werden in der heiligen Schrift, deutet man diese auf die Weltreiche, wobei bemerkenswerter Weise sehr häufig die ersten drei im Gegensatze zum vierten gelobt werden.[1]) Gegen derartige Auswüchse biblischer Exegese wendet sich aber bereits der heil. Hieronymus;[2]) im Gegenteil erkennt dieser in der Figur Jakobs die christliche Kirche und in der des Esau die heidnischen Völker; und diese Deutung findet sich wiederholt bei den Kirchenvätern.

Der Hebraismus, auch der in hellenistischem Gewande, vertritt den Orient gegen den Occident und mit diesem schließt er die neue Macht, die nicht von dieser Welt war, das Christentum, in seinen Haß ein. In der eschatologischen Literatur sollte dieser Haß fortleben, trotzdem das Christentum die Idee des römischen Weltreiches durchgeistigt, veredelt und zu der seinigen gemacht hatte, trotzdem das letztere mit leichter Mühe im Oriente die überreife Saat des Hellenismus für sich mähte, und trotzdem der Hebraismus nach diesen Ereignissen zu völliger Bedeutungslosigkeit herabsank. Die ursprünglich größtenteils alexandrinischen Unglücksverheißungen über Rom bleiben ein eiserner Bestand der mittelalterlichen eschatologischen Weissagungen und erinnern auch in fremdem Gewande an die reaktionären Bewegungen des jüdischen Hellenismus gegen die Uebermacht des römischen Weltreiches.

Der merkwürdige religiöse Synkretismus der hellenistischen Zeit schuf, aus der biblischen und orientalischen Eschatologie schöpfend, das Urbild der mittelalterlichen Prophezeiungen über Weltlauf und Weltende, in dessen Mittelpunkt der Fall Roms und die messianische Sabbathzeit steht. Dieses Ineinanderfluten religiöser Ideen offenbart sich überaus charakteristisch in den der frühesten christlichen Zeit angehörenden Prophezeiungen, die dem Mederkönig Hystaspes und dem Zoroaster oder Nimrod zugeschrieben wurden. Die Prophezeiung des Hystaspes, der nach Ammianus Marcellinus[3]) während seines Aufenthaltes bei den indischen Brachmanen von diesen „die Gesetze der Welt und der Gestirne sowie reine religiöse Gebräuche lernte", ist uns nicht erhalten; jedoch sind wir über ihren Inhalt ziemlich gut orientiert. Nach Justin war darin der künftige Untergang der Welt durch Feuer geweissagt; und in der von

[1]) Siehe die Zusammenstellung bei Grünbaum S. 307.
[2]) Comm. in Jes. c. 21, c. 34. Migne C. p. l. XXIV, Sp. 189 ff. u. 370 ff.
[3]) XXIII, 6, 32—33.

Clemens Alexandrinus zitierten Praedicatio Petri et Pauli wird behauptet, daß derselbe das Erscheinen des Sohnes Gottes, dessen Kampf mit vielen Königen und dessen Standhaftigkeit geweissagt habe; nach Lactantius endlich wurde der Untergang des römischen Reiches darin vorhergesagt, und weiter, daß in der letzten Zeit die Frommen und Gläubigen zu Zeus um Hilfe flehen, daß Zeus sie erhören und die Gottlosen vernichten werde.[1])

Prof. Ernst Kuhn vermutet scharfsinnig „in diesen Weissagungen des Hystaspes ein in ziemlich frühe Zeit zurückgehendes Werk mit dem naheliegenden Zwecke, unter den von hellenistischer Kultur beeinflußten Mazdayasniern für das aufstrebende Christentum Anhänger zu werben, dessen Verfasser die ihm bekannten Prophezeiungen vom Saošyàs und die Verheißung des Messias mit einander zu verbinden und die schmucklose Erzählung des Matthäus-Evangeliums von den Magiern aus dem Osten durch Aufnahme iranischer Elemente zu beleben suchte."[2])

Interessanter noch ist die andere Weissagung des Zoroaster, welche die Spuren des religiösen Synkretismus noch deutlicher zur Schau trägt. In der einen Fassung geht das Vatizinium unter dem Namen Seths einher. Diese Ueberlieferung „findet sich in dem sogen. Opus imperfectum in Matthaeum, einem lateinischen, aber wohl aus dem Griechischen übersetzten Texte, welcher schon frühzeitig dem hl. Johannes Chrysostomus zugeschrieben wurde und in dieser Eigenschaft von Papst Nikolaus I in seinem Schreiben an die Bulgaren,[3]) ferner im Decretum Gratiani, bei Thomas von Aquin, Vincenz von Beauvais u. a. als vollkommene Autorität zitiert wird, während sein arianischer Ursprung und seine Abhängigkeit von apokryphen, zumteil wohl gnostischen Quellen seit Rich. Simon[4]) und seit Montfaucon[5]) als erwiesen gelten können". Hier[6])

[1]) Justin., Apol. I, 20; Praedicatio Petri et Pauli bei Clem. Alex. Strom. VI, 5, 42—43; Lactantius, Instit. VII, 15, 19 u. 18, 2—3. Vgl. Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 2. Aufl. (1852) S. 237—40 und E. Schürer, Geschichte d. jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. II (1886), 808 f.

[2]) E. Kuhn, Eine zoroastrische Prophezeiung im christlichen Gewande in: Festgruß an Rud. v. Roth. Stuttgart 1893. S. 217. Die Frage, ob die Weissagung jüdischen — wie Schürer a. a. O. annimmt — Ursprungs gewesen und später erst auf den Erlöser gedeutet sei, oder ob sie von Anfang christlich gefärbt war, muß wohl offen bleiben.

[3]) Bei Mansi, Conciliorum Collectio XV, 403.

[4]) Histoire critique des principaux commentateurs du Nouv. Testam. Rotterdam 1693. S. 191—206.

[5]) Ausgabe des Joh. Chrysostomus. T. VI in: Migne, Patr. gr. Tom. 56 (1859), 601 sq. Für alle Angaben siehe Kuhn S. 218.

[6]) Siehe die Stelle u. a. in: Migne, Patr. Graeca, 56, 638.

wird erzählt, wie ſich das Buch des Seth von Generation auf Generation bei den Sterndeutern vererbt. Jedes Jahr ſteigen die letzteren auf den Mons Victorialis, der durch eine Felſenhöhle, Quellen und herrliche Bäume ausgezeichnet iſt, allwo ſie auf das Erſcheinen des verheißenen Sternes harren, der endlich ihnen erſtrahlt: „habens in se formam quasi pueri parvuli, et super se similitudinem crucis“. Sie brechen, zwölf an der Zahl, auf, finden den Heiland und werden ſpäter in der Heimat vom Apoſtel Thomas getauft.[1])

Eine andere Faſſung überliefert im 13. Jahrh. aus frühen Quellen ſchöpfend Salomon von Basra in ſeinem vielverbreiteten Bienenbuche.[2]) Hier wird gleichfalls über den Meſſias, den im Oſten bei deſſen Geburt erſchienenen Stern und die Reiſe der zwölf Magier prophezeit.

Am Ende der Tage ſoll der Meſſias im Schoße der Jungfrau Leben gewinnen. Er wird aus Zoroaſters Geſchlecht hervorgehen und, fügt der Prophet bei: „Ich bin er und er iſt ich; er iſt in mir und ich bin in ihm.“

Unter dem Seth der erſten Weisſagung iſt gleichfalls Zoroaſter zu verſtehen und beide Prophezeiungen gehen zurück auf die iraniſchen Ueberlieferungen von Saošyās, der von der Jungfrau Eredhafedhri aus dem Stamme der dortigen Frommen am Ende der Tage auf dem ‚Gottesberge‘ in wunderbarer Weiſe während eines Bades vom Samen Zarathuštras empfangen wird.[3])

Bemerkenswerter Weiſe findet ſich in der ‚Schatzhöhle‘, jener tiefſinnigen Schöpfung des ſyriſchen chriſtlichen Morgenlandes aus dem 6. Jahrh., ſtatt des Namens Zoroaſter der des Nimrod. Hier lehrt Jonton, Noahs Sohn — zweifellos der mittelalterliche Jonithus — dem König Nimrod „die Weisheit und Gelehrſamkeit des Orakels“.[4]) Nimrods Orakel deutete die Erſcheinung des Sternes ſo, „daß ein König in Juda geboren werden würde“.[5]) Hier erſcheint auch unter den zwölf nach Jeruſalem pilgernden Königen der König von Seba. Aehnlich iſt die arabiſche Faſſung dieſer Prophezeiung, welche auf die jüdiſche Haggada

---

[1]) Kurz ſei auf die verwandten Züge in der ſpäteren Kreuzesſage, in der Seth das göttliche Kind im Gipfel des Lebensbaumes erblickt, und vom Erzengel Michael die Prophezeiung der Welterlöſung erhält, ſowie auf die ähnliche Behandlung der Legende von den hl. drei Königen im Briefe des Prieſterkönigs Johannes hingewieſen.

[2]) Veröffentlicht von A. W. Budge in: »Anecdota Oxoniensia«. Semitic Series. Vol. I, Part. II (1886), p. 81—86.

[3]) Beweis bei Kuhn S. 219.

[4]) Die Schatzhöhle, aus dem ſyriſchen Texte überſetzt von C. Bezold. Leipzig 1883. S. 33. [5]) Ebenda S. 57.

zurückgeht. Nach dieser gehört der Vater Abrahams, Thârich oder Azar, zu Nimrods Umgebung, und als die Sternseher dem Könige verkündeten, daß unter seiner Regierung ein Knabe zur Welt kommen werde, der dereinst seine Götzenbilder zertrümmern und seinen Glauben verhöhnen werde, ließ dieser alle Neugebornen töten. Abraham wurde jedoch erhalten und später, von Nimrod in den Feuerofen geworfen, durch göttlichen Beistand errettet.[1])

Die Weissagung des Hystaspes steht durch ihren Haß gegen das römische Weltreich ganz im Bannkreise der großartigen, universalhistorischen Weltauffassung Daniels; in den dem Zoroaster oder Nimrod zugeschriebenen Prophezeiungen tritt direkt Danielischer Einfluß nicht hervor. Immerhin aber müssen wir bei diesen den letzteren voraussetzen. Die Weissagungen mögen entstanden sein, um gerade durch die Verquickung verwandter Ideen bei den iranischen Orientalen für das Christentum Stimmung zu machen; in der Uebernahme dieses Aussöhnungsversuches zwischen Mazda-Religion und Christentum durch syrische und hellenistische Christen spricht sich jedoch das gleiche universalhistorische Verständnis der Menschheitsgeschichte aus. Der Begründer des ersten Weltreiches, Nimrod, sah bereits den kommenden Erlöser voraus, ebenso, wie der König des zweiten, Hystaspes, über ihn im Sinne der jüdischen Sibyllinen prophezeite. Das kann unmöglich ein bloßes Spiel des Zufalles, ein unverstandener Reflex orientalischer Sagen sein; das ist bewußte dichterische Idealisierung des weltgeschichtlichen Systems Daniels, die am unverkennbarsten und köstlichsten in der mitgeteilten Sage von Abrahams, des Stammvaters des messianischen Volkes, Geburt in die Erscheinung tritt. Auch die schon früh anhebende poetische Ausschmückung der Legende von den heiligen drei Königen ist nach dieser Richtung hin bedeutsam; die absterbende orientalische Welt huldigt in ihren Vertretern dem Fleisch gewordenen Messias.

So fluthen, wie hier an zwei in der eschatologisch-prophetischen Literatur ziemlich isoliert dastehenden Beispielen gezeigt wurde, vornehmlich in der alexandrinischen Geisteswelt orientalische und occidentale Sagenströme ineinander, um sich von hier teils über Griechenland und Rom, teils durch die Slavenreiche Donau aufwärts von Byzanz aus, teils durch Afrika über die Säulen des Herkules, durch Spanien und die Provence in den Westen zu ergießen. Kein Wunder, daß der Begründer hellenistischer Kultur, der große Mazedonier aus diesem Sagen-

[1]) M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. Leiden 1893. S. 94. [J. von Hammer], Rosenöl. Stuttgart und Tübingen. I (1813), 45.

ſtrome über alle anderen hinausragt. In Alexanders Perſönlichkeit vermählten ſich Orient und Occident, in ihm findet auch die alexandriniſche Sagenwelt ihren Mittelpunkt. Von ihm und ſeiner poetiſchen Verklärung in der Phantaſie der Morgenländer hat man auch auszugehen, wenn man die an Daniels Geſchichtsſyſtem anknüpfenden eſchatologiſchen Weisſagungen völlig verſtehen will. Die Sagen, welche ſich um das Haupt des gewaltigen Welteroberers ſchlingen, ſind bunt, üppig und vielgeſtaltig wie die Phantaſie des Orientalen, welche ſie ſchuf. Viel Gelehrtenfleiß wurde namentlich in der letzten Zeit darauf verwandt, in der Flucht der Erſcheinungen dieſes Sagenkreiſes den ruhenden Pol aufzufinden; es iſt nicht gelungen, wenngleich auch in der Kritik des Details ſehr viel geleiſtet worden iſt. Eine befriedigende Entſtehungsgeſchichte der Sage, die von einer dem Roman ſich bereits nähernden Hiſtoriographie ausgehen und bis zu den mittelalterlichen Alexanderdichtungen übergreifen müßte, fehlt. Dieſer Mangel wurde um ſo fühlbarer, ſeitdem man ſich darüber einigte, in der bislang mutmaßlich älteſten Ueberlieferung der Alexanderſage, dem ſogenannten Pſeudo-Kalliſthenes, nicht den Niederſchlag eines weit verbreiteten Volksglaubens, ſondern das Produkt einer halbgelehrten Kompilation zu erkennen.[1]) Dieſes wiſſenſchaftliche Ergebnis, daß Pſeudo-Kalliſthenes nicht die aus dem Volksmunde geſchöpfte Sage überliefert, dürfte ernſtlich kaum mehr erſchüttert werden; dasſelbe muß aber — und das iſt der Punkt, bei dem die Forſchung nachdrücklicher einzuſetzen hat — zu dem Schluſſe führen, daß der alexandriniſche Roman ohne die vorherige Exiſtenz einer ernſten Alexanderſage undenkbar iſt.

Wenn wir alle Produkte dieſer phantaſtiſchen Verherrlichung des großen Mazedoniers ins Auge faſſen, ſo muß der Geſamteindruck der ſein, daß wir zwei Ueberlieferungsreihen vor uns haben. Die eine ſchließt ſich an den Roman — mit dieſem Namen wollen wir das allzu üppige Machwerk des Pſeudo-Kalliſthenes, das den Namen ‚Alexanderſage‘ nicht verdient,[2]) bezeichnen — an, die andere, nennen wir ſie die Legende, verliert ſich für uns, wenn wir ihrem Urſprunge nachgehen wollen, vorerſt in unbekannte Fernen. Im Roman iſt Alexander zur Karrikatur, ſtellen-

[1]) Vgl. u. a.: Th. Nöldeke, Beiträge zur Geſchichte des Alexanderromans in: Denkſchriften der Wiener Akademie, phil.-hiſtor. Kl. 38 (1890) S. 10. — E. Rohde, Der griechiſche Roman und ſeine Vorläufer. Leipzig 1876. S. 187. — A. Ausfeld, Zur Kritik des griechiſchen Alexanderromans. Programm d. Gymn. zu Bruchſal 1894. — C. E. Gleye, Zur Charakteriſtik des Pſeudo-Kalliſthenes im Philologus, LVI, (1897), 244.

[2]) Nöldeke S. 10.

weise zur Fratze geworden; in der Legende ist er der Uebermensch, der Heroe, der himmelstürmende Titane, welcher sich und seinen Ruhm bis zu den Sternen erheben möchte. Der halbgelehrte Kompilator des Romans nimmt seinen Stoff aus jener eigenartigen, tollen, von Lucian in seiner ‚Wahren Geschichte' so köstlich verspotteten Literaturgattung des Reiseromanes, die der Welt indischer Schiffermärchen ihren Ursprung verdankt; diesen Dichtungen entsprechend tritt im Roman der Held völlig zurück und das Phantastische und Abenteuerliche wird Selbstzweck dieser ausschweifenden Schöpfungen. Die Legende nimmt ihre Motive aus der Dämmerungsstimmung der tiefernsten Mystik des Orients; sie idealisiert ihren Helden und verkörpert in ihm das philosophische Problem von den Grenzen, welche menschlicher Kraft und menschlichem Wissensdrange bei aller Genialität des Einzelnen gesteckt werden. Diese knappe Charakterisierung spricht strenggenommen an sich schon für das höhere Alter der Legende. Einmal wird die letztere allein der orientalischen Auffassung der Persönlichkeit Alexanders d. Gr. gerecht; daß er ihre Könige gebändigt, ihre Gebräuche und Sitten stellenweise mit Füßen getreten, das vergaßen die Völker, durch den Zauber seiner schimmernden Heldengestalt geblendet. Nicht als Fremder und Feind, nein, als Ordner des Ostens, als Nationalheld steht er in der orientalischen Sage da. Weiter ist es wohl möglich, daß das Groteske in den Dunstkreis des Lächerlichen herabgezogen wird, schwerer aber ist es denkbar, daß das Abenteuerliche zur strahlenden Höhe der Genialität sich emporschwingt.

Mutmaßlich ist also die Legende wenn auch nicht das Prototyp, so doch die älteste Ueberlieferung der Alexandersage. Erhalten ist sie uns als Appendix zu den syrischen Texten des Pseudo-Kallisthenes.[1] Im J. 514 oder 515 geschrieben, wurde sie bereits von dem im J. 521 gestorbenen syrischen Dichter Jakob von Sarûg[2] zu einer Homilie verarbeitet.[3] Alexander begehrt nach dieser Legende im siebenten Jahre seiner Regierung zu wissen, wie weit die Erde sei, worauf der Himmel stehe und vieles andere. Seine Räte sagen ihm, er könne nicht an das

---

[1] Abgedruckt und übersetzt bei E. A. W. Budge, The history of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Kallisthenes. Cambridge 1889. S. 144—58.

[2] Bei Knös, Chrestomathia Syriaca. Göttingen 1807. S. 66—107. A. Weber, Des Mor Jaqûb Gedicht über den gläubigen König Alekſandrûs und über das Thor, das er machte gegen Ogûg und Mogûg. Berlin 1852 (deutsche Uebersetzung).

[3] Nöldeke S. 31.

Ende der Welt gelangen wegen eines Oceans, dessen Wasser wie Eiter sei. Alexander aber vertraut auf Gott und Christus, dessen Ankunft er noch zu erleben wünscht, und spricht zu Gott: „Ich weiß, daß Du mir Hörner auf meinem Haupt hast wachsen lassen, daß ich damit die Reiche der Welt zerstoße.“ Alexander bricht auf; aber thatsächlich hemmt das stinkende Meer sein weiteres Vordringen. Zwischen diesem und dem hellen Meere, das die Erde umgibt, wandert er bis dahin, wo die Sonne in das Fenster des Himmels eintritt. Von dort zieht er nach Norden und gelangt zum Kaukasus. Jenseits desselben wohnen die wilden Völker der Hunnen, deren Namen mit Einschluß von Gog und Magog aufgeführt werden. Daran reiht sich eine Beschreibung dieser schrecklichen Barbaren, welche rohes Fleisch essen, Menschenblut trinken, in Felle gekleidet und äußerst rasch sind. Ihre Waffen machen sie dadurch unbesiegbar, daß sie dieselben mit dem Blute eines menschlichen Embryos bestreichen. Hinter diesem Volke, das Gott zur Strafe sendet, ist das Land der Hundsmenschen und Däumlinge, dahinter dehnt sich eine Wüste voller Schlangen aus und dahinter ragt zwischen Erde und Himmel, von Nebeln umwallt, das irdische Paradies auf. Alexander erbaut das mächtige Thor gegen die Barbaren, und dieser Bau wird eingehend beschrieben. Ebenso ausführlich ist die Inschrift, welche er am Thore anbringen läßt. Diese besagt, daß die Hunnen dereinst doch durch das Thor dringen, das Perser- und Römerland überfallen und dann zurückkehren werden. Nach 826 Jahren jedoch würden sie auf dem schmalen Pfad, der nach Halôras[1]) führt, herausbrechen und großes Unheil anrichten nnd nach 940 Jahren, wenn die Sünden allzu arg geworden seien, werde Gott den Hunnen das Thor öffnen. Da würden dann die 24 Reiche der Hunnen, Perser und Araber von den Enden der Erde kommen und über einander herfallen, so daß der Boden in Blut schwimmen müsse. Dann aber nimmt das griechische Reich einen eisernen Hammer in die Rechte, einen ehernen in die Linke und schlägt sie auf einander; damit wird die Kraft aller Reiche vor dem griechischen, welches das römische ist, hinschmelzen. Perser und Hunnen werden einander vernichten und nur wenige heimkommen. Das Reich Alexanders d. Gr. wird dann die ganze Erde umfassen. Nun sammelt der Perserkönig Tubarlaq seine Kriegsmacht gegen Alexander. Dieser wird von Gott im Traume zum Kampfe ermahnt: „Ich habe dir eiserne Hörner auf dem Haupte wachsen lassen, daß du damit die Reiche der Erde zerstoßest.“ Tubarlaq wird besiegt, und man beschließt, daß fürderhin

[1]) Kleines Oertchen am Tigris. Nöldeke S. 28.

6000 Römer und 6000 Perser das Thor gegen die Hunnen bewachen sollen. Tubarlaq erhält noch die Weissagung, daß am Ende der Tage die Römer alles Land unterwerfen, der derzeitige König von Persien getötet, Babylonien und Assyrien verwüstet werden sollen. Das römische Reich soll dauern, bis es seine Gewalt an den wiedererscheinenden Christus abtritt. Nunmehr verläßt Alexander Persien, geht durch die Wüste nach dem Gebirg der Römer. Nachdem er noch in Jerusalem angebetet hat, schifft er sich nach Alexandria ein, und als er stirbt, bestimmt er, daß sein Königsthron nach Jerusalem überbracht werden solle.[1])

Jakob von Sarûgs metrische Ueberarbeitung dieser Legende enthält eine breite, aber zugleich auch eine den Augenzeugen verratende, tiefempfundene Schilderung des Schreckens, den die Mongoleneinfälle über Syrien und die angrenzenden Länder verbreiteten, und beschränkt sich demgemäß fast ausschließlich auf die im Prosatexte gebotene Erzählung von der Umwallung der mit den Mongolen identificierten Völker Gog und Magog. Für unsere späteren Untersuchungen ist gerade diese Homilie des syrischen Poeten von größtem Interesse wegen ihrer leicht zu beweisenden Verwandtschaft mit der sibyllinischen Literatur, sodaß wir ihre charakteristischen Teile hier folgen lassen müssen. Nach der später zu erwähnenden Erzählung von der Lebensquelle und dem Berichte über die Erbauung des Walles gegen Gog und Magog heißt es:

Es sprach der Herr durch den Engel: Ich habe dich erhöhet
Vor allen Königen und Herrschern dieser ganzen Welt.
Und dies große Thor, das du gemacht in diesem Lande
Wird verschlossen sein, bis da kommt das Ende der Zeiten.
Darüber weissagt auch Jeremias, und die Erde hat es gehört,
Daß am Tage des Endes der Welt sich öffnet das Thor des Nordens
Und an diesem Tage herausgehen wird Uebel über die Bösen
Und Wehe sein wird über Schwangere und Wöchnerinnen.
Es sprach der Herr: In jenem siebentausendsten Jahre
Werden böser Ruf und Verwirrung in allen Landen sein,
Und groß wird sein auf Erden das Sündigen und die Bosheit und alles Schlechte
Neid und Trug und Ehebruch und Mord und alles Hassenswerte,
Falschheit und Verleumdung von Seiten der Bösen,
Und es wird groß sein auf Erden Uebermut und Stolz
Und Ueberheben und Niederträchtigkeit und Unglaube,
Und es werden fallen Trennung und Zwistigkeit über die Menschen.
Der Himmel wird wie Dunkelheit sein und die Erde erschüttert werden.

[1]) Budge S. 158.

Die Liebe wird ſchwinden von dem größten Teil in jenen Tagen,
Und viel werden ſein Krieg und Gefangenſchaft und Mord unter den Menſchen,
Und Hungersnöte und harte Verwüſtungen werden in allen Landen herrſchen,
Und auch auf den Inſeln im Meer werden Erſchütterungen ſein.
Sonne, Mond und Sterne werden dunkel ſein bei ihrem Aufgange.

— — — — —

Und wenn dies ſich vollendet vor dem Ende
Wird erbeben die Erde, und das Thor, das du gemacht, wird ſich öffnen.

— — — — —

Und das Volk jenſeits dieſes Thores wird erwachen,
Und wieder ſich ſammeln die Schaaren von Ogûg und Bait Mogûg,
Die da grimmiger ſind, als alle andere Geſchöpfe
Aus dem großen Hauſe Yaphet, denen unſer Herr geſagt, daß ſie ausziehen über die Erde
Und bedecken die ganze Schöpfung wie Heuſchrecken.

Nunmehr folgt eine breite Schilderung des dereinſtigen Schreckens, den Gog und Magog verbreiten werden, und darauf heißt es:

Und als dies erzählt war von dem Engel
Dem erfahrenen König Alekſandrûs Bar Filîpûs,
Sprach er zum König mit dem Geiſt der Offenbarung [1])
Daß er dies aufſchreibe und lehre die Welt, daß dies ſein werde.
Und als dies alles vom Engel geredet war,
Kam der Geiſt des Herrn über den König, wie über Jeremias:
Er ſchrieb die Geheimniſſe, wie Daniel und wie Jeſaias,
Und er vertilgte Heere und vernichtete Könige in ihren Kriegen.
Er zerſtörte Götzen, wie Hiskias und Joſias,
Der gerechte König, der Recht und Gerechtigkeit pflegte.
Es glänzte die Erde durch ſeine Weisheit voll Herrlichkeit,
Und er ſaß und lehrte alles, was kommen ſollte, wie Daniel.
Es ſprach der König Alekſandrûs Bar Filîpûs:
Die Könige werden erbeben mit ihren Scharen und Unterthanen
An dem Tage, wo ſie (Ogûg und Mogûg) hinausziehen über die Erde am Ende der Zeiten.
Es werden erzürnen die Menſchen und alle Enden den Herrn Zebaoth.
Und ſein Zorn wird aufſteigen und bedecken die Erde mit großer Verwüſtung.
Das große Rûmi wird er von ſeiner Höhe in die Tiefe ſtürzen.
Die Meere brauſen, und die Erde ruft, und die Berge wehklagen u. ſ. w. [2])

[1]) Dieſer wörtlich überſetzte Vers iſt ſichtlich unrichtig überliefert.
[2]) In der deutſchen Ueberſetzung a. a. O. 25 ff.

Die apokalyptische Grundstimmung dieser Texte und ihr Zusammenhang mit der Prophezeiung Ezechiels fallen sofort ins Auge. Interessanter noch wird die Parallele mit den alttestamentlichen Schriften, wenn wir deren spätere Deutungen inbetracht ziehen.[1]) „Seitdem die davidische Dynastie den Thron nicht mehr einnahm und die Nation ihre Unabhängigkeit von den Syrern vielmehr einem nicht aus davidischen Blute entsprossenen Geschlechte, den Makkabäern, zu verdanken hatte, gewöhnte man sich daran, die eigentliche faktische Befreiung vom Drucke der Völker, jetzt der Römer, nicht geradehin von einem Manne aus davidischem Stamme zu erwarten. In letzterem erblickte man zwar noch, getreu den alten Weissagungen, den wahren Messias, der gleichsam den Schlußstein der Erlösung bilden und selbige vollenden sollte; aber vorher ward ein Heros erwartet, zugleich mit allen sittlichen messianischen Eigenschaften ausgerüstet, hauptsächlich jedoch durch Mut und Tapferkeit ausgezeichnet, um die Völker allesamt zu bezwingen und sodann dem eigentlichen Messias Platz zu machen." Zweifellos erwarteten die Juden vor Muhammed diesen Heros unter der Bezeichnung „der Zweihörnige", der sich durch abenteuerliche Züge und Großthaten auszeichnen, die Völker — insbesondere zuletzt den Gog und Magog — bezwingen, aber auch mit hoher sittlicher Kraft und Würde begabt sein sollte, so daß der jüngste Tag und das ewige Gericht mit ihm in Verbindung gebracht wurden.[2])

Dadurch erhält unser mit Hörnern ausgestatteter Alexander ein ganz eigenartiges Relief. Nun fällt auch auf einmal helles Licht auf den zitierten Bericht des Josephus, in dem gesagt wurde, der Hohepriester habe dem siegreichen Könige gezeigt, wie sich das Buch Daniel an ihm erfüllt habe; nun gewinnen die Nachrichten desselben Josephus[3]) von den Mauern, die Alexander d. Gr. errichtet habe, und die Notiz des Hieronymus[4]) über die Einsperrung der Hunnen durch letzteren eine erhöhte Bedeutung. Begnügen wir uns vorerst, konstatiert zu haben, einmal, daß die spätere jüdische Exegese die Weissagung des Ezechiel dahin interpretierte, daß vor dem Auftreten des Messias ein gewaltiger Heros ihm den Weg bereitet, sodann, daß dieser Heros wie auch der Messias

---

[1]) B. Beer, Welchen Aufschluß geben die jüdischen Quellen über den „Zweihörnigen" des Koran? in: Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. IX (1855) 791 ff., erbringt auf grund der vormuhammedanischen jüdischen Ueberlieferung für das Folgende den sicheren Nachweis. In der Hauptsache vermag ich mich Beer nicht anzuschließen.

[2]) Beer S. 793.

[3]) Bell. Jud. VII, 7, 4.

[4]) Epist. 77, 8 ad Oceanum.

Gog und Magog erſt am Ende der Tage überwältigen wird. Prüfen wir zunächſt den eſchatologiſchen Gehalt der Legende, indem wir die ihr entſprechenden Vorbilder vergleichsweiſe heranziehen.

Unter dem Namen des hl. Ephraem oder unter dem des Iſidor von Sevilla wurde eine merkwürdige Predigt verbreitet, die uns in lateiniſchen Handſchriften des 8. Jahrh. erhalten iſt,[1]) und welche um das Jahr 373 entſtand.[2]) Hier werden gleichfalls, ohne namentlich aufgeführt zu werden, Gog und Magog in ähnlicher Weiſe wie in der Legende geſchildert; ſobald dieſe erſcheinen, wird das Reich der Chriſten, d. h. die römiſche Weltmacht, in die Hände Gottes und des Vaters zurückgegeben werden. Auch die Thronübergabe nach Jeruſalem gewinnt nunmehr eine apokalyptiſche Bedeutung. Die Predigt enthält zwar nicht die Sage, daß Alexander die wilden Völker eingeſchloſſen habe; das verſchlägt aber nichts, wenn wir die engen Wechſelbeziehungen zwiſchen unſerer und einer gleichfalls Ephraem zugeſchriebenen Predigt, dem „Sermo de Agog et Magog et de fine et consummatione“[3]) beachten, in welchem es ausdrücklich in der Ueberſetzung heißt: „Tunc divina justitia advocat reges exercitusque fortissimos, qui sunt ultra portas, quas fecit Alexander,“ darunter befinden ſich Gog und Magog, und der Schrecken, den ſie verbreiten, wird in gleicher Weiſe geſchildert, wie in unſerer Legende. Allen dreien ſchließlich gemeinſam iſt die Vorſtellung von der Größe Roms am Ende der Tage.

Nunmehr drängt ſich uns die Erinnerung an die Verheißung jener auf Konſtans, Konſtantins Sohn, zurückgehenden merkwürdigen Sibylle

---

[1]) C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des MA. Univerſitätsprogr. Chriſtiania 1890. S. 208 ff. (Text) und S. 429 ff.

[2]) Trotz der eigenen Bedenken Casparis (S. 440) vertrat ich die von ihm zunächſt ins Auge genommene Abfaſſungszeit (Die deutſche Kaiſeridee in Prophetie und Sage. München 1896. S. 18 und im Exkurs zur Tiburtiniſchen Sibylle der 1. Aufl. 1895). Gleichzeitig, aber unabhängig von mir, gelangte W. Bouſſet in tiefeindringender Forſchung (Der Antichriſt in den Ueberlieferungen des Judentums, des N. Teſtaments und der alten Kirche. Göttingen 1895. S. 21 ff.) zu demſelben Ergebnis.

[3]) Bei Th. J. Lamy, Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones. Tom. III. (Mechliniae 1889.) S. 187—212. Die Stelle 196. Auf dieſe Beziehungen der beiden Predigten zu einander wies zuerſt Bouſſet S. 35 hin. Letzterer erkannte aber nicht, daß dieſelbe in der vorliegenden Form jüngeren Datums iſt; auf die hierauf bezüglichen Ausführungen von Th. Nöldeke in ſeiner Beſprechung der vorerwähnten Ausgabe von Lamy in: Wiener Zeitſchrift für Kunde des Morgenlandes IV (1890), 245 ff. werde ich ſpäter einzugehen haben.

auf, die das ganze Mittelalter unter dem Namen der ‚Tiburtina'[1]) hoch in Ehren hielt. Hier heißt es von dem letzten großen Weltkaiser: „Exurgent ab aquilone spurcissime gentes, quas Alexander rex inclusit: Gog videlicet et Magog. Hec sunt XXII regna, quorum numerus est sicut arena maris. Cum autem viderit Romanorum rex convocato exercitu, debellabit eos atque prosternet usque ad internitionem. Et postea veniet Hierusalem in Golgota locum, ibi deposito capitis diademate et omni regali habitu relinquet regnum deo patri et Jesu Christo filio eius, et ponet coronam super crucem sanctam, et expandet manus suas, et cum assumpta fuerit in celum crux sancta simul cum corona regis, tunc veniet dominus Jesus Christus iudicare seculum per ignem."[2])

Die Uebereinstimmungen zwischen dieser Sibylle und der syrischen Legende liegen klar auf der Hand. Hier wie dort ist das römisch-griechische Weltreich, denn auch in der Sibylle wird der letzte König an anderen Stellen als „Rex Grecorum et Romanorum" bezeichnet, die letzte Weltmacht; hier wie dort steht — nach einer Schilderung des schrecklichen eisernen Weltalters — der Kampf gegen Gog und Magog, dem die Reichsübergabe auf Golgotha folgt, im Vordergrunde des Interesses. Der Gedanke drängt sich auf, daß wir in dem Spruch der Tiburtina einen Rest der ältesten Alexandersage vor uns haben, daß Alexander also wirklich der Zweigehörnte, der Heros ist, den die Juden vor Muhammed als den Vorkämpfer des Messias erwarteten und der im christlichen Byzanz zu einem Konstans wurde. Noch deutlicher tritt die ursprüngliche Bezugnahme dieser Sibyllenstelle auf Alexander zu Tage in der dem siebenten Jahrh. angehörenden apokryphen Danielapokalypse. Hier findet noch — ganz wie im Bilde der Danielprophetie von den vier Häuptern[3]) — eine Vierteilung der Reiche nach der Reichsübergabe auf Golgotha statt, worin sich zweifellos die Erinnerung an die Diadochenzeit wiederspielt. Auch Gottfried von Viterbos Verse, die er dem großen Mazedonier in den Mund legt:

„reddo tibi restituamque thronum
Te solo dominante volo tibi regna relinqui"[4])

gewinnen jetzt eine eigenartige Beleuchtung.

---

[1]) Darüber ein eigener folgender Abschnitt.

[2]) Kampers, Kaiserproph. u. Kaiserf. im MA. München 1895. S. 233.

[3]) Düsterwald, Die Weltreiche, S. 110, nimmt an, daß man z. B. Daniels sich die Zahl der Diadochenreiche als vier dachte und sich dieselben naturgemäß unter dem Bilde von vier Häuptern vorstellte.

[4]) Pantheon, in Pistor.-Struve, Scriptores, II, 165.

Nicht der Ehrgeiz, nicht seine Bekehrung zu einem echt orientalischen Quietismus, den wir später in den Alexandersagen noch beobachten werden, geben der syrischen Alexanderlegende ihren Inhalt, sondern einzig das Bestreben der jüdischen Messiashoffnung, die Bedeutung des erwarteten heroischen Vorläufers des Messias zu potenzieren, indem sie denselben zu einem der wichtigsten Faktoren des göttlichen Heilsplanes macht. Eines ist zweifellos nunmehr erwiesen, daß die ältere jüdische Exegese in dem letzten Weltreiche der Danielprophetie das griechische Weltreich erkannte, und daß der Herrscher dieses letzten Weltreiches als Vorläufer des Messias gefeiert worden ist; läugnet man diese Thatsache, so schwebt die ganze Sage der Umwallung von Gog und Magog, die doch sichtlich auf Ezechiel zurückgeht, in der Luft.

Wurde der große Welteroberer aber immer, auch nach seinem Tode, vielleicht gar in christlicher Zeit als eschatologische Figur erkannt? Dann würde die Alexandersage, soweit sie diese eschatologische Grundstimmung bewahrt, die weitere Vorstellung seines Fortlebens oder Wiederkommens involviert haben. Der Gedanke des Fortlebens des genialen Herrschers ist nun historisch bezeugt; einmal wissen wir aus Dio Cassius, daß er unter der Regierung des Elagabalus als Dämon an der Donau erschienen und mit einem Schwarm von hundert bacchantischen Dämonen über Byzanz nach Chalcedon gezogen sein soll, wo der Spuck nach Darbringung gewisser Opfer verschwand.[1]) Schon die merkwürdige Nachricht, welche uns Arrian[2]) überliefert, und welche in gleicher Form Gregor von Nazianz auf Kaiser Julian[3]) überträgt, bestätigt das Vorhandensein einer Sage vom Verschwinden und Fortleben Alexanders. Bei Arrian heißt es nämlich — wobei die Niederschrift die Kritik des Autors verrät — Alexander habe, als er den Tod fühlte, sich in den Euphrat stürzen wollen, um durch sein Verschwinden aus der Mitte der Menschen um so sicherer bei der Nachwelt die Meinung zu hinterlassen, er sei zu den Göttern zurückgekehrt. Merkwürdig stimmt damit eine nahezu zweitausend Jahre jüngere Nachricht. Als Napoleon I im Angesichte der Pyramiden sein Heer zum Sieg geführt hatte, raunten sich die Beduinen auf ihren Wüstenritten zu, „Iskender sei nach 2000 Jahren wieder erstanden und morgenwärts gezogen.“[4]) In der Sage

[1]) Dio Cassius LXXIX, 18. Jak. Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Gr. Leipzig 1880[2]. S. 230 Anm. 1.

[2]) Arrian, Anabasis VII, 27, 3.

[3]) Th. Büttner-Wobst, Der Tod des Kaisers Julian, im Philologus LI (1892), 568. Herr Dr. Gleye wies mich auf diesen Aufsatz hin.

[4]) H. von Treitschke, Historische und politische Aufsätze III (1871), 150 f. Leider fehlt die Quellenangabe.

ist freilich direkt von einem Wiederkommen nicht die Rede, aber dennoch muß es notwendig in der älteren Zeit ihr Lebenselement gewesen sein. Konnte doch die Sage von der Einschließung der von Ezechiel am Ende der Tage verheißenen Völker Gog und Magog nur entstehen unter Einwirkung der bangen Furcht vor dem der Ankunft des Messias vorhergehenden Erscheinen dieser wilden Völker. Die Befürchtung stellte sich als grundlos heraus, aber die Erinnerung an jenes apokalyptische Traumbild verkörperte sich in der namentlich in muhammedanischen Quellen bewahrten Vorstellung von dem ‚Zweigehörnten',[1]) der dem Messias die Wege bereiten sollte. Schon in den früheren Midraschim sollte der Zweihörnige das vielhörnige Edom bezwingen, die letzte Weltmacht also das antichristliche Rom; die Hörner des Messias des Sohnes Josephs,[2]) also des Heros und des Vorläufers des Messias des Sohnes Davids, sollten nach allen vier Himmelsrichtungen stoßen, und daß unter dem Zweihörnigen allgemein Alexander verstanden wurde, dürfte nach lebhafter wissenschaftlicher Kontroverse nunmehr als erwiesen gelten.

Es ist nun zwar ziemlich ausgemacht, daß die Erzählung vom ‚Zweigehörnten' des Koran unserer Legende entstammt,[3]) damit ist aber die Frage, woher das Epitheton des Königs herrührt, nicht aus der Welt geschafft. Verführerisch klingt die Ableitung der Hörner von seiner Eigenschaft als Sohn des Jupiter Ammon, den diese als Attribute auszeichnen. Berichtet doch Athenaeus, daß Alexander sich in der Kleidung des Gottes zeigte, und klagt doch Clemens Alexandrinus, daß Alexander sich in der Gestalt des Gottes habe darstellen lassen und die menschliche Gestalt durch Hörner verunzieret habe.[4]) Dieser Erklärungsversuch läßt jedoch eines außeracht, die enge Verbindung, welche die Vorstellung vom Zweigehörnten mit der Sage von der Umwallung der Völker Gog und Magog eingegangen ist. Es mag sein, daß faktisch dieses äußerliche Prunken mit seiner göttlichen Abkunft die Sagenbildung in Fluß brachte; ihren Ursprung hat diese aber in der bei Zacharias und Daniel aus-

---

[1]) Darüber mehrere Artikel in dem schon genannten 9. Bde. der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft. Sieger blieb der schon zitierte Roth.

[2]) Daß darunter auch ein Nichtjude verstanden werden konnte, sahen wir bereits. Vgl. B. Beer, Welchen Aufschluß geben jüdische Quellen über den „Zweihörnigen" des Koran? im 9. Bd. der oben angeführten Zeitschrift S. 793.

[3]) Th. Nöldeke, Beiträge z. Geschichte d. Alexanderromans in: Denkschriften der Akademie d. Wiss. in Wien, XXXVIII (1890), 32. — K. H. Graf, Ueber den „Zweihörnigen" des Koran in: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft VIII (1854), 447.

[4]) Näheres bei Graf S. 147.

gesprochenen Prophezeiung über die letzte Weltmacht, die hier wie dort durch ein Horn bezeichnet wurde.[1]) Nur so erklärt sich die angeführte Stelle aus den Midraschim, nur so auch das alte aramäische jüdische Volkslied für die ersten Passahabende, worin die Hauptereignisse des Weltlaufes von der Erwählung Israels bis zum jüngsten Tage bildlich geschildert werden, in dem die Stelle vorkommt: „und es wird kommen der Ochs oder der Stier" — gemeint ist der Messias Sohn Josephs — „und das Wasser trinken" — das heißt, Ismael bekämpfen.[2])

Was speziell die Rolle Alexanders in der muhammedanischen Eschatologie angeht, so ist festzustellen, daß dieselbe ihr Vorbild in der jüdisch-christlichen Ueberlieferung hat. Leider sind wir bezüglich der Kenntnis der Vorstellungen des Islams vom Weltende noch immer auf J. von Hammers Zusammenstellungen[3]) angewiesen, die jedoch wohl im wesentlichen die alte Tradition wiedergeben dürften. Nach der letzteren sind der vorzüglichsten Zeichen des Gerichtes neun an der Zahl: der Heerrauch, der die ganze Welt bedecken wird, der Dedschal (oder Antimuhammed), der Aufgang der Sonne im Westen, das Tier der Erde (der Apokalypse), die Erscheinung Jesus des Sohnes Marias, der Ausbruch der Völker von Gog und Magog, das Feuer in Jemen, eine dreifache Sonnenfinsternis, und die Sendung Mahadis. „Mahadi ist aus meinem Geblüte, sagt der Prophet. Er schlummert in einer Grotte und wird dann hervorgehen, um die Welt zu regieren als Chalife. Unter seiner friedlichen Regierung wird aller Groll, alle Feindschaft zwischen Menschen und Tieren ausgesöhnt; alle Sekten vereinen sich, und es wird nur ein Schafstall und eine Kirche sein. Denn die Ungläubigen werden sich entweder alle bekehren oder getötet werden. Den Empörer Dedschal oder Antimuhammed wird der Herr Jesus mit eigener Hand erlegen." Bezüglich des letzteren wird beigefügt, daß derselbe identisch sei mit dem Antichristen der Nazaräer und dem Messias der Juden. Nach dem Tode dieses Widersachers durchbrechen die Völker Gog und Magog den Damm, welchen der zweigehörnte Alexander erbaute.[4])

---

[1]) Zacharias I, 18, 19. — Daniel VII, V, 7.

[2]) Beer a. a. O. 793.

[3]) [J. von Hammer], Rosenöl. Stuttgart und Tübingen. I (1813), 303 ff. Derselbe stützt sich auf das Werk: Zahlperlen, nützlich zur Erklärung der Glaubensartikel, von Casisade Istamboli Achmed Effendi, gedruckt zu Skutari im J. d. H. 1220 (1805). S. 173 ff. Herr Prof. E. Kuhn, dem ich für die Durchsicht der Korrektur dieses Aufsatzes zum größten Danke verpflichtet bin, wies mich auf Hammers Ausführungen hin.

[4]) Auch hierüber ist Hammer, S. 288 ff., zu vergleichen.

Erst diese eschatologische Grundstimmung erklärt uns auch die merkwürdige Sage vom ‚Zweigehörnten' im Koran. Den jüdischen Ursprung der Alexanderlegende und damit auch ihren ursprünglich apokalyptischen Charakter bezeugen auch die späteren jüdischen Kommentatoren des Talmud. Bei der Zähigkeit, mit der die überaus konservative jüdische Literatur die uralten Traditionen festhält, darf man gerade dieser auch eine gewisse Beweiskraft für die älteste Zeit zugestehen, zumal ein Orientalist ersten Ranges, gerade auf grund dieser spätmittelalterlichen Literatur sich vollständig davon überzeugt erklärte, daß die ganze eschatologische Tradition, die sich an Alexanders Persönlichkeit knüpfte, Ausbildung und endliche Vollendung innerhalb des Judentums gefunden und von hier aus dem moslemischen Morgenlande und dem christlichen Abendlande zugekommen sei.[1]) Aus dieser Literatur, welche die Vorstellung von der Einschließung der Völker Gog und Magog durch Alexander festhält, heben wir nur einen Gedanken, aus dem Sammelwerke Jalkút chádasch, heraus; hier heißt es: „Die Seelen des Geschlechts der Zertrennung bei der Erbauung des babylonischen Turmes sind in die Menschen gefahren, welche zur Zeit des Senacharib gewesen sind, und war der Senacharib eigentlich der Nimrod. Es wird auch dieser künftig der Gog und Magog sein." An anderer Stelle aber steht: „Es wird der heilige gebenedeite Gott diejenigen Könige wieder lebendig machen, welche Jerusalem feindlich angegriffen haben, nämlich den Lupinus (?), den Senacharib, den Nebukadnezar u. dgl. und wird ihnen eine Herrschaft geben, wie es anfangs war: es werden aber viel Völker sich wider dasselbe versammeln (gegen Jerusalem)." Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß bei Zacharias geschrieben steht: „Dieses aber wird die Plage sein, mit welcher der Herr alle Völker, die wider Jerusalem gestritten *haben* — nicht streiten *werden* — schlagen wird."[2])

Ungeheuerlich ist darnach der Gedanke einer Wiederkehr Alexanders durchaus nicht. Nebenbei bemerkt, wurde derselbe ja auch mit dem eben als wiederauflebend gedachten Nimrod identifiziert, worüber in einem weiteren Kapitel gehandelt werden soll, in dem wir auch auf diese Seite der Alexandersage noch zurückkommen werden.[3]) Die Betonung des

[1]) Vgl. den in: Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft IX, 797 ff. mitgeteilten Brief des Prof. *Roth* in Basel.

[2]) *Eisenmenger*, Entdecktes Judentum. II, 735.

[3]) Schließt man sich dieser Exegese des Jalkút chádasch an, so muß man freilich in Alexander nicht den Vorläufer des Messias, sondern den Vorläufer des Antichristen erkennen. Ganz allgemein sei aber betont, daß neben der Alexander freundlichen, wohl hellenistischen Haggada, die strengere Bibelauslegung den Mazedonier auch als heidnischen Barbaren betrachtete.

jüdisch-eschatologischen Charakters unserer Sage möge hier genügen. Derselbe erfährt nach einer Richtung hin noch eine Verstärkung. Die schon erwähnte, unter dem Eindrucke banger Furcht vor den Hunneneinfällen von dem fruchtbaren syrischen Dichter Jakob von Sarûg verfaßte metrische Ueberarbeitung unserer Legende[1]) enthält die tiefsinnige Erzählung von Alexanders Fahrt durch die Finsternis nach der Quelle des Lebens und zur Pforte des Paradieses. Dieselbe hat ihr älteres Vorbild im Talmud Tamid, der sogar in Nebenumständen, wie im Reiten auf libyschen Eseln, wie in der Erwähnung des guten Geruches der Quelle, wie schließlich auch in der Erzählung vom Lebendigwerden des in die Quelle getauchten gesalzenen Fisches mit der Homilie übereinstimmt.[2]) Ganz abgesehen davon, daß wir hier abermals einen Beweis für den ursprüglich jüdischen Kern der späteren Alexandersage besitzen, haben wir hier auch ein überaus fruchtbares Motiv zu einem weiteren eschatologischen Ausbau der Alexanderlegende. Nicht nur der Fürst der orientalischen Epiker, Firdusi, vertiefte sich in diesen Stoff; bereits Nizami, der Epiker des 6. Jahrh., beide freilich ohne direkt eschatologischen Spekulationen Raum zu geben, verarbeitete den fruchtbaren Stoff. In der gesamten orientalischen Alexanderdichtung des Orients trieb diese Legende alsbald Knospen und Blüten, und auch in der abendländischen Literatur bürgerte sie sich ein. Diese Entwicklung wird uns im nächsten Aufsatze beschäftigen; hier sei nur auf diejenige Sage hingewiesen, welche am deutlichsten noch die Erinnerung an die apokalyptische Bedeutung Alexanders bewahrt hat. In dem alten Prosawerk der französischen Literatur, in den „Les Faits des Romains" aus der Mitte des 13. Jahrh., findet sich eine Alexandersage in folgender Fassung:[3]) Als Alexander erobernd gegen Sonnenaufgang vorgedrungen war, lagerte er sich am Flusse Nil, welchen der hl. Hieronymus in der Bibel Gyon nennt. Um zu erforschen, ob er wirklich an der Grenze der bewohnten Erde angekommen sei, ließ er ein Schiff ausrüsten, welches Nil aufwärts fahren solle. Nach langer Fahrt erblickten sie fern am Wasser ein kleines schmuckes Häuschen mit einem schönen Garten. Auf dem entgegengesetzten Ufer erhob sich ein

---

[1]) Näheres bei Nöldeke S. 30. Vgl. auch oben S. 434 Anm. 2.

[2]) Talmud. Tract. Tamid. 32. Beer S. 786 B. Meißner, Alexander und Gilgamos. Hallenser Habilitationsschrift. Leipzig 1894. S. 6.

[3]) Die uns angehenden Kapitel in: Recueil des Historiens des Croisades. Histor. Occidentaux, II (1859), 586 f. Vgl. W. Hertz, Aristoteles in den Alexanderdichtungen des MA. in: Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissenschaften, I. Cl., XIX (1890), 55 ff.

Berg bis in die Wolken; an deſſen Fuß ſtand eine hohe Marmorſäule mit einem Eiſenring, von dem aus eine ſtarke Kette über den Fluß bis zu dem kleinen Hauſe hinüberlief, ſo daß die Waſſerſtraße geſperrt war. Als ſie die Kette ſchüttelten, ſtreckte ein Greis im weißen Gewande, deſſen Haar weißer wie Wolle war, ſeinen Kopf aus dem Fenſter heraus, fragte nach ihrem Begehr und mahnte ſodann, nicht die Geheimniſſe des Herrn erforſchen zu wollen. „Wie?“ fragten die Geſandten, „gibt es noch einen anderen Herrn der Welt als Alexander?“ „Ja“, erwiderte jener, „einen anderen, der ſeinesgleichen nicht hat. Alexander iſt älter als er und dennoch war er vor Alexander. Er hat mir dieſen Ort und dieſe Durchfahrt zur Bewachung übergeben Denn da drüben iſt ein herrlicher Garten, in den niemand eintreten ſoll. Dort iſt ein Baum: wer von deſſen Fruchte eſſe, würde nicht ſterben. Seit mehr als 3000 Jahren hüte ich dieſe Kette, und in der ganzen Zeit ſind nur zwei Menſchen vorübergekommen, der eine vor der Sündflut, der andere nachher, die leben in dieſem Garten.[1]) Ich werde von hier nicht weichen, bis ein anderer König kommt, der ſein Reich noch weiter ausdehnen will als Alexander; denn er wird bis zu den Sternen ſteigen wollen.[2]) Dann wird ihm mein König dieſe beiden Kämpen entgegenſenden und vor ihnen werde ich die Kette aushängen. Mehr kann ich euch davon nicht ſagen.“ Nunmehr forderte er zur Heimkehr auf und übergibt ihnen den bekannten Wunderſtein in Geſtalt eines Menſchenauges, wovon desgleichen ſchon im babyloniſchen Talmud die Rede iſt.

Schließen wir mit dieſer Sage, welche den König Alexander inmitten der leuchtenden Blütenpracht der mittelalterlichen Paradieſesmythen zeigt, allwo wir ihn demnächſt wieder aufſuchen werden. Ein Gedanke tritt hier, wie aus dem vorher Geſagten überzeugend hervor, der Herrſcher des mazedoniſchen Weltreichs war urſprünglich eine ſtereotype Figur in der jüdiſchen Eſchatologie, und die Erinnerung daran drückt ſich in der jüdiſch-muhammedaniſchen Legende vom ‚Zweigehörnten‘ am beſten aus und lebt unbewußt fort in den zahlreichen Alexanderdichtungen des Mittelalters. Von dieſem Gedanken hat man auszugehen, um den nunmehr zu beſprechenden Roman des Pſeudo-Kalliſthenes, die Sage vom babyloniſchen Reich, Pſeudo-Methodius, die Danielapokryphen, ſowie die jüdiſche und die mittelalterliche Sibylle nach Inhalt und Geneſis völlig verſtehen zu können.

---

[1]) Henoch und Elias.
[2]) Der Antichriſt.

Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor.

Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung.

Von J. Rohr.

II.

3. Kirche und Reich im letzten Jahrhundert vor der Reformation auf grund der Prophetie.

a) Die Kirche.

Die einzelnen Züge, so wie sie uns die Prophezeiungen bieten, fügen sich zusammen zu einem düstern Gesamtbild von der Kirche wie vom Reich. Imperium und Sacerdotium, die beiden Grundfesten der mittelalterlichen Weltordnung, sind morsch geworden und lassen den Einsturz befürchten, zunächst die Kirche.

Die Prophetie ist nicht der Meinung, als hätte Rom seine gebietende Stellung vergessen und die Zügel der Regierung sich entfallen lassen. Rom will regieren, läßt es an Verordnungen und Erlassen nicht fehlen und ist bemüht, durch Verhängung von Zensuren seinen Befehlen Ansehen und Nachdruck zu verleihen. Allein die Häufung und der rasche Wechsel der Erlasse führen zur Verwirrung, zur Rechtsunsicherheit und schließlich zur Geringschätzung gegen alles, was von Rom angeordnet wird. Die voreilige Verhängung von Kirchenstrafen bewirkt zunächst Erbitterung und dann Verachtung. Die Gewissen werden erst aufgeschreckt, dann abgestumpft und schließlich völlig gleichgültig gemacht und so sind Aeußerungen möglich, wie die: der Teufel sitze in Rom, man müsse das kanonische Recht abschaffen, die Gebräuche, die aufgekommen, ausrotten und zur heil. Schrift als letzter und einziger Quelle des Rechts zurückkehren. Jene Erlasse sind umso bedenklicher, da sie all den Mißbräuchen, den Kniffen und Ränken der Juristerei und nicht in letzter Linie der Bestechlichkeit Thür und Thor öffnen.

Daß gerade nach dieſer Seite hin ſchwer gefehlt wurde, beweiſt das auch von der Prophetie kolportierte Sprichwort:

Curia Romana non petit ovem sine lana,
Nam dantes exaudit, non dantibus ostia claudit.[1])

und die furchtbare Traveſtie auf das „Kommet zu mir alle, die ihr mühſelig und beladen ſeid" ꝛc. bei Berthold von Chiemſee:

„Venite ad curiam meam et exhaurite bursas vestras, et invenietis perditionem animarum vestrarum."[2])

Jene einſeitig juriſtiſche Ausübung des Kirchenregiments ſchloß noch eine andere Gefahr in ſich, nämlich die, daß man über den vielen Erlaſſen und ihrer Auslegung und der Wachſamkeit über deren Anwendung nicht ſelten die Hauptſache vergaß, die Verkündigung des Wortes Gottes, bezw. regieren wollte, wo man predigen ſollte. Eine natürliche Folge hievon war die Begünſtigung des Kirchenrechts und ſeiner Vertreter auf Koſten der Theologie und der Theologen. Daß man mit der ſittlichen Haltung der Kurie vielfach nicht zufrieden ſein konnte und in ihrer Prachtliebe und Verwicklung in weltliche Händel ein weltliches Hindernis einer erſprießlichen Wirkſamkeit ſah, das zeigt das Idealbild des papa angelicus, das uns mehr oder weniger ſcharf gezeichnet überall begegnet: Er ſoll 1) ſittenrein ſein, 2) in Armut leben, 3) predigen. Doch war man weit entfernt, die ganze Schuld dem Papſte zuzuſchieben. Man wußte, daß ein guter Teil derſelben die Kurialen traf, und daß ganz Rom einer gründlichen Erneuerung bedürfe, daß es nicht mehr wert ſei, der Mittelpunkt der Chriſtenheit zu ſein, und von der Zukunft das Schlimmſte zu befürchten habe. Die franzoſenfreundliche Politik der Kurie trug nicht wenig dazu bei, ihr die anderen Nationen zu entfremden und die Ankündigungen einer Beſetzung des Stuhls Petri durch einen weltlichen Großen laſſen vielleicht auf Unzufriedenheit mit der bisherigen Art der Papſtwahl und auf eine Verſtimmung in Deutſchland wegen vermeintlicher Zurückſetzung ſchließen.

Aehnlich wie die Geſinnung gegen Rom ſcheint auch die gegen die Biſchöfe geweſen zu ſein. Auch hier begegnen uns die Klagen über Simonie, Luxus, Erpreſſung bezw. ungerechte Verteilung der Abgaben, Intriguen der biſchöflichen Räte, Geringſchätzung der Theologie und übertriebene Wertung des Rechts und der Rechtsgelehrten, außerdem ſträfliche Vernachläſſigung der Reſidenzpflicht und Willkürherrſchaft unfähiger Stellvertreter. Vieles davon mag entſchuldigt werden durch

[1]) Onus S. 103. Auch Aytinger führt es an.
[2]) Onus a. a. O.

die Uebergriffe der Laien bei der Besetzung der höheren Kirchenstellen und durch die Gewaltthätigkeit, mit der die Welt Leute in den Kirchendienst hineinnötigte, denen sie selber nichts hätte anvertrauen mögen. Daß aber die Kirche nicht mehr die Kraft besaß, sich dessen zu erwehren, ist gewiß bezeichnend genug; und bedenkt man, daß ein guter Teil der erhobenen Klagen erhoben wird von einem Priester, so wirft dies ein Licht auf die Gesinnung gegen die Hierarchie in jenen Kreisen, in denen man übrigens gut daran gethan hätte, zunächst an die eigenen Fehler zu denken. Simonie, Jagd nach Geld und Pfründen, Mißbrauch mit dem Kirchengut, Verachtung der Wissenschaft und ihrer Vertreter auch unter den Standesgenossen, Profanierung der Predigt und Verwässerung des Wortes Gottes durch Menschenweisheit, Vorliebe für die Waffen und das Waffenhandwerk, Fornikation sind auch hier zu finden und es fehlt nicht an solchen, deren Glaubensstärke und Seeleneifer sich bemißt nach der Höhe des Einkommens.

Früher hätten die Regularen eine lebendige Predigt und ein Korrektiv für den Weltklerus bilden können, und thatsächlich hatte sich an das Auftreten namentlich der Mendikanten ein neues Aufblühen des kirchlichen Lebens geknüpft. Allein ihre ursprüngliche Kraft hatten sie längst eingebüßt. Zwar hat auch hier die Welt den Zerfall anbahnen helfen durch Eingreifen bei Besetzung der Abteien wie bei der der Bistümer, aber an eigenen Verfehlungen mangelt es nicht. Auch hier das Erkalten des Eifers für die Wissenschaften, das einseitige Rechtsstudium, das Trachten der Gelehrten nach weltlichen Stellen, womöglich an einem Hof, auch hier dieselben sittlichen Gebrechen und dazu die Uebertretung der spezifisch mönchischen Satzungen mit all ihren Unzukömmlichkeiten im Gefolge, aber trotzdem Hochmut und Empfindlichkeit gegen Tadel. Das Schlimmste aber war, daß sie vermöge ihres großen Einflusses auf das Volk dasselbe mit sich hinabzogen in die Sünde, wie sie es einst begeistert hatten für die Tugend. Von ihnen ist das Verderben auf die Laien übergegangen und hat üppige Blüten und reichliche Früchte getragen.

Genußsucht, Luxus, Spielwut, Fluchen, Feindseligkeit, Untreue und Betrug sind im Schwang, die Frauenehre ist getrübt, der Eifer für Predigt und Besuch des Gottesdienstes nicht mehr so groß wie früher. Manche sind unwissend in religiösen Dingen und setzen sich hinweg über die allergewöhnlichsten Christenpflichten. Eine laxe Bußpraxis und die Art und Weise, wie man Ablässe erteilt, leisten dem Uebel Vorschub. So kann es nicht mehr weiter gehen. Aber wie soll geholfen werden? Die Antworten auf diese Fragen gehen auseinander.

Zunächst erwartete man, die Kirche würde sich von selber aufraffen, oder, wenn ihr die nötige Selbsterkenntnis dazu fehlen würde, sich durch die bedrohlichen Zeichen der Zeit aufschrecken lassen und dann durch die fidelis instructio oder durch einmütiges Beraten und Vorgehen auf einem allgemeinen Konzil sich und die Ihrigen reformieren. Ja, man war entschlossen, nötigenfalls ohne die Kurie zu tagen. Doch so weit kam es nicht. Der Zerfall griff immer weiter um sich und die Erbitterung wuchs und mit ihr die Ueberzeugung, daß man an zuständiger Stelle entweder den Willen oder die Kraft nicht in sich fühlte für eine gründliche Reform. So treiben die Dinge weiter, statt zur Reform, zur Revolution. Das Volk ist erbittert und stellt sich gern in den Dienst einer Neuerung, besonders nach einer ganz bestimmten Richtung.

Daß der Reichtum der Kirche in seiner mannigfachen Gestalt die Gebrechen teilweise begünstigte, darüber war man so ziemlich einig und man glaubte deshalb oder gab doch vor, die Temporalien müßten beschlagnahmt werden. Damit war eine Quelle des Unheils abgeleitet und zugleich vielen geholfen. Von dem frei werdenden Kirchengut hoffen viele sich zu bereichern, und zugleich wurde man der lästigen Abgaben, Zehenten usw. ledig. Die höheren Klassen fanden dabei ebenso gut ihre Rechnung wie der gemeine Mann, und brauchen konnten es beide.

Auch mochte den Gebildeten da und dort ein Kleriker unbequem sein, weil er bei irgend einem weltlichen Großen eine Stelle innehatte, die ein Laie hätte bekleiden können oder die zunächst und ursprünglich auch für Laien bestimmt war. So war die Stimmung in den höheren wie in den niederen Kreisen dem Klerus, wenigstens so wie er damals vielfach erscheint, keineswegs günstig, und wer diese Stimmung klug auszunützen wußte, der hatte die Majorität für sich. Verstand er es dann noch, durch geschickte Auslegung der hl. Schrift und der kirchlichen Lehre seinen Plänen den Schein einer tüchtigen Gesinnung zu geben und die Exzesse zu vermeiden, deren man so manche Diener der Kirche beschuldigte, so hatte er gewonnenes Spiel, denn dort konnten ihm nicht allzu viele entgegentreten, weil es ihnen an einer soliden theologischen Schulung gebrach, und hier hatte er keine zu große Konkurrenz zu fürchten. Auf diese Weise sind die Massen leicht zu fanatisieren und zum Glauben zu bringen, der Vertilgungskampf gegen den Klerus sei eine gottgewollte Sache und ein verdienstliches Werk. Der Klerus war einem solchen Sturm nicht in allweg gewachsen und von manchem war zu befürchten, er möchte sich demselben geradezu anschließen. Messe und Sakramente hatten durch den simonistischen Mißbrauch nicht an Ansehen gewonnen und am allerwenigsten machte man sich Skrupel aus einem

Kampf gegen Rom. Das Schisma, die politischen Verwicklungen, die moralischen Gebrechen der Kurie wirkten zusammen, um dieselbe mißliebig zu machen. Erst wenn durch eine Verfolgung die faulen Elemente ausgeschieden wären, hoffte man, ein neues Leben aus dem übriggebliebenen gesunden Kern sich entwickeln zu sehen. Eine Ausrottung der Kirche wollte und fürchtete man auch nicht und ebensowenig glaubte man an die definitive Abschaffung irgend eines als wesentlich geltenden Teiles in Lehre und Praxis; Primat, Meßopfer, Sakramente, Reservatfälle, Ablaß und Dispensen bleiben, nur die Mißbräuche sollten abgeschafft werden.

Gilt es, durch Säkularisation die Kirche zu reformieren, so fehlt es natürlich nicht an Führern. Die Fürsten waren gerne bereit, sich an die Spitze der Exekutionstruppen zu stellen und sich des Kirchenvermögens zu bemächtigen. Auch über die Richtung, woher sie kommen würden, ist man sich klar: jedenfalls von Norden her, denn von dort kommen die meisten Angriffe auf Rom. Aber aus welchem Lande werden sie sein? Zunächst denkt man an das Kaisertum, das seine Feldzeichen schon so oft über die Alpen getragen. Durfte man sich wirklich eine Reform des sacerdotium durch das imperium versprechen?

b) Das Reich.

Darin stimmen die meisten überein, daß sie die Pflicht einer Reform der Kirche oder vielmehr die des Vollzugs der göttlichen Strafgerichte vom sacerdotium devolvieren lassen ans imperium, denn beide sind Eines Ursprungs, ausgestattet mit einer ähnlichen Würde, bestimmt zu Einem Ziele in wechselseitigem Zusammenwirken und darum auch solidarisch mit einander verbunden und für einander haftbar. Ist das sacerdotium die oberste Gewalt auf geistlichem Gebiete, so ist das imperium der Hort des Rechts und der Ordnung auf Erden, der Bürge für den Fortbestand der Welt, und sein Fall bedeutet deren Ende und die Ankunft des Antichrist. Seine berufenen Träger aber sind die Deutschen. So stand das Ideal des Kaisertums vor dem geistigen Auge der Völker. Um so kläglicher nahm es sich dagegen in der realen Wirklichkeit aus. Das Reich ist verachtet, ein Gegenstand des Spottes für das Ausland und dessen Uebermut, namentlich dem Frankreichs, schutz- und wehrlos preisgegeben. Seine bisherigen Träger, die Deutschen, sind sich ihrer Verantwortung hiefür kaum mehr bewußt und ihrer Würde weder eingedenk noch wert, unfähig, sich aufzuraffen und zu einigen zur Rache erlittener Schmach, von der alten Ehrenschuld der ersten Macht der Christenheit und der Schirmherren der Kirche, der Bekämpfung der

Türken, gar nicht zu reden. Es herrscht kein Gehorsam mehr. Die Fürsten sind sittlich verderbt, üppig, weichlich, fehdelustig, stets bereit zu Eingriffen in die Rechte und Güter der Kirche. Sie wollen eine durchgehende Reform, nur nicht für sich selber. Alle Ordnung löst sich unter ihren Händen auf. Sie konspirieren sogar mit dem Auslande und machen sich zu den Handlangern und Parteigängern der Türken. Das Volk tyrannisieren sie und haben die Achtung bei demselben verloren. Sie verdienen, durch andere verjagt oder völlig abgesetzt zu werden. Der Adel, die natürliche Mittelstufe zwischen Volk und Fürsten, spielt den Tyrannen im kleinen. So ist alles zerrissen und zerklüftet. Der Kaiser steht macht- und thatenlos den Schwierigkeiten gegenüber. Er soll den König von Frankreich züchtigen, die Kirche reformieren, den Türken schlagen, Jerusalem befreien, und doch findet er im eignen Lande keinen Gehorsam mehr. An eine Besserung auf dem Wege des Rechtes ist nicht zu denken, denn das Recht hat kein Ansehen mehr und steht im Verdacht, faktisch Unrecht zu sein, und noch anrüchiger als das kaiserliche Recht sind die Rechtsgelehrten und Richter.

Darum meinen einige, auch das Kaisertum und das Reich seien reif für den Untergang und müssen sich von selbst auflösen, oder aber von einem fremden Volke unterjocht werden, vielleicht gerade von dem Volke, dessen Bekämpfung Gewissenspflicht für die christlichen Reiche hätte sein sollen, von den Türken. Vollzieht der Türke das Strafgericht nicht, so vollzieht es das Volk selber. Mit zunehmender Deutlichkeit weisen die Zeichen der Zeit auf Empörung und Aufruhr hin. Die Massen werden für die Agitation zugänglich. Sie machen sich Gedanken darüber, wozu denn so viele Fürsten da seien, und ob ihnen nicht das Recht zustehe, sich Gesetze zu machen, Obrigkeiten zu wählen, die Tyrannen von den Thronen zu stürzen. Besonders hat die Unzufriedenheit die unteren Schichten des Volkes ergriffen. Ihr Haß gilt allen denen, an die sie zu zahlen haben: den Fürsten, dem Adel, der Geistlichkeit, den Klöstern, den Kaufleuten, den Juden, den Richtern und Advokaten An Demagogen, die diese Stimmung auszunützen bereit wären, fehlt es nicht. Die Legitimation haben ihnen Joachim, Methodius, Katharina, Brigitta und der Schreiber seiner Majestät selber ausgestellt, Himmel und Natur scheinen sie zu bestätigen und die Bedürfnisse der Kirche, der Fortbestand des Reiches und das Wohl des Volkes sie zu fordern.

Lassen sich nun wirklich im letzten Jahrhundert vor der Reformation Zustände und Stimmungen nachweisen, die diesem Gesamtbild aus der Prophetie entsprechen?

4. Prophetie und Geschichte.

a) Ein Pendant zur Prophetie aus der Zeitgeschichte.

Das babylonische Exil, der Kampf mit Ludwig d. Bayern und das Schisma[1]) mit all den Unzukömmlichkeiten in ihrem Gefolge hatten das Ansehen der Kurie[2]) und der Kirche überhaupt[3]) schwer geschädigt. Und die Häufung von Erlassen und Zensuren konnte dasselbe nicht rehabilitieren, sondern nur noch mehr schwächen.[4]) Dazu kamen am Sitze der Kurie Mißbräuche, namentlich im Benefizienwesen und der Rechtspflege und Mißstände im sittlichen Leben.[5]) Die Päpste und die Kurialen teilen sich hier in die Verantwortung[6]) wie in die Abneigung der Völker. Letztere erhielt da und dort noch Nahrung durch politische Verwicklungen mit dem Kirchenstaat[7]) und so ist es einigermassen begreiflich, wie diesseits

---

[1]) Vgl. Heinrich von Langensteins Consilium pacis (bei v. d. Hardt, Rerum concilii oecumenici Constansiensis etc. Tom. II Francof. et Lips. 1697) und in seinem Carmen pro pace bei Kneer: Röm. Quartalschr. 1893 1. Suppl. S. 94. Einige Proben für die Kampfesweise der Parteien bei Schwab, Joh. Gerson; Würzburg 1858. S. 117.

[2]) Vgl. z. B. die Behauptung, papam non expedire esse unicum pro ecclesia Schwab S. 166 oder: singulis regnis singulos praefici posse nulla sibi invicem potestatis aut iurisdictionis auctoritate praelatos. A. a. O. S. 133 und Anm. 2.

[3]) Ueber die Schäden am kirchl. Leben vgl. d'Ailly, De reformatione Romanae ecclesiae tractatus longe optimus in der mir zugänglichen undatierten Ausgabe S. 2.

[4]) Schwab, S. 261 Anm. 4: nil magis turbat totius christianitatis politiam, quam velle eodem modo gubernare hominum spiritualitatem et temporalitatem. D'Ailly, S. 9: imponunt onera gravia et importabilia in humeros hominum, digito autem nolunt ea movere. v. Liliencron I, 468. Dionys. Carthus. Ep. paraen. ed. Coloniae 1559 S. 747.

[5]) Abneigung gegen das Dekretalenrecht und dessen Handhabung, v. Liliencron a. a. O. I, 560 u. Haupt, Westd. Zeitschr. Erg. H. 8 S. 172; gegen die vielen Erlasse überhaupt Schwab S. 174, gegen die Häufung der Kirchenstrafen Schwab 174. Böhm, Friedrich Reisers Reformation des Kaisers Sigismund. Leipzig 1876, S. 75. d'Ailly a. a. O. S. 8 und 13, v. Liliencron I, 468. Ueber das Leben an der Kurie, Dionys a. a. O. 746, Haupt a. a. O. 159, 115 ff., Pastor, Geschichte der Päpste III, 482, Anm. 3. Joachimsohn 151, 165, 204, 271. Ulmann, Kaiser Maximilian I, Stuttgart 1891. II, 713. Oncken, Allgem. Gesch. 2, VIII, 175 (vgl. auch die von Höfler, Abh. d. histor. Kl. d. k. bayer. Akad. der Wissensch. IV, 1846 S. 62 ff. mitgeteilte Denkschrift an Hadrian VI; über den Verf. Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft. 1896, H. 1.

[6]) Wolfi, Lect. memorab. Lauingae 1600 I, 769. Pastor III, 428 ff. Walch, Mon. med. aev. I 101—10. Bebelius, Facetiae Tubg. 1542, S. 80.

[7]) v. Liliencron I, 525 Str. 7 ff. Haupt a. a. O. 123.

der Alpen der Gedanke auftauchen konnte, sich von Rom loszusagen und eine Nationalkirche zu bilden.[1])

Unter den Bischöfen des 15. Jahrh. begegnen uns manche hervorragende Männer;[2]) andere dagegen sind weltlich gesinnt, oft der Kirche aufgenötigt durch weltliche Größe, ohne Beruf und ab und zu auch ohne Anlagen,[3]) bessere Juristen als Theologen. Eine Begeisterung für den Beruf oder entschiedenes Eintreten für die Rechte und Satzungen der Kirche ist von ihnen nicht zu erwarten[4]) und weltliches Leben[5]) und weltlicher Luxus begreiflich[6]) und eben dieses weltliche Gebahren erklärt auch die oft sehr bedenklichen Mittel, die sie anwandten, um sich Geld zu verschaffen.[7]) Dazu kamen die vielen Fehden, in denen sie, freilich manchmal notgedrungen, mit geistlichen und weltlichen Herren lagen.[8]) Der Volkswohlstand wurde durch dieselben verringert und die Volkswut gesteigert.

Wie beim höheren so war auch beim niederen Klerus der Beruf oft sehr zweifelhaft,[9]) die Vorbildung ungenügend oder einseitig,[10]) die Vorliebe für ein weltliches Amt größer als die für das geistliche[11]) und

---

[1]) Aschbach, Gesch. Kaiser Sigismunds 1838 II, 369.

[2]) Vgl. die Reformbemühungen Bertholds v. Henneberg zu Mainz, Wilhelms v. Reichenau zu Eichstädt, Peters v. Schaumburg und Friedrichs v. Zollern zu Augsburg, Burchards v. Randeck zu Constanz, Friedrichs v. Magdeburg, Johann Scheles v. Lübeck, Friedrichs v. Magdeburg, Johanns v. Bayern und Ernsts von Sachsen zu Magdeburg.

[3]) Schwab 57. Langenstein S. 17 f. Joachimsohn S. 66.

[4]) Schwab 656 u. Ad Leonem Pont. Max. et concil. Lateran. Joannis Francisci Pici, Mirandulae domini de reformandis moribus oratio, Hagenaviae 1520 A II.

[5]) Beispiele hiefür Binterim, Pragm. Gesch. der deutschen National-, Provinzial- und vorzügl. Diözesansynoden Mainz 1848. Bd. 7 S. 136. Sdralek, Die Straßburger Diözesansynoden. Freiburg 1894. S. 62, 68. Weiß, Berthold v. Henneberg, Freiburg 1889. S. 2. Schwab 681.

[6]) Langenstein a. a. O. cp. 17. Picus B b. d'Ailly 12.

[7]) d'Ailly, 13. Langenstein cp. 17. Sdralek 64.

[8]) Vgl. die Fehden von Soest, Trier, Mainz, Köln, Würzburg, Bamberg, Magdeburg, Bremen, Worms, Speyer, Regensburg, Passau, Augsburg.

[9]) Brant, Narrenschiff. Leipzig 1872. Nr. 73, V. 4. Picus P. b., der Karsthans (Huttens Werke) ed. Münch. Leipzig 1822. II, 96.

[10]) Silbernagl, Johann Trithemius. Regensburg 1885. S. 25. Picus B. b. (Hist. Jahrb. XV, 321). Die Schrift: Concordia curatorum et fratrum mendicantium.

[11]) d'Ailly S. 13. Goldast, Reichssatzungen 1712 (Reform Friedrichs Art. 6 und die entsprechenden Deklarationen S. 172.)

die Amtsführung dem entsprechend.[1]) Auch von der Simonie und dem cumulus beneficiorum und unsauberem Erwerb war er nicht frei.[2]) Freilich darf man deshalb noch nicht jeden einzelnen schon verdammen, da infolge der Abnahme des Geldwertes, der Beraubung der Benefizien, des Stellvertretungssystems, der Auflagen der geistlichen und weltlichen Obern und der Chikanen der Laien mancher Kleriker mit Nahrungssorgen zu kämpfen hatte[3]) und derselben ledig zu werden suchte, wie es eben ging. In vielen Fällen aber war die Notlage eine selbstverschuldete und ein gewisses Odium zog sie naturgemäs immer nach sich, gleichviel ob verschuldet oder unverschuldet. Die Massen, erst einmal erregt, übersahen über schlechten Elementen im Klerus die guten und letztere hatten gleichfalls unter dem Haß gegen die ersteren zu leiden.[4]) Der Mißbrauch, der mit den kirchlichen Abgaben und dem Kirchengut überhaupt da und dort getrieben wurde, bot willkommenen Anlaß, die Hand darauf zu legen[5]) unter dem Vorwande, man wolle das Uebel an der Wurzel fassen.[6]) Fürsten und Vögte hatten das Beispiel dazu gegeben;[7]) die Wiklifiten glaubten, den Beweis für die Erlaubtheit dieser Art von Substraktion erbracht zu haben und manche wähnten, dem Herrn einen Dienst zu thun, wenn sie Geistliche ausraubten und hinmordeten.[8]) Andere beschönigten wenigstens mit den Exzessen des Klerus ihre eignen Sünden.[9])

---

[1]) Die Auslassungen hierüber bei Bebel a. a. O. I, 6, 19, 24, 26. II, 46. III, 84, 89. Tünger, Facetiae ed. Keller 1874 S. 73. Binterim a. a. O. 7, 20, 27, 37 f., 52, 88, 319, 324, 381, 386, 441. Sdralek S. 57. Brant Nr. 72 S. 140, Nr. 61 S. 110, Nr. 62 S. 111. Ferrer, Serm. 2 in dom. 3 p. oct. pasch. v. Liliencron III, 366 V. 40. Catharina Senensis dialogi. Coloniae 1610. S. 356, 392. Böhm 187.

[2]) Binterim 7, 422, 455, 501, 505. v. Liliencron I, 359, 466, 476. Haupt W. Z. 185. Höfler a. a. O. S. 67 ff.

[3]) Schwab 266, 462, 656, 684. Ein Beispiel b. Joachimsohn 66, 93, 113. Hefele, Konziliengeschichte 7, 237. Binterim, 7, 403, 459, 526. Böhm 173. Pez, Thesaur. anecdot. III 2 S. 551. Ueber die prekäre Stellung manches Pfarrers vgl. die Epistola de miseria curatorum seu plebanorum 1489. Höfler a. a. O.

[4]) Binterim 7, 292, 372. Picus A. a. IV. B. b. Catharina Senens. 355. Ferrer, Sermo de s. Marco u. serm. 2 de Nat. B. M. V. v. Liliencron I, 473, 341, 442. II, 206, 225. III, 363, 373.

[5]) Nollhart V. 1270. Picus B. b. II. Haupt 118, 174.

[6]) Binterim 7, 406, 430, 516.

[7]) Binterim a. a. O. 510. Schwab 454. Ihre Stimmung gegenüber der Macht und dem Reichtum der Kirche siehe Ref. Friedrichs S. 172, 4. Deklaration zum 6. Artikel.

[8]) Joachimsohn 14. Böhm 212. Haupt 179.

[9]) Binterim 7, 372.

Früher hatten die Orden, namentlich die Mendikanten, als Retter in der Not gegolten, doch auch hier fanden sich viele Unberufene.[1]) Die humanistischen Studien hatten in der Klosterzelle wohl ihre Gönner, aber auch ihre Gegner.[2]) Manche Aebte waren auf dieselbe Weise zu ihrer Stellung gelangt und wurden ihr in derselben ungenügenden Weise gerecht, wie die schlechten Bischöfe.[3]) Unter ihren Händen zerfiel die Klosterzucht und das Klostervermögen und die Jagd nach Erwerb war damit sanktioniert.[4]) Weltliche Gäste störten die klösterliche Stille[5]) und der allzu freie Verkehr der Ordensleute in der Welt und die Mißachtung der Klausur[6]) hatte schwere Verletzungen des Gelübdes der Keuschheit zur Folge.[7])

Die Mendikanten insbesondere hatten ihre Gegner unter dem Weltklerus, mit dem sie rivalisierten,[8]) und unter dem Adel, der sie um ihren Einfluß an den Höfen beneidete,[9]) unter den Humanisten, die sie als Gegner der klassischen Studien verachteten. Auch die Kanonikate entsprachen ihrem ursprünglichen Ideal nicht mehr[10]) und waren vielfach Versorgungsanstalten für die nachgebornen Söhne des Adels.

Bei dem großen Einfluß, den die Kirche und namentlich der Regularklerus in jener Zeit besaß, konnten diese Mißstände nicht ohne nachhaltige Einwirkung auf die Anschauungen und die Haltung des

---

[1]) Weiß S. 33 Anm. 4 (Nicolaus v. Siegen). Extravag. comm. cp. 1 de simon. 5, 1. Binterim 7, 518.

[2]) Bebel opusc. 229. Linsenmann, Konrad Summenhart, Tübingen 1877. S. 72 ff. Silbernagl 86, 102.

[3]) Linsenmann 74 ff. Silbernagl 83. 84.

[4]) Silbernagl 36. Linsenmann 75. Cathar. Senens. 366.

[5]) Weiß 54.

[6]) Binterim 7, 338, 400, 418, 472.

[7]) Silbernagl 105, 112. Langenstein cp. 18. Binterim 7, 271, 289, 313. Schwab 493. Dionys. Carthus. 746. Picus A. a. III b. Sbralek 67. Cathar. Senens. 364 und die Erzählungen bei Bebel, Tünger und in der Zimmerischen Chronik. Wieviel daran glaubhaft ist, muß die Lokalforschung entscheiden. Es darf hier wohl darauf hingewiesen werden, daß vielen von den schwäbischen Nonnen, die nach Bebel allgemein verrufen gewesen waren, ihr Gelübde teuer und das Ordensleben Herzenssache war. Vgl. Rothenhäusler, Standhaftigkeit der altwürttemberg. Klosterfrauen, Stuttg. 1884. Aehnliches über die Nonnenklöster andrer Gebiete bei Finke, Röm. Quartalschrift 4. Suppl. 1896 S. 115.

[8]) Haupt 182. Binterim 7, 324, 355. Schwab 376, 381, 459. Die schon genannte Concord. curat. etc. Höfler a. a. O.

[9]) Hutten, Aula, dialogus a. 1518 B. III. Reform Friedrichs S. 172.

[10]) Langenstein cp. 17 f. Böhm 60, 191. Binterim 7, 474 ff. Dionys Carthus. 746.

Volkes bleiben. Allerdings zeigen die vielen Kirchen- und Klosterbauten, frommen Stiftungen, Bruderschaften,[1]) Wallfahrten, Prozessionen[2]) und Feste und der Eifer für Reliquien- und Bilderverehrung und die Gewinnung von Ablässen, daß das religiöse Bewußtsein keineswegs erstarrt war, sondern noch Blüten zu treiben vermochte, aber so manche schwere Mißbräuche[3]) und Schäden im religiösen Leben lassen ahnen, daß viele jener Blüten taub waren. Eine Reform war auch hier dringend geboten und der oft wiederholte Ruf nach einer reformatio in capite et in membris hatte seine Berechtigung und auch seine Zugkraft behalten und hervorragende Männer stimmten unter dem lebhaften Beifall der Menge in denselben ein, — allein, wo beginnen und wie vorgehen? Die einen trauten einem Konzil allein die nötige Auktorität und Unparteilichkeit zu.[4]) Andere standen der konziliaren Bewegung mißtrauisch gegenüber und konnten sich hiefür auf den Mißbrauch stützen, der mit dem Ruf nach einem Konzil getrieben wurde,[5]) und dachten an eine Reform durch den weltlichen Arm. An den Namen der Kaiser Sigismund[6]) und Maximilian[7]) knüpfen sich zwei sehr radikale Reformprogramme und von Kaiser Friedrich erhoffte man die Einlösung all der kühnen Erwartungen, die der Volksglaube von einem Träger dieses Namens hegte.[8]) Die Fürsten hätten dem Kaiser nach dieser Seite Heeresfolge gerne geleistet, dachten aber mehr an die eigene Tasche, als an das gemeine Wohl.[9]) Der gemeine Mann war ähnlich gesinnt[10]) und so rief so ziemlich alles nach einer Reform, nur wollten die meisten sich selber säuberlich ausgenommen wissen[11]) und möglichst viel profitieren. Was

---

[1]) Die Gründung neuer Bruderschaften mußte geradezu verboten werden. Binterim 7, 262, 342, 470, 482. Pastor III, 28 f.

[2]) Binterim 7. 322.

[3]) Linsenmann a. a. O. S. 71. Brant 44 S. 80. Dionys. Carthus. 757. Schwab 688. Hefele VIII, 96, 155, 201, 295, 548. Binterim 7, 112, 324, 329, 473, 486. d'Ailly bei Schwab 689. Böhm 63. Silbernagl 108. Dionys. de vita cur. 25 S. 282. v. Liliencron I, 226. Bebel facet. I, 16 ff. Haupt 186. Gebhardt, Die gravamina der deutschen Nation. 1884. S. 7. Böhm 7, 2. Brant 103 (214). Höfler a. a. O. 73.

[4]) Kneer a. a. O. Gebhardt 7, 34, 38. Hefele 8, 2 ff. Dion. Carthus. 742, 747, 749. d'Ailly de ref. eccl. 4, 11. Langenstein cp. 13. Joachimsohn 198.

[5]) d'Ailly 4 f. Pastor II, 492, 525. III, 185, 201, 304, 318, 327, 399, 418, 662. Ulmann II, 420, 434.

[6]) Böhm a. a. O. [7]) Haupt a. a. O. [8]) Böhm a. a. O.

[9]) Schwab 563. Gebhardt S. 9 ff.

[10]) Böhm 170, 172.

[11]) d'Ailly 10.

einzelne Bußprediger oder Kongregationen für die Erneuerung engerer und weiterer Kreise thaten,[1]) das konnte nicht mehr allzu viel ändern an dem Lauf, den die Dinge genommen hatten. Die Zeichen der Zeit wiesen auf Sturm.

Um das Reich war es nicht viel besser bestellt, als um die Kirche. Im 14. Jahrhundert hatte es Zeiten gegeben, wo man sich kaum mehr bewußt war, daß es noch einen römischen Kaiser gab. Das Konzil von Konstanz kann man zwar als eine Rehabilitation des Kaisertums betrachten;[2]) allein was hier gewonnen worden war, ging durch die Hussitenkriege[3]) und die schwache Regierung Friedrichs III wieder verloren. Goldene Berge hatte man sich von ihm versprochen, und als er nun wirklich das Reichsszepter in die Hand nahm, da galt er soviel, als der Klotz unter den Fröschen.[4]) Von Maximilian hoffte man eine Erneuerung des Reiches,[5]) allein die Verhältnisse waren stärker als er; auch besaß er nicht die nötige Ausdauer[6]) und die Fürsten versagten ihm ihre Unterstützung. Sie haben sich in der Zeit der Schattenkaiser möglichst unabhängig gemacht und nun gilt es, diese Stellung um jeden Preis zu behaupten und womöglich zu festigen, auch auf Kosten des Reiches.[7]) Unter sich leben sie in beständigen Fehden[8]) und so zehrte die deutsche Volkskraft, die, auf große, nationale Ziele gelenkt, die Welt hätte erobern können,[9]) sich selber auf. Der Wohlstand schwand, das Recht litt not, das Volk verrohte und Türken und Franzosen hatten freien Spielraum.[10]) Das Leben an den Fürstenhöfen war verrufen[11]) und forderte zusammen mit den kriegerischen Unternehmungen von den Steuerzahlern schwere Opfer. Der Groll im Volke wuchs.[12]) Man will alle

[1]) Die Brüder vom gemeinsamen Leben, die Bursfelder Kongregation, die Kongregation von St. Giustina zu Padua, Vinzenz Ferrer, Cusa, Bernhardin von Siena, Joh. v. Capistran, Savonarola, Didacus, Thrithemius u. a.

[2]) v. d. Hardt II, 164—166, 174 f., wo Sigismunds Mission mit der des Moses und David verglichen wird.

[3]) Aschbach a. a. O. 3, 345.

[4]) Beleg bei Joachimsohn 279.

[5]) Haupt 141. Brant 99 (202). v. Liliencron II, 8, 312. III, 72.

[6]) Haupt 124. v. Liliencron II, 431.

[7]) Brant 99 (201).

[8]) Hutten, Ad principes Germaniae, ut bellum Turcis invehant exhortatoria 1518 C I b.

[9]) v. Liliencron II, 386.

[10]) Dionys. Carthus. 752. Hutten a. a. O. C. III, IV.

[11]) Hutten, Aula. Haupt 125 f. Picus A. a. III.

[12]) Haupt 126. Hutten, Exhort. B. III a f. v. Liliencron II, 118 V. 66 ff.

Obrigkeit abschaffen bis auf den Kaiser und den Papst und auch über diese ein Oberaufsichtsrecht ausüben.[1]) Auffällige Naturereignisse gelten als Vorboten des Strafgerichts über die Fürsten.[2])

Die bedeutendste Macht neben den Fürsten repräsentieren die Städte. Den Fürsten und Rittern gegenüber auf sich selber angewiesen, sind sie aus sich selber stark geworden. Handel und Gewerbe sind die Quellen ihres Wohlstandes. Mannigfache Reisen und die aufblühende Bildung[3]) haben den Blick geweitet. Sie sind bemüht, sich eine ihrer materiellen Macht entsprechende politische Stellung zu sichern,[4]) betrachten sich als die Kaisertreuen[5]) und die Träger des Reichsgedankens, suchen es den Fürsten gleichzuthun im Luxus und im Waffenspiel, haben sich teilweise auch deren Laster angeeignet,[6]) haben dem Rittertum längst den Rang abgelaufen[7]) und teilen sich mit Fürsten und Rittern in den Haß des Volkes.

Kleiderputz,[8]) Zechgelage,[9]) Waffenspiele und Betrügereien bei Kauf und Verkauf[10]) sind zwar auch bei dem Bauern zu finden. Allein er muß es arg büßen. Luxus, Abgaben an die Obrigkeit, Zinsen an die Gläubiger,[11]) Preistreibereien der Handelsgesellschaften,[12]) Fehden und Brandschatzungen durch herrenlos herumziehendes Kriegsvolk[13]) zehren am Ertrag seiner Felder und dem an sich schon niedrigen Lohn seiner Arbeit.[14]) Seine Angelegenheiten kann er nicht öffentlich vertreten. Den Gerichten, Juristen, Advokaten und Schreibern traute man nicht[15]) und

---

[1]) Haupt 161.

[2]) Sybels Hist. Zeitschr. 41 S. 13.

[3]) Brant 103 (214).

[4]) v. Liliencron II, 265.

[5]) Böhm 115, 161. v. Liliencron 1, 417 f.

[6]) Dionys. 779, 785. Linsenmann S. 60. Binterim 7, 417. Böhm 166. Germania 35, S. 45. Picus A. a. IV.

[7]) v. Liliencron III, 350 über die schlimmen Folgen der Einführung der Feuerwaffen für die Ritter Preuß. Jahrb. 53, 548 ff. v. Liliencron I, 433. II, 516, 550 ff.

[8]) Brant 82 (161 ff.) v. Bezold in der Histor. Zeitschr. 41 S. 10.

[9]) Bebel, Triumphus Veneris V.

[10]) Brant.

[11]) Haupt 131 ff. Ref. Friedrichs 174. Böhm 219 ff.

[12]) Brant 93 (187), 102 (207). Böhm 220. Haupt 135. Ferrer, serm. 2 in dom. 3 post oct. pasch. Dionys., De vita cur. 24, S. 231. Schmoller, Ztschr. f. ges. Staatsw. 16, 496. Bebel III, 101.

[13]) Hutten, Exhort. A. IIb. Ref. Friedrichs S. 168.

[14]) Haupt 135.

[15]) Brant 81 (164), 46 (84). Haupt 125, 129, 137. Hist. Zeitschr. 79 S. 21. Ref. Friedrichs Art. 7. d'Ailly 13.

wo man sich stark genug fühlte, kümmerte man sich wenig um eine gerichtliche Entscheidung.[1]) Dazu kam die Idealisierung der Feldarbeit und der Urproduktion[2]) und mit der wachsenden Bedeutung des Landsknechttums, der ‚Bauerninfanterie', das Steigen des Bauernstolzes und das Bewußtsein der eigenen Kraft. Der Wunsch, das verhaßte Joch abzuschütteln,[3]) war schon längst vorhanden und konnte durch den Gebrauch, den die Herren von den sauer erworbenen Früchten bäuerlicher Arbeit machten,[4]) nur noch gesteigert werden. Nun glaubte man auch die Macht zu besitzen, denselben zu realisieren und die Burgen, Stifter und Klöster ausrauben,[5]) die Juden ausrotten,[6]) die Obrigkeit — je nachdem mit Aus- oder Einschluß des Papstes — absetzen zu können.[7]) Hörte der Bauer vollends, wie hervorragende Männer ähnliches ahnten[8]) und fürchteten, oder im Interesse des öffentlichen Wohles und des Fortbestandes der Kirche geradezu forderten, und sah er an den Schweizern,[9]) Ditmarschen und Böhmen[10]) und am eigenen Sohn oder Vetter bei den Landsknechten, was der gemeine Mann vermochte,[11]) so konnten sich leicht in ihm revolutionäre Gelüste regen.

b) Gegenseitiger Einfluß der Geschichte und der Prophetie. Die Prophetie als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor.

Ein Vergleich der Prophetie mit der Geschichte kennzeichnet erstere als Kind ihrer Zeit. Was man hofft und was man fürchtet, was den Asketen in der Betrachtung, den Diplomaten in den Kabinetten, den Bürger auf der Gasse und der Bierbank beschäftigt, das gibt sie wieder

---

[1]) v. Liliencron I, 293.

[2]) v. Bezold 143 ff. Haupt 130. H. Rosenblüt (Bibliothek des literar. Vereins 30) 1152 f.

[3]) Böhm 221. Ref. Friedrichs 174, 180.

[4]) v. Liliencron I, 164 ff.

[5]) Haupt 130, 168. Böhm 170, 212, 225, 243. Sybels Hist. Zeitschr. 41, 13. Ref. Friedrichs 168.

[6]) Friedrichs 60.

[7]) Haupt 158. v. Liliencron I, 560.

[8]) Cusa, De concord. cathol. III, cp. 29, 30, 35. Dion. Curthus. S. 745.

[9]) v. Liliencron II, Nr. 195.

[10]) Sybels Hist. Zeitschr. 1879 S. 17. Einen Einfluß des wiclifitisch hussitischen Gedankenkreises auf die deutschen Volksbewegungen bekundet auch der Vorschlag bei Haupt S. 179, ein unwürdiger Priester könne kein Sakrament spenden, und wer einen solchen rufe, verdiene Strafe.

[11]) Haupt 130. wan der gemein man understott zu wuten, so grost er im herzen und setzt kein barmherzikeit und bezalt mit dem mess, domit man im gemessen hatt.

und es lassen sich an ihr so ziemlich alle Wandlungen der öffentlichen Meinung nachweisen. Vinzenz Ferrer — oder wer sonst Verfasser des „wunderbarlichen Büchleins" sein mag — steht noch unter dem Eindruck des Konstanzer Konzils. Er hat Großes von demselben erwartet und ist enttäuscht. Als eine Wurzel des Uebels sieht er den Reichtum der Kirche an. Die Vorgänge der jüngsten Vergangenheit lassen ihn von innen heraus keine Besserung derselben erwarten. Dagegen schien ihm das Kaisertum in seinem damaligen Repräsentanten kräftig genug, um die Reform ins Werk zu setzen. Die einzelnen Züge der Schilderung des Strafgerichts hat er teils den Vorgängen während des Schismas teils älteren Propheten entnommen. Die Erwartung des Antichrist und des Weltendes ist entsprungen aus der pessimistischen Stimmung der Zeit und erfüllt die Menschheit eigentlich schon seit dem Ende des ersten Jahrtausends.

Dynter erwartet vom Kaisertum nicht mehr viel. Er hat die Machtlosigkeit Kaiser Sigismunds gesehen und die Enttäuschung durch Friedrich III miterlebt. Er kennt das Trachten der Fürsten nach möglichster Unabhängigkeit und bangt für das Reich, und da die Kirche in sich selber keinen Halt mehr zu haben scheint, auch für die Kirche. Kardinal Kusa ist von einem glühenden Reformeifer erfüllt. Er hat auf seinen Visitationsreisen manch schönen Erfolg gesehen und ist der Ueberzeugung, daß trotz der gereizten Stimmung gegen den Klerus und trotz der Schäden der Kirche noch geholfen werden könne, wenn man den Weg beschreiten wollte, den er selber eingeschlagen. In den späteren Prophezeiungen treten drei Momente in den Vordergrund: die Abneigung gegen Rom, die Wegnahme des Kirchenguts und der Vollzug des Strafgerichts entweder durch einen nordischen Fürsten oder durch die Türken. Es sind die Zeichen der Zeit der politischen Verwicklungen zwischen Rom und Deutschland, der wachsenden Unzufriedenheit, wie des zunehmenden Selbstbewußtseins in den unteren Schichten des Volkes und der Bauernaufstände und namentlich der sich vergrößernden Türkengefahr. Wenn die Erbitterung gegen einzelne Stände zum Wort kommt gegen die Juristen, Ritter, Juden, Fürsten, oder wenn bei Lichtenberger sich vollends die deutschfreundliche Kaiserprophetie eine Verquickung mit der franzosenfreundlichen gefallen lassen muß, so haben wir auch hierin ein getreues Abbild der inneren und äußeren Zerklüftung. Doch zeigen die Hoffnungen, die sich an den Regierungsantritt Maximilians und selbst Karls V knüpfen, daß die Anhänglichkeit ans Kaisertum und der Glaube an dasselbe tief im Gemüte des Volkes wurzelten und Blüten und Früchte bringen konnten, sobald die äußeren Umstände auch nur einigermassen

günstig waren. Die einseitige Betonung der Auktorität der hl. Schrift ist zu begreifen als Nachklang des Wiklifitismus und als Reaktion gegen die Verwässerung und Vernachlässigung derselben. Was also die Prophetie verkündete, war nichts völlig Neues und konnte aus älteren Weissagungen abgeleitet oder aus den Zeitverhältnissen erschlossen werden. Und dennoch, oder vielmehr gerade deshalb fand sie ein gläubiges Publikum. Man wollte nun einmal einen Aufschluß haben über die Zukunft, dem man mehr Auktorität zutraute, als dem Kalkul und der Vermutung. Daran knüpft die Prophetie an und rekurriert, um sich gegen allenfallsige Angriffe zu sichern, auf den Geist und das Walten Gottes in der hl. Schrift, im Leben der Natur und speziell des Menschen. Sie schlägt die alten Propheten nach, sie vertieft sich in die geheime Offenbarung Johannis und wo sie Verhältnisse oder besser gesagt Mißstände trifft ähnlich den dortigen, da glaubt sie sich berechtigt zu dem Schluß auf ähnliche Folgen. Wenn dann in erschütternden Naturereignissen, in auffälligen Erscheinungen am Himmel oder im Menschen- und Tierleben nach dem Glauben der Zeit Gottes Finger fühlbar hereingreift in den Gang der Dinge, so sieht sie darin eine Legitimation für sich selbst. Daß sie damit zugleich einen Schlüssel zu den Herzen ihrer Zuhörer hat, verbürgt ihr die Aufregung der Massen, der immer noch zunehmende Aberglaube und die apokalyptische Stimmung jenes Geschlechts.[1]) Es ist gewiß bezeichnend, wenn Männer, die auf der Höhe des damaligen Wissens und Könnens stehen, in dem Augenblick, wo sie die bisherigen Propheten geißeln, selber in das Prophezeien verfallen.[2])

Mit jenem Zurückgreifen auf frühere Prophezeiungen war die Gefahr von selber gegeben, die Vorlage einfach zu kopieren, und in der That berühren sich denn auch die Sittenschilderungen bei manchen mit denen der joachimitischen Prophetie. Sodann war schon durch die Tendenz der Prophetie eine einseitige Betonung der Schattenseiten geboten; denn wer Strafgerichte ankündigt, muß vorher Sünde und Strafbarkeit konstatieren, und wer Umwälzungen und Verderben prophezeit, muß die Haltlosigkeit und Zerfahrenheit der obwaltenden Verhältnisse voraussetzen. Man darf also von einem solchen ein getreues, wo nicht gar übertriebenes Bild der Schäden erwarten. Dagegen hat er keinen Anlaß oder vielmehr ist es ihm durch seine Tendenz geradezu verboten, die Lichtseiten besonders zu betonen, und wenn er es dennoch thut, so ist

---

[1]) Vgl. hierüber Friedrich, Astrologie und Reformation.
[2]) Vgl. Kardinal Kusa.

dies umso höher anzuschlagen bei der Beurteilung der Zeit. So erklärt sich, warum die Prophetie sich so nahe berührt oder so ziemlich deckt mit dem Inhalt der Strafpredigten, der politischen Flugschriften, Prunkreden, Volkslieder und Reformprogramme und nicht zum mindesten der Synodalerlasse.[1]) Erstere stellen die Verhältnisse so dar, wie es ihren Zwecken am besten entspricht, und letztere müssen da eingreifen, wo Lücken sich finden oder Schäden sich geltend machen. Was löblich und anerkennenswert ist, das setzen sie als das Normale und Selbstverständliche voraus, und haben keinen Grund, es noch besonders zu betonen. Was also hier wie in der Prophetie geboten wird, das ist im großen und ganzen wahr, aber nicht die ganze Wahrheit, sondern nur die Wahrheit von ihrer düstern Seite. Man würde also fehlgehen, wollte man annehmen, die Zustände in Kirche und Reich wären so verrottet gewesen, wie sie die Prophetie schildert, ohne irgendwelche Lichtseite oder Garantie der Möglichkeit der Besserung und Erneuerung. Wohl aber darf man annehmen, daß sie die Weltanschauung vieler, nämlich der Unzufriedenen, also gerade derjenigen wiedergibt, die über die Gegenwart sich empörten und sehnsüchtig oder unwillig nach einer besseren Zeit ausblickten und die, wenigstens in ihren entschlosseneren und thatkräftigeren Elementen, sich berechtigt und befähigt fühlten, den Anbruch dieser Zukunft zu beschleunigen. Somit ist die Prophetie ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung und als solche eine wenn auch getrübte Geschichtsquelle, aber eben damit auch ein Geschichtsfaktor.

Es wurde bereits betont, daß sie nichts Neues verkündete. Jedenfalls waren ihre Ankündigungen denen nicht neu, die auf der Warte der Zeit standen, oder am Steuerruder der Staaten saßen. Gelegentlich wurde sie in diesen Kreisen sogar belächelt oder verdächtigt. Beim Volke aber fand sie williges Gehör; denn in der Prophetie hatte der gemeine Mann einen Wortführer, der eine eindringliche Sprache redete, mit göttlicher Auktorität auftrat und durch die hl. Schrift und Zeichen in der Natur bestätigt zu werden schien. Was man nicht laut zu sagen wagte, im stillen aber um so öfter und schmerzlicher erwog, das wurde hier gewissermassen von öffentlicher Kanzel verkündet und mit Berufung auf

[1]) Ich habe mich absichtlich bei der Zeichnung der Zustände des 15. Jahrh. fast allein an die literarischen Denkmale dieser Gattung gehalten. Sie sind aus derselben Stimmung erflossen wie die Prophetie und ermöglichen am leichtesten das Verständnis derselben. Inwieweit diese Stimmung berechtigt war, ist hier nicht der Ort, zu prüfen. Daß man aber mit ihr rechnen muß, wenn man die Geschichte jener Zeit verstehen will, liegt auf der Hand.

Gottes Wort und die Schriften der Heiligen gelehrt. Die nackten Thatsachen über, der Uebermut der Großen, die Not der Kleinen, der Reichtum und die teilweise Korruption in kirchlichen und weltlichen Kreisen gaben den draſtiſchen und gemeinverſtändlichen Kommentar dazu ab. Die ſchon lange gehegten Wünſche wurden als gottgewollt anerkannt und dem Volke die Exekutionsgewalt übertragen und, was wohl den meiſten die Hauptſache war, die Ausſicht eröffnet auf das Kirchenvermögen und die Verbeſſerung der ökonomiſchen Lage. Es waren damit freilich Greuel für die Kirche und die Fürſten notwendig verbunden. Allein bei der vielverbreiteten Abneigung gegen dieſelben ſcheute man auch vor dem Aeußerſten nicht mehr zurück.

Daß die Prophetie thatſächlich dieſen Einfluß ausgeübt hat, läßt ſich ziemlich evident nachweiſen. Die prophetiſchen Schriften waren ihrem Inhalt nach dem Volke bekannt. In der populärſten von allen, dem Rollhart, der auf die Aufführung vor dem Volke berechnet war, treten Methodius, Birgitta,[1]) die Sibylla als gute Bekannte des Volkes auf. Die neuen Auflagen der alten Propheten in dieſer Zeit laſſen auf eine Zunahme des Intereſſes und des Verſtändniſſes für dieſelben ſchließen. Methodius, Lichtenberger und die Sibylla in ihren Weisſagungen über den Kaiſer Friedrich werden in Volksliedern erwähnt.[2]) Was dieſelben verkündeten, muß alſo dem Volke aus dem Herzen geſprochen geweſen ſein. Und daß die Prophetie nicht bloß den Weg zum Herzen, ſondern auch zum Willen fand, das wußten jene, welche die Maſſen zu fanatiſieren und zu beherrſchen ſuchten. Die ‚Reform des Kaiſers Sigismund‘ und die ‚Reform des Kaiſers Maximilian‘, die zu den kühnſten und radikalſten Reformprogrammen jener Zeit gehören, haben Fühlung mit der Prophetie. Die Reform Sigismunds weiſt auf einen Propheten hin, deſſen Ankündigung nicht eingetroffen,[3]) beruft ſich dann ſelber auf ein prophetiſches Wort der hl. Schrift[4]) und eine Offenbarung an Sigismund,[5]) ſucht ſich alſo mit übernatürlicher Auktorität zu umkleiden und dieſelbe Stimmung auszunützen, auf welche die Pro-

[1]) Birgittens Offenbarungen 1488, deutſch 1496 und 1502, niederdeutſch 1491, Cyrills Spiegel der Weisheit 1520. Methodius 1496, Paris und Baſel je 1498 und deutſch 1497 und 1504. Joachim, eine Ausgabe von 1484 und eine 1498. Katharina von Siena 1478. Lichtenberger 1488, 1492, 1494, 1499, deutſch 1492, italien. 1492. Ferrer, zwei undatierte Ausgaben von Froſchauer, eine dritte undatierte, je eine von 1477, 1481, 1483, deutſch 1474.

[2]) v. Liliencron. II, Nr. 134, S. 58, V. 606, Nr. 129, S. 26, V. 21 ff. III. Nr. 306, V. 166 ff.

[3]) Böhm S. 238. [4]) A. a. O. 239. [5]) A. a. O. 242.

phezeiungen berechnet waren. Die ‚Reformation Maximilians' führt Ferrer, Methodius, Joachim, Johannes von Rupescissa, Telesphorus, Reinhard, Birgitta und die kumäische Sibylle an[1]) und wird zuletzt selber zu Prophetie. Auch die Reformatoren waren sicherlich der Ueberzeugung, daß die Prophetie ein geeignetes Mittel sei, um beim Volke Propaganda zu machen. Luther besorgte eine neue Auflage Lichtenbergers, Osiander[2]) die Drucklegung, wo nicht noch mehr, von einer anderen Prophetie. Luther, Speratus, Saghem, Bouillius und Horius lassen eine Deutung des Gesichts des ‚Bruders Clausen ynn Schweitz' zirkulieren[3]) und so ist es wohl unschwer zu erklären, daß Schriften wie ‚An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung' oder ‚Der neue Karsthans' in ihrer Kritik an den bestehenden Verhältnissen wie in ihren Verbesserungsvorschlägen sich vielfach decken mit dem, was die Prophetie mit immer wachsender Bestimmtheit verkündet hatte.[4]) In ihnen ist die Prophetie zum Geschichtsfaktor geworden, obgleich sie schon so oft, namentlich wo sie allzu zuversichtlich auftrat, durch die Geschichte Lügen gestraft worden war. Die Mißstände dauerten fort und mit ihnen die Notwendigkeit und die Erwartung einer Reform, und diese Erwartung mußte sich bis zur Wut steigern, je öfter sie enttäuscht und auf die Zukunft vertröstet wurde. Die Erbitterung gegen jene, die einer Wendung zum Bessern sich in den Weg stellten, wurde nur um so größer, und es konnte und mußte die Lust erwachen, selber dem Zeitenrad in die Speichen zu greifen. Der Weg, wohin es zu dirigieren war, war vorgezeichnet. Die Kraft dazu fühlte man in sich. Daß der Sieg nicht ausbleiben würde, glaubte man aus den Weissagungen, den Zeichen am Himmel und in der Natur und den Erfolgen der Volkskraft auf anderen Gebieten und bei anderen Unternehmungen schließen zu dürfen. Die Blindheit der damaligen Lenker des Volkes

[1]) Haupt, Westd. Zeitschr. Erg. 8, S. 194, 196 f.

[2]) Eyn wunderliche Weyssagung ... jn figuren oder gemäl begriffen, gefunden zu Nürnberg ym Cartheuser Kloster, und ist sehr alt. 1527. Ueber die Bedeutung der Prophetie für die Reformation vgl. die bereits genannte Schrift Friedrichs.

[3]) Gedruckt zu Wittemberg bei Schirlentz 1528.

[4]) Vgl. ‚Der neue Karsthans' bei Hutten, hrsgb. von Münch 1822, II, 83 ff.: Der Kaiser solle einschreiten, S. 101. Empörung gegen den Klerus sei erlaubt, ‚wenn du Gottesdienst suchest' S. 102. Man solle den Bann so hoch achten, als wenn einen eine Gans anbliese (Art. 3), nichts mehr geben für fromme Zwecke (Art. 4), sich kein Gewissen daraus machen, einen Kleriker zu schlagen oder zu treten (Art. 14), auf das Betteln der Mönche oder kirchliche Strafakte mit Gewaltakten antworten (Art. 16 und 20). Einem geizigen oder ungeistlichen Kleriker etwas nehmen, ist keine Sünde (Art. 27).

ſorgte dafür, daß deſſen Gelüſten und Wünſchen der Boden nicht entzogen wurde. So wurde die Prophetie zum Geſchichtsfaktor, nicht dadurch, daß ſie die Geſchicke der Völker in bisher ungeahnte oder unbekannte Bahnen gelenkt oder neue Ideen in die Maſſen hineingeworfen hätte, ſondern dadurch, daß ſie die Entwicklung beſchleunigen, die Maſſen aufſtacheln, die gebundenen Zungen und Hände löſen half und die ausgeſtreuten Keime der Reife raſcher entgegenführte.

Eine lange Zeit iſt ſeitdem verfloſſen, länger als ſie die Prophetie im 15. Jahrhundert der Welt verſprach. Im übrigen aber hat ſie nach mancher Seite hin Recht behalten. Es kam die ‚Durchechtung‘ der Chriſtenheit, das ‚Ausbrinen‘ und ‚Ausdoren‘ des Reichs, wenn auch vielfach in anderer Weiſe, als die Weisſagung geglaubt. Die Kirche hat Gottes Strafgericht über ſich ergehen laſſen müſſen mit all den oft angedrohten Greueln, hat ſich aber auch wieder erhoben — mit den Abläſſen, Dispenſen, Reſervatfällen und Abſolutionen — aber ohne die Temporalien. Auch das Reich hat ſeine Buße bezahlt, allerdings in einem viel langſameren Läuterungsprozeß als die Kirche. Was aber die Seher als beſonderen Troſt in aller Trübſal verkünden von der Einen Herde unter Einem Hirten und der Ausdehnung des Reichsregiments vom Orient zum Occident, von der Einen Kirche und dem Einen Reiche, das hat die Geſchichte nicht eingelöst bis auf dieſen Tag.