

ALOIS M. HAAS · UITIKON WALDEGG

## DIES IRAE, DIES ILLA

Die «in der christlich-abendländischen Überlieferung gegründete Vorstellung vom innergeschichtlichen Endzustand»<sup>1</sup> gipfelt in der Vorstellung eines Gerichts, in dem die Menschheit zu ewigem Heil oder zur ewigen Verdammnis aufgerufen wird. Kategorial gehört der im Gericht gefällte Entscheid nicht in den Bereich der Ontologie (als eine Folge der Frage: was ist?), sondern in den Bereich der Geschichte (als Antwort auf die Frage: was wird end-gültig, am Ende der Zeit entschieden werden?). Das heißt, das Endgericht entscheidet, ob das «finis-Ziel» der Menschheit mit dem verheißenen «finis-Ende» «in eins fallen» kann «oder nicht».<sup>2</sup> Diese Frage lässt sich jetzt in keinem Fall einfach durch Ja oder Nein beantworten, «weil es, nach der Aussage der Theologie einerseits auch nach dem letzten Ende der Geschichte zweifellos die Realität der unwiderruflichen Trennung vom letzten Seinsgrund geben wird, der Verwerfung, der Verdammung oder wie immer dieser Zustand der Zielverfehlung genannt werden mag; weil es demnach ein Ende gibt, das nicht zugleich Erreichung des Zieles ist. Nun aber das «anderseits»! Die theologische Interpretation besagt: auch in der Realität von Verwerfung, Verdammung, Trennung werde, letzten und tiefsten und unbegreiflichen Sinnes, das Ziel der creatio nicht eigentlich verfehlt sein.»<sup>3</sup>

Für die Christen gehört damit das Jüngste Gericht und damit auch dessen Appell, es in seiner Endgültigkeit zu respektieren, zur geschichtlich dokumentierten «Schöpfungswirklichkeit» der gläubigen Vernunft, da es in der Heiligen Schrift verheißen und als wesentlicher Endpunkt der Welt vorhergesehen ist.<sup>4</sup> Sein Heilsversprechen im Himmel und seine Drohung mit Verurteilung zur ewigen Verdammnis im Strafort der Hölle<sup>5</sup> sind die alternativen «Orte» einer endzeitlichen Beurteilung aller Menschen im Blick auf ihr Leben.

*ALOIS M. HAAS, geb. 1934 in Zürich; Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte in Zürich, Berlin, Paris, München. 1974-1999 Professor für Dt. Literaturgeschichte von den Anfängen bis 1700 in Zürich. Dr. theol. h.c. der Universität Fribourg i.Ü.; 1989-2000 Ehrenpräsident der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft.*

## I.

Solche Annahmen entsprechen natürlich nicht mehr der Beurteilungsweise einer aufgeklärt säkularen Weltsicht, die gegenüber vergangener prophetischer und apokalyptischer Literatur aus dem Geist göttlicher Offenbarung bloß ein höchst kühles und ironisches Interesse aufzubringen vermag.<sup>6</sup> Für Friedrich Nietzsche ist das Jüngste Gericht eine Schimäre der «imaginäre(n) Teleologie» und der «reine(n) Fiktions-Welt» des Christentums, die ihre Begründung in dessen «*décadence*» findet: einem grundsätzlichen «Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle».<sup>7</sup> Das Gericht ist nichts anderes als Ergebnis eines christlichen Ressentiments gegenüber der Welt.

Dass solche Aufgeklärtheit die Sachlage heute nicht wirklich benennen kann, haben die aufgeregten und reichen Kommentare zur vergangenen Jahrtausendwende deutlich gezeigt! Das Ende der Welt hat ein abgründiges Drohpotential bis heute behalten – wenn auch in vielfältigen inhaltlichen Deutungsvarianten. Die Umsetzung von Endzeitverheißungen in den faktischen Ablauf der Geschichte hat die Menschen immer wieder aufgewühlt und bewegt, ohne dass bis dato ein solches Ende eingetreten ist. So ist das Ende der Geschichte eine Geschichte ohne Ende.<sup>8</sup> Und wirksame Trostgründe gegen die Angst vor einem Untergang der Menschheit oder vor der Verdammung, die bei den Menschen immer schon und immer noch aufkommt beim Gedanken, das positive Ziel ihrer endzeitlichen Vollendung verpassen zu können, gibt es scheinbar auch nicht. In der Tat ist es ein beliebter Topos der modernen Mediävistik, mittelalterliches Leben im Bild einer Existenzangst nachzuvollziehen, die sich in der aus dem indischen Erzählraum stammenden Parabel vom Mann im Abgrund auf der Flucht vor dem Einhorn spiegelt.<sup>9</sup> Gurjewitsch gibt den Inhalt nach einer Exempelsammlung wie folgt wieder: «Der Gedanke an seinen Tod und an die ihm folgende Abrechnung darf den Menschen auch nicht einen Augenblick lang verlassen, denn er kann an jedem Tag, zu jeder Stunde gezwungen sein, dieser Welt Valet zu sagen. Der begriffliche Gemeinplatz für diese Haltung war die Formel von der «Eitelkeit alles Irdischen», und das war dann auch das Bild, das die Prediger vom Leben des Menschen zeichneten. Nach ihrer Rettung vor dem *Einhorn* drohte den Menschen das Schicksal, in eine tiefe Grube zu fallen, an deren Grund Schlangen zischelten, giftige Kröten hockten und andere Reptilien ihr Unwesen trieben. Dabei konnte es ihnen zwar gelingen, sich am Ast eines Baumes festzuhalten und sich auf ihm einzurichten, doch schon gruben *zwei wilde Tiere*, ein schwarzes und ein weißes, an den Wurzeln dieses Baumes. Der *Drache* drohte, die Menschen von ihrem Ast zu den *Reptilien* hinunterzustürzen. Und wenn dann diese unglücklichen Menschen im Angesicht dieser vierfachen Gefahr – des Einhorns an der Grube, der wilden Tiere am Fuß des Baums, des Drachens in der Luft

und des Otterngezüchts am Boden der Grube – an ihrem Baum einen Apfel erblickten und, alle Gefahren vergessend, die Hand nach ihm ausstreckten, dann stürzten sie unrettbar hinab zu den Reptilien.»<sup>10</sup>

## II.

So scheinen ›Existenzangst‹ – und daran anschließend ›Rache‹ – auch heute noch Schlüsselworte abzugeben für die (post-)moderne Konstellation, aus der heraus das Endzeitgericht gedeutet wird<sup>11</sup> – kürzlich und prominent: als Projektion «aufgeschobener menschlicher thymotischer Impulse und zurückgestellter Racheprojekte..., deren globales Design jenseits des Vorstellungsinhalts der Bankarbeiter liegt».<sup>12</sup> Die hinter dieser Verdächtigung präsente Vorstellung einer monetären Mustern nachgebildeten christlichen Zornbank, in welcher die ›Schätze‹ einer Ressentimentkultur gehortet und endzeitlich entsorgt werden, entspringt einer Phantasie, die offensichtlich selber schon Symptom einer Schädigung ist, die sie beschreibt.<sup>13</sup> Das Argument aus den Altbeständen einer reaktionären Verdachtskultur (die nun immerhin auch schon mehr als 150 Jahre auf dem Buckel hat!), trägt nicht mehr angesichts eines die Menschheit umtreibenden, nicht ausrottbaren Gerechtigkeitspathos, das – trotz allen aufgesetzt wirkenden Redeverboten der Abzocker eines international sich aufspielenden Kasinokapitalismus mit kriminellen Neigungen – sich immer wieder durchzusetzen vermag. Deren Angriffen gegen demokratische Integrität ist ein Riegel zu schieben: Ungerechtigkeiten sind zu ahnden, zu verfolgen und zu bestrafen! In Zeiten einer die wahren Verhältnisse ungebührlich beschönigenden Rhetorik, welche die Zeiten der Völkermorde, der weltweiten Kriege (mit Milliarden von kombattanten und zivilen Opfern) schamlos vergessen lassen möchte, ist es schlechterdings zynisch, den nicht unterdrückbaren Zorn der von der Internationale einer beruflich inkompetenten und dekadenten Finanzelite Ruinierten als Ressentiments gestörter Seelen zu bezeichnen. Dem gegenüber ist die Rhetorik einer Drohung mit Gericht und Strafe heute nicht nur (wieder) verständlich, sondern im Blick auf die allseits bedrohte Menschenwürde geradezu zu fordern! Auf der andern Seite ist natürlich die Funktion einer die Endzeit mit der Gerichtsfiktion verbindenden Weltkonzeption keinesfalls in der durch sie auslösbaren Beängstigung erschöpft. Das ist eine absolut ungenügende und törichte Deutung. Die Gerichtsvorstellung ist – das zeigen die über die Jahrhunderte verstreuten bildlichen Endzeitgerichtsdarstellungen<sup>14</sup> mit aller Deutlichkeit – eine außerordentlich in Szene gesetzte Ordnungssuggestion des Weltganzen in pastoraler, aber darüber hinaus auch in kosmologischer Absicht (was durchaus antiken und orientalischen Ganzheitsvorstellungen korrespondierte)<sup>15</sup>.

An diesem Punkt eines «gerechten» Zorns hat das «Dies irae» immer wieder seinen geistigen Ort, wenn es klar und deutlich mit einer den diesseitigen Gerichten übergeordneten gerichtlichen Instanz des «Letzten» oder «Jüngsten» Gerichts droht.

### III.

Das «Jüngste Gericht» ist ein Gottesgericht und hat darin Endgültigkeitscharakter für die ganze Menschheit. Es setzt voraus, dass die Existenz aller schon verstorbenen und noch lebenden Menschen eine Umwandlung erfährt in eine Existenzform, in welcher ein neues Leben – ein «Jenseits»<sup>16</sup> – das alte in einer ethischen Bezüglichkeit zum vergangenen weiterführt; die Christen verbinden das «Jüngste Gericht» daher mit dem Vorgang einer «Auferstehung der Toten».<sup>17</sup> «Ethischen Religionen» drängt sich ein solches Gericht als ein Postulat ultimativer Gerechtigkeit<sup>18</sup> auf, die jenseits aller menschlichen Machenschaften sich durchzusetzen in der Lage ist und die Verhältnisse annähernder Gleichbehandlung für alle Zeiten wieder herstellt. Sinnvoller Weise sind die ersten negativ apostrophierten Adressaten dieser Wiederherstellung von sozialer Gerechtigkeit und Frieden die Reichen, Mächtigen und Ausbeuter (nach dem Magnificat Lk 1, 46–55, besonders 52), was doch darauf hinweist, dass die *avaritia* (Geiz) – gegen die in der Nächstenliebe begründete *misericordia* gerichtet – ein Hauptlaster von fundamentaler Bedeutung ist.<sup>19</sup> Vordringlich gegenüber jeder bloß auf Angst abzielenden Deutung endzeitlicher «Fiktionen» ist deshalb eine Wiederherstellung gerechter sozialer Verhältnisse in den Vordergrund zu rücken.

Die Sequenz «Dies irae» umfasst 17 dreizeilige, am Schluss noch je eine vier- und zweizeilige trochäische Reimpaarstrophen, die von 1570 bis zum II. Vaticanum von 1969 im Officium der Totenmesse gesungen wurden – problemlos und ernsthaft, im Bewusstsein, dass dem Verstorbenen bei aller göttlichen Milde ein Gang zum Gericht – zuerst «partikulär» und «individuell», dann am Ende der Zeiten bei der Wiederkehr Jesu Christi auf den Wolken «universell» mitsamt der ganzen Menschheit – nicht erspart bleiben kann. Gegen sieben Jahrhunderte war die Sequenz religiös zumutbar, in Zeiten äußerster und quantitativ horrender Grausamkeit der Menschen untereinander (das 20. Jahrhundert mit seinen Möglichkeiten der Massenvernichtung!) wurde das Lied als zu grobsinnig vom Katalog Sinnmachender Texte abgesetzt, weil die darin enthaltene Mahnung als Angstmacherei empfunden wurde. Als solche wird es auch heute noch im Sinn durchschnittlicher Aufgeklärtheit empfunden.

Der Text der Sequenz, dessen gregorianische Einbettung in Gesang noch heute höchst ergreifend empfunden wird, lautet:

Dies irae, dies illa  
Solvat saeculum in favilla  
Teste David cum Sibylla

Tag des Zorns, jüngster Tag,  
wo die Welt in Feuer aufgeht.  
Altes Zeugnis: David, Sibylle.

Quantus tremor est futurus,  
Quando iudex est venturus,  
Cuncta stricte discussurus!

Gewaltiges Beben wird sein,  
wenn der Richter erscheint  
zur strengen Prüfung der Welt.

Tuba mirum spargens sonum Posaune,  
Per sepulcra regionum,  
Coget omnes ante thronum.

ein seltsamer Hall  
dringt in die Grabstätten ein,  
zwingt alle hin zum Thron.

Mors stupebit et natura,  
Cum resurget creatura,  
Iudicanti responsura.

Es staunt der Tod, die Natur:  
da erhebt sich die Kreatur,  
Antwort zu geben dem Richter.

Liber scriptus proferetur,  
In quo totum continetur,  
Unde mundus iudicetur.

Ein Buch wir vorgetragen,  
eine Schrift, die alles enthält,  
wonach zu richten die Welt.

Judex ergo cum sedebit,  
Quidquid latet apparebit,  
Nil inultum remanebit.

So, wenn der Richter dort sitzt,  
kommt alles ans Tageslicht,  
Nichts bleibt ohn Sünde zurück.

Quid sum miser tunc dicturus,  
Quem patronum rogaturus,  
Cum vix iustus sit securus?

Was werde ich Armer dann sagen,  
wen mir als Schutzpatron suchen,  
Wenn doch der Gerechte kaum sicher?

Rex tremendae maiestatis,  
Qui salvandos salvas gratis,  
Salva me, fons pietatis.

Übergewaltiger König,  
was zu retten ist, rettetest umsonst du.  
Rette mich, Quell der Güte.

Recordare, Jesu pie,  
Quod sum causa tuae viae,  
Ne me perdas illa die.

Denke daran, Jesus, Güte:  
Dein Lebensweg – meinetwegen.  
Vernichte mich nicht am Ende.

Quaerens me sedisti lassus,  
Redemisti crucem passus;  
Tantus labor non sit cassus.

Erschöpft bei der Suche nach mir,  
erlitten das Kreuz zur Erlösung –  
Vergebliche Liebesmüh?

Iuste iudex ultionis,  
Donum fac remissionis,  
Ante diem rationis.

Richter gerechter Rache,  
vergib, lasse nach  
vor dem allerletzten Gericht.

Ingemisco tamquam reus,  
Culpa rubet vultus meus;  
Supplicanti parce, Deus.

Ich seufze auf, bin ja schuldig.  
Scham steigt mir rot ins Gesicht  
Ich bitte dich, schone mich, Gott.

Qui Mariam absolvisti  
Et latronem exaudisti,  
Mihi quoque spem dedisti.

Freispruch erhielt doch Maria,  
den Schächer hast du erhört,  
mir so auch Hoffnung gegeben.

Preces meae non sunt dignae,  
Sed tu, bonus, fac benigne,  
Ne perenni cremer igne.

Nicht würdig und recht sind die Bitten  
doch, Guter, gütig sieh zu,  
Dass ich nicht ewig verbrenne.

Inter oves locum praesta  
Et ab haedis me sequestra  
Voca me me cum benedictis.

Sind Menschen am Ende zu scheiden  
wie Herden in Schafe und Böcke,  
Mit den Seligen ruf mich zu dir.

Oro supplex et acclinis,  
Cor contritum quasi cinis:  
Gere curam mei finis.

In Demut, zur Erde geneigt,  
das Herz zerrieben, fast Asche:  
Nimm meines Endes dich an.

Lacrimosa dies illa,  
Qua resurget ex favilla  
Judicandus homo reus:  
Huic ergo parce, Deus.

Ein Trauertag, jener Tag,  
da aus dem Feuerbrand aufsteht  
der schuldige Mensch zum Gericht.  
Schone ihn also, o Gott.

Pie Iesu Domine,  
Dona eis requiem. Amen.

Gütiger Jesus, Herr,  
Gib ihnen Ruhe. Amen.<sup>20</sup>

Der Text der Sequenz ist im weitesten Sinn dem literarischen Bereich des *«Latin mystique»* zuzurechnen, wie ihn Rémy de Gourmont kenntnisreich aus dem mittelalterlichen Antiphonarium<sup>21</sup> erschlossen hat.<sup>22</sup> Zusammen mit dem *«Stabat mater»* gehört das *«Dies irae»* zu den *«zwei dunklen Blumen»* der mittelalterlichen Liedproduktion *«mit dem bitteren Geschmack der Asche»*.<sup>23</sup> Gleichwohl sind beide Lieder von höchstem literarischem Reiz, sowohl was die Reimmelodie wie was die formale Rhythmik anbetrifft. Ob das *«Dies irae»* dem Franziskaner Tommaso de Celano (+ um 1260) zuzuschreiben ist – wie es seit dem 14. Jahrhundert üblich ist –, bleibt bis heute letztlich unentschieden. *«Der Text der Sequenz findet sich in franziskanischen Handschriften der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die Melodie jedoch erst gegen 1250.»*<sup>24</sup> Zwar ist das Lied ursprünglich keine eigentliche Sequenz im gregorianischen Sinn, sondern eine Spätform – wegen ihrer Reimstruktur. *«Die Sequenz beginnt wie ein dem Responsorium *«Libera me»* unterlegter Tropus. Zwar gibt es gewisse Ähnlichkeiten im Strophenbau mit einer Sequenz, jedoch liegt der Unterschied in der dreimaligen Wiederholung der gleichen Melodiefolge. Dadurch hebt sich das *«Dies irae»* deutlich von der Gattung der Sequenz ab.»*<sup>25</sup> Geführt wird es aber wegen seiner Berühmtheit dennoch durchwegs unter der Rubrik *«Sequenz»* und das sicher mit Recht.

#### IV.

Sinn und Zweck des Textes sind derzeit, wie angetönt, *prima vista* leichthin einzuordnen. Danach gehört die Sequenz in den Kontext einer von den Historikern ermittelten (ein wenig auch *«konstruierten»*) Kultur der Angst, welche die Kirche im Mittelalter und weit darüber hinaus ausgeübt haben soll.<sup>26</sup> Die Mentalitätsgeschichte hat sich dabei weithin der düsteren Beschreibungen der *«dark ages»* bei ihrer Nachzeichnung mittelalterlicher Le-

bensbefindlichkeit bedient. Leben im Mittelalter ist Leben in Angst und Bedrückung; Ziel aller weltlichen und geistlichen Obrigkeit ist, die Menschen im Zustand der «culpabilisation» niederzuhalten und ihnen in ihrer tief empfundenen Schuld, die nichts anderes als die Angst vor einer jenseitigen Vergeltung ist, «helfend» beizustehen. Nach diesem Deutungsmuster vonseiten einer «Kultur des Verdachts» erlaubte sich die Kirche, die Menschen durch ihre «Heilspredigt» im Zustand geistig und materiell deprimierender Ausbeutung zu halten. Folglich ist die Anhörung unserer Sequenz im liturgischen Rahmen des Totenrequiems nichts anderes als die Überantwortung der Frommen an die Unmündigkeit, die Kant in seinem Aufklärungsverdikt als erkenntnisfeindlich apostrophiert hat.<sup>27</sup> Schon der Inhalt des gesungenen Textes widerspricht einem solch schlichten Deutungsmuster. Dass dann selbst die katholische Kirche die Sequenz mit der Begründung, sie entspreche nicht dem österlichen Geist, in den der Sterbende eingehen soll, aus der Totenliturgie verbannte, trägt der Glaubensstatsache, dass – gemäß der göttlichen Endzeitregie – in der endzeitlichen Auferstehung vom Tod ein Gericht über alle Menschen stattfinden soll, wenig Rechnung.

## V.

Wie immer das liturgische Arrangement sich in der Totenmesse gestalten mag, das Gericht stellt sich in jedem Fall als eine dramatische Inszenierung sowohl im geistlichen wie im weltlichen Bereich dar. Der Auftritt von Richter und Gericht erfolgt mit einem Posaunenklang (Mt 14, 31) – unberechenbar plötzlich und erschreckend. Unsere Sequenz gehört zur apokalyptischen Literaturgattung, weil nicht eine eschatologische Theorie entworfen, sondern Details des dramatisch verlaufenden Weltendes – immer im Rückgriff auf die biblischen Hinweise – vermerkt werden.<sup>28</sup>

Die Sequenz<sup>29</sup> zerfällt in zwei Teile: 1. Schilderung des Jüngsten Tages (Str. 1-6), 2. Ausdruck der Gefühle und Bitten, welche den Gläubigen bewegen angesichts des Geschehens, in das einbezogen er sich vorfindet.

1. Die Worte, die uns im ersten Vers als appellative Paukenschläge überfallen: *dies irae, dies illa* sind ein Zitat aus dem Propheten Sophonias (1, 15) – ein Aufschrei, welcher das plötzliche Eintreten des Gerichts signalisiert! Es ist sicher nicht das Auftreten eines im sloterdijkschen Sinn domestizierten Direktors einer Zornbank, sondern der in keiner Weise berechenbare Gott, von dem Heil und/oder Unheil zu erwarten sind. Der im Gefolge des schicksalhaften Tages eintretende Brand vernichtet (oder verwüstet) die Welt in einer fürchterlichen Feuersbrunst (2 Petr 3, 6f.; Mt 24, 31).<sup>30</sup> Der Verweis schließlich auf David (in alten Versionen auf den Hl. Petrus [2 Petr 3, 12; 3, 10]) und Sibylla bildet den Bezug zu prophetischen Voraussagen

heiliger und profaner Personen. An Davids Psalmen ist zunächst zu denken (Ps 10, 6ff.; Ps 49, 3ff. und Ps 101, 26f.), Textstücke, in denen der Jüngste Tag mit dem Kommen des Herrn, häufig auch ein gewaltiger Brand anvisiert wird. Sibylla steht an zweiter Stelle als profane Prophetin. Sie, die bei den Kirchenvätern immer schon in hohem Ansehen stand, ist Zeugin von einem in der Zukunft stattfindenden Gericht mitsamt einem Weltbrand.<sup>31</sup>

2. Das Erbeben der Welt bezieht sich auf Lk 21, 25, wo unmissverständliche Zeichen an den Gestirnen und die Erschütterung der Meere die (noch lebenden) Völker in ausweglose Angst versetzen. Sie ängstigen sich vor dem Kommen des Richters, der sie *stricte* in einem kontradiktorischen Verfahren (*discussio*) prüfen wird.

3. Die Gerichtsposaune, deren Ton «wunderbar» erschallt, wird in Mt 24, 31 erwähnt: ihr Klang hat eine doppelte Wirkung; sie erweckt die Toten zum Leben (was noch keinesfalls eine Erlösung besagt!), ruft die noch Lebenden und dringt in die fernsten Weltgegenden.

4. Beide biologischen Instanzen «Tod» und «Natur» geraten bei diesem Ruf in Erstaunen und Entsetzen, wird doch ihre Macht sichtlich gebrochen. Es geschieht eine Umwandlung aller «Kreatur», wenn sie nun dem Richter Antwort zu geben hat.

5. Das «geschriebene Buch», das geöffnet wird, ist ein Buch, in dem alle Gehalte der Welt verzeichnet sind. Der Vorgang ist vorgezeichnet in der Apokalypse, wo Bücher aufgeschlagen werden, in denen als in einem *liber vitae* die Werke der Menschen verzeichnet sind (Apok 20, 12).

6. Schon dieser Vorgang, der ein Vorgang der Apokalypse, der Enthüllung alles Verborgenen ist, belegt die Macht dessen, der als Richter auf dem Throne sitzt (Apg 7, 55; Mt 26, 64). Wenn in diesem Gericht nichts unvergolten bleibt, dann findet eine Art *ius talionis* statt, nach dem in genauer Korrespondenz zur begangenen Tat auch das Urteil gesprochen wird, wobei Richtspruch und Durchführung des Urteils eins sind.

7. Mit dieser Strophe beginnt der zweite Großteil. Das Gericht steht vor uns in seinem Ablauf und in seiner ultimativen Relevanz. Jetzt aber beginnt der bisher passive Mensch sich zu äußern – und zwar als Verstorbener oder als noch Lebender, der sich der Gerichtsmeditation unterzogen hat – jedenfalls in der Haltung des Beters. Als *miser* (armer Sünder) sieht er sich in der vollständigen Inkommensurabilität zum Gerichtsgeschehen. Wo soll er einen Beistand finden, da doch sogar die Gerechten keinen festen Stand haben werden (vgl. 1 Petr. 4, 18; Lk 18, 9 und 13).

8. Mag die vorangehende Strophe vom Beter noch zu sich selber gesprochen worden sein – jetzt tritt er in den Dialog mit dem Richter ein. Er spricht ihn im Geist einer vergangenen Frömmigkeit (des 12. Jahrhunderts) verehrungsvoll als überaus machtvollen König an, dem vollkommene Ver-



fügungsgewalt zu geben und zu nehmen anheimgestellt ist. Ein solcher König vermag ohne Rechnung zu heilen und zu begnadigen (*salvare gratis*). Das ist Königsrecht, insbesondere eines Vater-Königs, der *fons pietatis* (väterlicher Quell der Güte) genannt werden kann.

9. Der Sohn des allmächtigen Vaters – *Jesu pie* benannt – wird danach als Logos, der für die gute Schöpfung und deren gutes Ende besorgt ist und war – also und vor allem auch «meinetwegen»! – angefleht, sich zu erinnern, wieso er den Weg in die Welt (vom Himmelsthron in den Schoß der Jungfrau, in die Krippe, ans Kreuz) gegangen ist. Der individuelle Ton des Betenden wird nun immer stärker, da er sich insgeheim als das verlorene Schaf sieht, das jede Mühe der Suche nach ihm sinnvoll macht.

10. Soll alles, was Jesus auf sich genommen hat bei dieser Suche nach mir verlorene Liebesmüh gewesen sein? Der Beter versetzt sich ganz franziskanisch in eigentliche *meditationes de vitae Christi*. Erinnert wird an Jesu Besuch beim Jakobsbrunnen (Joh 4, 6f.), wo er sich müde niederliess (*sedisti lassus* gegen das frühere: *iudex sedebit*). Erinnert wird an das Kreuzesleiden. Menschwerdung und Passion sollen nicht vergeblich gewesen sein.

11. Der betende Sünder flicht eine Bitte an den gerechten Richter ein, der für ihn gleichzeitig auch der Erlöser ist. Es ist eine Bitte, welche Nachlassung von Strafe (*donum remissionis*) erbittet noch vor dem Tag des Gerichts. Wir befinden uns jetzt wohl in der Perspektive eines Menschen, der noch auf dem Pilgerweg ist. Die Sequenz ist auch und vor allem eine Einführung ins betrachtende Gebet.

12. Dem Geständnis folgt die Reue mit ihrem äußeren Zeichen der Schamröte und des Seufzens (das immer ein inneres Haltezeichen für die betende Seele ist!). So fleht sie: der Reue möge die Schonung folgen. Der sich als schuldig (*tamquam reus*) empfindet, drängt sich eine eigentliche Bekehrung auf.

13. Exemplarische Sünder(innen) sind als reuevoll Bekehrte Beispiele, welche den Christen erlauben, sich in ähnlicher Lage auf sie zurück zu beziehen. So Maria Magdalena (Lk 7, 36 – 50) und der Schächer (Lk 23, 43), der zur Rechten Jesu gekreuzigt wurde und dem von Jesus die Einkehr ins Himmelreich noch am Karfreitag gestattet wurde. Sie sind – wie Maria – Liebende – oder wie der Schächer – Glaubender. Ihnen wird *gratis* geholfen.

14. Nochmals öffnet sich für den Bittenden eine Differenz: Er vermag mit seinen unwürdigen Bitten eigentlich nicht an den eigentlichen Adressaten zu gelangen. Aber er ist ein Künstler der Übersteigerung: Wenn *er* schon nicht genügt, dann entspricht der Angeflehte den Ansprüchen unendlicher Güte um so mehr. Er wird ihn – und das ist seine Bitte und seine Gewissheit – als Gütiger gut machen, also dem Endzeitfeuer entrinnen lassen können.

15. Und jetzt eine Rückkehr aus dem Bereich der seelischen Zerknirschung zum endzeitlichen Richtplatz. Der christliche Beter ist ein Realist; er will

den Eintritt ins Heil, in die Rettung; er möchte unter den Schafen zur rechten Seite des Richtenden stehen können und ist bereit, alles dafür Erforderliche einzusetzen, auch wenn er weiß, dass all das keinesfalls genügt. Seine totale Inkommensurabilität zur Gerichtssituation, die in seiner sündigen Schwäche liegt, ist auch sein Trumpf.

16. Charles Péguy hat einmal bedauert, dass Dante wie ein Tourist und nicht wie ein sensibler Mensch die Hölle durchwandert. Hier findet sich ein Reflex solcher Unempfindlichkeit (Mt 25, 41 und 25, 34). Wenn die Bösen den Flammen der Hölle überantwortet werden, dann will der Beter auf die rechte Seite zu stehen kommen. So lautet der Lakonismus des einsam Betenden, der deswegen kein Egoismus ist, weil er einer Haltung mit unendlichen Implikationen entspricht.

17. Und dann die schlichteste Bitte: In Demut, das Herz zu Asche zerrieben: *gere curam mei finis* nimm dich meines Endes an! Das ist eine *commendatio animae*, die auf engstem Wortraum die stolze Formel: *Quidquid agas, prudenter agas et respice finem!* zur Gelassenheit der Selbstüberantwortung ins Vertrauen zum Retter überführt.

18. Der Redende kehrt wieder in die Zeitphase der Gegenwart zurück, indem er sich ans Kommende nochmals mit innerer Ergriffenheit er-innert. Da ist die Präsenz eines Tages voller Tränen, zu dem der schuldig Gewordene zur Richtstätte befohlen wird: die *dies irae* ist zur *lacrimosa dies* geworden – der Tag des Zornes wird zum Tag voller Ergriffenheit. Also ist etwas mit dem Sünder (*homo reus*) geschehen: Er ist vom geängstigten Menschen voller Schrecken zum empfindsamen Büsser geworden.

Als heute vielfach geforderter Christ mit dogmatischer Prägung könnte man gegen den Ablauf der Sequenz einwenden, dass sie Heil und Rettung immer intensiver auf den Einzelnen fokussiere, und diesen Einzelnen gar mit Reue- und Bekehrungskapazitäten ausstatte, deren Intensität gegenüber dem allgemeinen Heil und dessen Notwendigkeit immun mache. Dieser Vorwurf würde aber gerade nicht zutreffen. Es ist richtig, dass die individuelle Sünderperspektive vordringlich eingeführt wird. Aber sie ist bloße Rollenfunktion im Blick auf die ganze Ekklesia – sowohl von ihrem Ort in der Liturgie her wie auch von dem der Beter her, welche die Sequenz gemeinschaftlich singen. Das *parce deus* gilt für alle. Und damit ist das großartige Lied keine Schreckenspastoral, sondern ein Werk erbarmender Schonung für Menschen, denen Religion noch Leidenschaft bedeutet.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Josef Pieper, *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation*, München 1950, 167.

<sup>2</sup> Ebd., 94. – «Ende der Zeit» hat mit «Vollendung der Zeit» und «Fülle der Zeit» zu tun. Das Pathos der Fülle ergibt sich – und das ist weit mehr als eine funktionale Selbsterschöpfung der Zeit – am Ende der Zeit als Liebe in Gerechtigkeit: «Wie es darum gemäß der christlichen Soteriologie eine Liebe bis zum Ende, bis zur Vollendung gibt, gibt es eine Gerechtigkeit, die am Ende die Sehnsucht der Lebenden wie der Toten einlöst» (Kurt Anglet, *Begrenzung der Zeit. Traktat über die Vollendung*, Würzburg 2008, 107; ders., *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalypse*, Würzburg 2005, 131f.). Vgl. auch Alois M. Haas, *Mystische Eschatologie*, in: ders., *Mystik im Kontext*, München 2004, 147–167.

<sup>3</sup> Pieper, wie Anm. 1, 95.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1983, 417f.; auch Georges Minois, *Hölle. Kleine Kulturgeschichte der Unterwelt*, Freiburg 2000, 55–78; Markus Reiser, *Das Jenseits im Neuen Testament*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 2 (2001) 132. Es überschreitet die Kompetenz des Schreibenden bei weitem, die Aussagen des «Dies irae» im Zusammenhang der biblischen Kontexte bewerten zu können! Vielleicht ist solches gar nicht nötig, da die Höllenvorstellung Kulturen und Religionen übergreift.

<sup>5</sup> Die Hölle, die neben dem Himmel, die Alternative des Endzeitgerichts für die Gerichteten darstellt, stellt sich historisch als ein außerordentlich komplexes Phänomen dar, das in kaum einer Kultur fehlt, heute kaum mehr geglaubt wird (siehe Herbert Haag, *Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen*, Zürich 2000), aber paradoxer Weise zum intensivsten Dauerdiskurs des 20. Jahrhundert werden konnte (weil dieses Jahrhundert die Einrichtung von «konkreten» Höllen meisterhaft zu arrangieren verstand!). Die weltweite «Fiktion» einer Hölle wurde von den Menschen, die ohne sie nicht auskommen mochten, zum perfektsten und konkretesten Alptraum – derzeit mittels aus dem eigenen Land schamvoll ausgelagerter ambulanter Folterstationen und wirksamster Verschleierungstechnik – perfektioniert und kunstvoll ausgeformt. Zur Geschichte dieser «Fiktion» vgl. Alan E. Bernstein, *The Formation of Hel. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Ithaca 1993; Herbert Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München 1993 (422 wird das «Dies irae» wegen seiner «Formulierungen der Einschüchterung und Verängstigung» in den für den Autor offenbar noch bedrohlichen Kontext reaktionärer Katholiken gestellt); Georges Minois, *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, München 1994; Jeffrey Burton Russell, *Geschichte des Teufels*, Wien 2000; Bernhard Lang, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003. Im Blick auf die Konkretheit der Hölle als menschlich geschaffenes Instrument der Bestrafung und Unterdrückung wird man die von Nietzsche kritisch ins Spiel gebrachte Fiktionalität nicht mehr überschätzen wollen.

<sup>6</sup> Bernard McGinn, *Apocalyptic Spirituality*, New York 1979, 1.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, N. 15; SW KSA 6, 181f.

<sup>8</sup> Lucian Boia, *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris 1989.

<sup>9</sup> Jürgen Werinhard Einhorn, *Das Einhorn als Sinnzeichen des Todes: Die Parabel vom Mann im Abgrund*, *Frühmittelalterliche Studien* 67 (1972) 381–417; ders., *Spiritualis Unicornis. Das Einhorn in Literatur und Kunst des Mittelalters*, München <sup>2</sup>1998, 310–323; Aaron A. Gurjewitsch, *Himmliches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert*, Amsterdam 1997, 158f. (Version der Parabel nach L. Hervieux, *Les fabulistes latins, IV: Études de Cheriton et ses dérivés*, Paris 1896, 318f.). Zur Eschatologie der mittelalterlichen Volkskultur äussert sich Gurjewitsch auch anderswo wesentlich unverkrampfter als die westlichen Mediävisten: Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1987, 167–228; ders., *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, 129–140.

<sup>10</sup> Gurjewitsch, *Himmliches*, wie Anm. 9, 158. Die Geschichte stammt nicht vom Hl. Bernhard von Clairvaux, wie Gurjewitsch vermutet, sondern aus dem verchristlichten Buddharoman «Barlaam und Josaphat», der von Euthymios Hagioireites (+ 1028) ins westliche Griechisch vermittelt wurde

(Ausgabe: Die Schriften des Johannes von Damaskos, Bd. VI/1 und 2, eingeführt und herausgegeben von Robert Volk, Berlin 2006/09, VI/1, 179f. und VI/2, 446f. genaue Inhaltsangabe der authentischen Einhorngeschichte) – ein auch volkssprachlich im Mittelalter bekannter Text.

<sup>11</sup> Burkhard Gladigow, Unsterblichkeit und Moral: Riten der Regeneration als Modelle einer Heilshematik, in: ders., Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Hg. Von C. Auffarth und J. Rüpke, Stuttgart 2005, 221–234, 232f.

<sup>12</sup> Peter Sloterdijk, Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt a.M. 2006, 154, 161 («In Wahrheit ist der Titel Gott in diesen Diskursen immer nur als Ortsangabe für das Depot menschlicher Zornersparnisse und gefrorener Rachewünsche zu verstehen... Das Motiv der *dies irae* hätte seine psychohistorische Wirksamkeit nie erlangt, wäre die Vorstellung vom großen Zahltag nicht sachlogisch eng an die komplementäre Vorstellung einer langen Ansparphase geknüpft.»). Sloterdijks Analysen leiden an einer zwanghaft anmutenden Fixierung auf Funktionalität. Ein Tatbestand – wie immer genial funktionalistisch analysiert – ist noch kein endgültig analysierter Tatbestand mit Relevanz!

<sup>13</sup> Zur Kritik vgl. Jan-Heiner Tück, In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv, in: Thomas Herkert/Matthias Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 99–122, hier 102f.

<sup>14</sup> Yves Christe, Das Jüngste Gericht, Regensburg 1997; Martin Zlatohlávek/Christian Rättsch/Claudia Müller-Ebeling, Das Jüngste Gericht. Fresken, Bilder und Gemälde, Luzern 2001, 87ff.

<sup>15</sup> Max Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1928; Felix Krueger, Lehre von dem Ganzen. Seele, Gemeinschaft und das Göttliche, Bern 1948. Christlich ist diese spirituell satte Soziologie eingeflossen in die Geistigkeit der Ecclesia-Repräsentation, wie sie Henri de Lubac in seinem wunderbaren Werk *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (= *Oeuvres Complètes VII*, Paris 2003; deutsch von Hans Urs von Balthasar, Glauben aus der Liebe. *Catholicisme*, Einsiedeln 1992) aus vielen Quellen gesammelt und neu erweckt hat.

<sup>16</sup> Joseph Zahn, Das Jenseits, Paderborn 1916; Hans-Jürg Braun, Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod, Zürich 1996; Ingrid Kasten/Christoph Wulf (Hg.), *Jenseits*, Berlin 1998 (= *Paragrana. Internationale Zs. F. Hist. Anthropologie*, Bd. 7, H. 2); Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus kath. Perspektive im Gespräch mit jüd. Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005; Lucien Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*. Göttingen 2007.

<sup>17</sup> Eric Hornung/Tilo Schabert (Hg.), *Auferstehung und Unsterblichkeit*, München 1993 (= *Eranos*, NF Bd. 1); Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, New York 1995; Hans Kessler (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004.

<sup>18</sup> Siehe die bemerkenswerte Dokumentation eines solchen endzeitlichen Gerichts in: K. Ziegler/S. Oppenheim, *Weltuntergang in Sage und Wissenschaft*, Leipzig 1921; Le Jugement des Morts, Paris 1961 (*Sources Orientales IV*); Christopher Rowland, *The Open Heaven*, London 1982; Gerhard Marcel Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984; Jacques Lévy-Stringer, *Le dernier jour. Recueil des textes apocalyptiques*, Paris 1985; Klaus Bannach, *Visionen von Gericht und Endzeit. Zur Aktualität des apokalyptischen Denkens*, Stuttgart 1988; Mario Naldini (Ed.), *La fine dei tempi. Storia e Eschatologia*, Fiesole 1994; Norman Cohn, *Die Erwartung der Endzeit – Vom Ursprung der Apokalypse*, Frankfurt a.M. 1997; Christine Dumas-Reungoat, *Le fin du monde. Enquête sur l'origine du mythe*, Paris 2001; Ottmar Fuchs, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007.

<sup>19</sup> Carla Casagrande/Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris 2000, 153–192. Siehe die Abbildungen des *currus avaritiae* und des *currus misericordiae* im *Hortus deliciarum* der Herrad von Landsberg (Herrade de Hohenbourg, *HORTUS DELICARUM. Le jardin des Délices. Présentation et commentaires* Jean-Claude Wey, La Broque 2004, 156f.) mit der sprechenden Symbolik.

<sup>20</sup> Alex Stock, «Dies irae». Zu einer mittelalterlichen Sequenz, in: J.A. Aertsen u.a. (Hg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Berlin 2002 (= *Miscellanea Mediaevalia* 29), 279–291; identisch wieder abgedruckt: ders., *Dies irae*, in: ders., *Poetische Dogmatik Christologie*. 4. Figuren, Paderborn 2001, 196–209, 198–200 (lat. Text und deutsche Übersetzung).

<sup>21</sup> Das ‹Antiphonale› oder ‹Antiphonar› ist die Bezeichnung für die seit dem Mittelalter gebräuchlichen Gesangbücher zur Stundenliturgie der Tag- (Laudes, [Prim], Terz, Sext, Non, Vesper, Komplet) und Nachtzeiten (Vigil, Matutin), mitunter auch für Sammlungen antiphonaler Messgesänge. Sie enthalten zunächst die *Texte*, seit dem 10. Jahrhundert auch die *Melodien*.

<sup>22</sup> Rémy de Gourmont, *Le Latin Mystique. Les Poètes de l'Antiphonaire et la Symbolique au Moyen Âge*, Paris<sup>4</sup> 1930, 342-365.

<sup>23</sup> «...deux sombres fleurs amertumées de cendres» (ebd., 342).

<sup>24</sup> Dietmar Hofmann, Verknüpfung des christlichen Glaubens durch geistliche Musik: dargestellt in der Totenliturgie, LIT Verlag, Berlin u.a. 2004, 142 (sic, bis Dato noch nicht erschienen, ich zitiere nach den Fragmenten in Google).

<sup>25</sup> Hofmann, ebd. Weitere Literatur zum ‹Dies irae›: F.G. Lisco, *DIES IRAE. Hymnus auf das Weltgericht*, Berlin 1840; G.M. Dreves, *Das Dies irae*, in: *Stimmen aus Maria Laach* 42 (1892) 512-529; Filippo Ermini, *Il ‹dies irae›*, Genève 1928; M.C. Hilferty, *The Domine Jesu Christe, Libera me and Dies Irae of the Requiem*, Diss. Washington C.C. 1973, 258-264; K. Vellekoop, *Dies Ire Dies Illa. Studien zur Frühgeschichte einer Sequenz*, Bilthoven 1978, 239-242; F. Rädle, ‹Dies irae›, in: H. Becker (Hg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium*, St. Ottilien 1987 (*Pietas liturgica*, Bd. 3+4), 331-340; weitere Literatur siehe bei Alois Maria Haas, *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt 1989, 204, Anm. 116.

<sup>26</sup> Vgl. Delumeau, wie Anm. 4, 416-469 (mit vielen Texthinweisen, in denen gerade das ‹Dies irae› in seinen Nachfolgetexten zum Tragen kommt); Peter Dinzelsbacher, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn 1996; ders., *Von der Welt durch die Hölle zum Paradies. Das mittelalterliche Jenseits*, Paderborn 2007. Man wird im Blick darauf, wer im Mittelalter schreiben konnte – die Kleriker aller Schattierungen! –, immer wieder auch Zweifel an den großen Geschichten der Historiker anbringen dürfen und müssen, wie die Beispiele Vorgrimmlers (wie Anm. 5) und Dinzelsbachers zeigen. Alle Schreibenden ‹erzählen› – ganz im Stil der heutigen Meinungs- und Medienmacher – Geschichten aus ihrem eigenen historischen Horizont und verbreiten ‹Wahrheiten›, an die sie selber glauben oder glauben möchten. Es ist in einem komplexeren Deutungszusammenhang ganz klar, dass die mittelalterliche Volkskultur den Ideologien einer Klerikerclique keinesfalls so hörig war, wie sich das der heutige Mensch – in seiner Gläubigkeit gegenüber den sozialen Medien – vorstellt. Viel kritischer und daher wirklichkeitsorientierter sind in dieser Hinsicht die Arbeiten der Russen Gurewitsch und Bachtin oder jene von Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 717-750, und: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007.

<sup>27</sup> ‹Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.› (Immanuel Kant; Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: E. Bahr [Hg.], *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart 1996, 9).

<sup>28</sup> Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York<sup>2</sup> 1998, 3, 5; Stephen D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*, New York 1994, 61; Bernard McGinn, *The Last Judgment in Christian Tradition*, in: B. McGinn (Ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York 1998, 361-401, 393 (‹Dies irae›).

<sup>29</sup> In meinem Deutungsversuch halte ich mich dankbar an die in den Anmerkungen 20, 24 und 25 genannte Literatur.

<sup>30</sup> Die Variante des Weltuntergangs durch Feuer wird meist als zukünftig – und meist nicht für alle Zeiten, sondern als Weltverjüngung – gedeutet, während die Gefährdung der Welt durch eine Sintflut zumeist in die Vergangenheit verlegt wird. Vgl. Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Coburg 1943, 441; Wolfgang Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Wiesbaden 2004, 634-648. Zur Sintflut: Hermann Usener, *Die Sintfluthsagen*, Bonn 1899.

<sup>31</sup> Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von A. Kurfass neu übersetzt und hg. Von J.-D. Gauger, Düsseldorf u.a. 1998, Buch II, 187ff. (S. 51ff.); Nachleben: Kaiser Konstantins Rede, in der das Akrostichon «Iesous Christós Theoú Hyiós Sotér» (S. 232); Lactanz, Göttl. Unterweisungen 19 (2): «Wenn er kommet, dann wird im Dunkel der schwarzen Nacht ein Feuer sich zeigen» (S. 270-275).