BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE
DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE
HERAUSGEGEBEN VON WALTER GOETZ

BAND 32

STUDIEN

ÜBER

JOACHIM VON FLORIS

VON

HERBERT GRUNDMANN

1 9 2 7

SPRINGER FACHMEDIEN WIESBADEN GMBH

BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE
DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE
HERAUSGEGEBEN VON WALTER GOETZ

BAND 32

STUDIEN

ÜBER

JOACHIM VON FLORIS

VON

HERBERT GRUNDMANN

1 9 2 7

SPRINGER FACHMEDIEN WIESBADEN GMBH

ISBN 978-3-663-15243-9 ISBN 978-3-663-15807-3 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-663-15807-3

INHALT

Seite

Einleitung 1
Ältere Literatur 4
Bestimmung und Begrenzung der Aufgabe 7
Biographisches und Datierung der Schriften 12
Quellen der Untersuchung 14
I. Die Formen der Exegese und die Geschichtstypologie . . . 18
Schriftstudium als Joachims Ausgangspunkt 19
Bedeutung der exegetischen Methode 22
Die hermeneutische Tradition 23
Allegorische Deutung 29
Typologie 33
Die *species intelligentiae* bei Joachim 40
Die Concordia als typologische Methode 43
Joachims Typologik 44
Zahlentypik 48
Bedeutung der Systematik 53
Methodische Behandlung des Geschichtsstoffes 54
II. Weltende und Zukunftszeit 56
Joachim kein Prophet des Weltendes 56
Die Dreizeitenlehre 57
Erkenntnismöglichkeit und -grenzen der Concordia 59
Die geschichtliche Meinung der Concordia 61
Beachtung der zeitlichen Übergänge 63
Joachims Verhältnis zur traditionellen Zeitenlehre 70
Augustin und die Geschichtslehre 73
Die urchristliche Weltende-Erwartung 76
Die Weltwoche 77
Augustins Auffassung der Endzeit 79
Zukunftszeit, Weltsabbat 81
Chiliasmus 83
Augustins Umdeutung des Chiliasmus 85
Andere Geschichtsschemata 87
ante legem, sub lege, sub gratia 88
Rupert von Deutz und Anselm von Havelberg 91
Joachims Auseinandersetzung mit Augustin 95
Die zeitliche Perspektive 99
Zeitperspektivische Beurteilung der Patristik 101
Beurteilung der evangelischen Lehre 102
Die Vollkommenheit jenseits der kirchlichen Weltzeit 103
Reformerische Auffassung 104
Christliche Kirche und Zukunftszeit 106

Seite

Die Wandlung der Kleriker-Kirche in die *ecclesia spiritualis* 112
Auflösung der Sakraments-Kirche 114
Papsttum und Geistzeit 115
III. Das christliche Ideal im Jenseits und Diesseits 119
Joachims spiritualistische Idealbegriffe 120
Perfectio 121
Joachims Probleme im Urteil der Scholastik: geschichtliche und logistische Religion 122
Contemplatio 128
Libertas 135
Spiritus 142
Joachim über seine Stellung zur Geistzeit 146
Joachims Erkenntnisziel 148
IV. Das Fortleben der joachimschen Ideen 157
Verbreitung seiner Schriften 158
Amalrikaner 163
Spiritualismus in Deutschland im 13. Jahrhundert 170
Die Bewegung des „freien Geistes" im 14. Jahrhundert 177
Joachiten und Spiritualen 184
Rienzo 190
1. Exkurs: Die Venediger Drucke 193
2. Exkurs: Die Typologie in der Kunst 199
Namenregister 208

VERZEICHNIS OFT VERWENDETER ABKÜRZUNGEN

C. = Concordia novi ac veteris testamenti
Exp. = Expositio in Apocalypsim
Intr. = Introductorius dazu.
Ps. = Psalterium decem chordarum
PA = Protokoll der Kommission von Anagni, ed. Denifle, ALKG I 99ff.

ALKG = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, ed. Denifle u. Ehrle.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien.
MGSS = Monumenta Germaniae historica, Scriptores.
MIÖG = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung.
MPL = Migne, Patrologiae series latina.
NA = Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte ed. Brieger.

EINLEITUNG

Die Studien über das Denken und die Gedanken des Abtes Joachim von Floris haben sich aus Untersuchungen über spiritualistische Bewegungen des 13. und 14. Jahrhunderts ergeben; und dieser Ausgangspunkt ist bedeutsam geblieben für die Problemstellung, unter der hier die Geisteswelt Joachims geklärt werden soll. Trotzdem hat sich das Interesse für diesen Denker aus dem größeren Zusammenhang gelöst und eine gesonderte Betrachtung verlangt.

Jene Bewegungen des späteren Mittelalters — spiritualistisch, freigeistig, antinomistisch oder wie man sie nennen mag — die selbst in ihren Zusammenhängen durch die Jahrhunderte und in ihrer Verflechtung mit der allgemeinen Geistesgeschichte noch wenig verstanden sind und noch immer nur sporadisch die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, haben bei allen Bemühungen, ihr historisches Auftreten und ihren geistigen Gehalt zu begreifen, immer wieder eine Erklärung aus der vorausgehenden geistigen Lage gefordert. Was da in Ketzerkreisen, meist unter geistig primitiven Menschen, bildungslosem Stadtvolk, Handwerkern und niederstem Klerus plötzlich sich regt, das steht so außerhalb der offiziellen Denkart jener Zeit und ist doch so wenig bloße Opposition, das ist so deutlich sichtbar die radikal-populäre Ausgestaltung einer ideellen Wendung und läßt sich auch in den extremsten Fällen so klar als Fanatisierung und Verzerrung einer weltanschaulichen Position durchschauen, daß der soziologisch und historisch denkende Betrachter fragen muß: wo finden wir die geistige Quelle? Haben wir nicht in der vorangegangenen Zeit irgendwo die Gestaltung dieser Ideen im Reich des reinen Denkens?

In diesem Zusammenhang ist mehrfach auf Joachim von Floris verwiesen worden. Aber was kann er verständlich machen, da er selbst noch so wenig verstanden, so wenig sogar beachtet ist? Von einer so ungenügend bekannten Größe aus lassen sich nicht andere Erscheinungen erklären. Wo es versucht wurde, blieb der vage Umriß seiner Gestalt in jedem Betracht zu unbefriedigend, um einem wirklich erhellenden Verständnis späterer Vorgänge zu dienen, die etwa von ihm abhängig wären. Um diesem fruchtlosen Hin- und Herdeuten zwischen mehreren aufklärungsbedürftigen

Tatbeständen zu entgehen, schien es mir nötig, die geistige Gestalt Joachims isoliert zu untersuchen, von ihren eigenen Voraussetzungen her und auf ihre eigenen Zentralideen hin, zunächst ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung und ihren Wert für jene späteren Vorgänge und deren Verständnis. Daß immerhin die Probleme, um derentwillen Joachim in das Blickfeld der Untersuchung trat, für die Durchführung leitend geblieben sind, bedeutet zugleich eine Gefahr und einen Vorteil. Der Gefahr: nach dem Schema einer vorgefaßten Problematik einige Linien zu stark zu zeichnen, andere auszulassen und so ein verzerrtes Bild zu geben, glaube ich dadurch zu begegnen, daß ich die Beschränkung der Aufgabe deutlich sichtbar sein ließ und mir dieses Verzichts auf ein gleichmäßig durchgeführtes Gesamtbild nach Möglichkeit bewußt blieb. Es soll gar nicht allseitig und abschließend das Werk Joachims dargestellt werden. Aber das wäre auch beim jetzigen Stand der philologischen und historischen Vorarbeit schwer möglich. Dazu fehlt eine Ausgabe seiner Schriften, fehlt fast ganz eine Spezialliteratur über ihn selbst, über die Probleme, die ihn beschäftigten und ihre Bedeutung innerhalb der Gedankenwelt seiner Zeit. Wer sich nicht in uferlose Aufgaben verlieren will, findet vorläufig nur den einen Weg zu exakten und für die Geistesgeschichte brauchbaren Resultaten: nach den Leitlinien bestimmter geistiger Probleme — solcher natürlich, die geeignet scheinen, Joachims Denken möglichst zentral zu betreffen — das zugängliche Material eindringlich zu prüfen und so einige bedeutsame Punkte seiner geistigen Haltung festzulegen, dabei aber im Auge zu behalten, daß dieses vorgesetzte System von Koordinaten nicht alle seine geistigen Bezüge aufzufangen vermag; daß in einem Gesamtbild wohl auch einige Züge durch andere modifiziert werden könnten.

Daß für diese Aufgaben bisher wenig getan ist, ist seltsam und schwer verständlich. Denn die hervorragende Bedeutung Joachims und seiner Lehren im geistigen Leben des Mittelalters ist — wo man überhaupt davon wußte — eigentlich nie verkannt worden, auch wenn sich seine Gestalt noch so getrübt in der historischen Forschung spiegelte. Dazu sind seine Hauptschriften nie verlorengegangen; ja es vergeht kein Jahrhundert, beinahe keine Generation, ohne daß seine Gedanken oder wenigstens sein Name auch außerhalb historisch-wissenschaftlicher Interessen sich in irgendeiner Form neu beleben. Trotzdem ist die wissenschaftliche Forschung fast nur in Anmerkungen und Einleitungen auf ihn eingegangen[1], und wo sie von ihm spricht, meint sie häufig nicht ihn, sondern die Jüngerschaft, die zwei Generationen nach seinem Tode seine Contemplation,

[1] Darf man den Bestand der Kultur der Gegenwart noch an Hinnebergs Sammlung messen, so kennt sie den „apokalyptischen Träumer" einzig (in einem Nebensatz) als geistigen Boden des P. J. Olivi! Kultur der Gegenwart ²I, 5 S. 411.

seine Welt- und Geschichtsanschauungen zu einer politischen Tagesmeinung verzerrte.

Wie zuverlässige Forscher, nicht aus Überschätzung ihres speziellen Forschungsobjektes, sondern mit dem distanzierenden Blick auf allgemeinere geistesgeschichtliche Entwicklungen über die historische Bedeutung Joachims und der an ihn anschließenden Bewegung denken[1], das mögen statt vieler Zitate einige gewichtige Zeugen vorweg belegen. In Harnacks Dogmengeschichte (⁴III 431) heißt es: „Kirchen-und kulturgeschichtlich ist das Studium der gewaltigen, im Grunde einheitlichen Bewegung, die mit dem Joachimismus begann und mit den Hussiten und Täufern abschließt, von höchstem Interesse. Wie die Aufklärung im 18. Jahrhundert und die romantischen Ideen im 19., so zog der Joachimismus im 13. durch Europa — keine neue Dogmatik, aber eine neue Betrachtung der Geschichte und der höchsten Aufgaben . . . Wunderbar, daß in der entlegensten Landschaft Europas, im Sila-Gebirge, diese Bewegung begonnen hat! Sie ist noch immer zu wenig studiert, während sie doch für uns die hellste aller Epochen in Europa ist, in welchen der Prophetismus eine Rolle gespielt hat, . . . die typische Geschichte alles Prophetentums überhaupt!" Bei Harnack bleibt das ein Hinweis; denn er meint: „Das Einzelne in diesen Ideen gehört kaum der Geschichte der Theologie, geschweige der Dogmengeschichte an" (a. a. O. S. 448). Das Einzelne gewiß. Aber ob irgend ein Zweig der Geistesgeschichte jene Ideen selbst, deren Fassaden die apokalyptisch-eschatologischen Einzelheiten bilden, übergehen darf, das läßt sich schwer entscheiden, solange man sie kaum kennt.

Noch höher urteilt E. Wadstein[2]: „Augustin und Joachim beherrschten vollständig, zwei geistige Großmächte, die Eschatologie und somit . . . in der Tat die religiöse Welt- und Geschichtsbetrachtung des Mittelalters."

Endlich nennt Döllinger[3] die Gedanken Joachims und seiner Gefolgschaft ein „prophetisches System, welches wie kein anderes vor- oder nachher sich zu einer geistigen Macht ausgebildet hat, tief in die kirchliche Literatur eingedrungen ist und Jahrhunderte hindurch die Geister mit Hoffnungen und Befürchtungen erfüllt, ihre Vorstellungen von den göttlichen Ratschlüssen und von den zu erwartenden oder auch herbeizuführenden Dingen beherrscht hat."

---

[1] Ohne die Sache so ganz zu verkennen wie Toeche, Heinrich VI. S. 178ff., 467 u. ö.

[2] Die eschatologische Ideengruppe . . .; Ztschr. f. wiss. Theol. XXXIX (1896) S. 288. Buchausgabe S. 195.

[3] Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit; Raumers Hist. Taschenbuch V, 1 (1871) S. 319; = Kleinere Schriften (1896) S. 514.

Ob diese Bewertung berechtigt ist, das ist hier noch nicht zu entscheiden. Der äußere Stand der Wissenschaft stimmt freilich wenig zu diesen großzügigen Urteilen: Neben einer unermeßlichen Augustin-Literatur steht nicht ein einziges selbständiges Buch und nur wenige Aufsätze, die sich mit Joachim und seiner Gedankenwelt um ihrer selbst Willen beschäftigen. Im allgemeinen hat es der Geschichtsforschung genügt, ihn als Vorläufer und geistigen Urheber späterer, Aufsehen erregender Ereignisse zu beschreiben, zu diesem Zweck einen Umriß seiner Gedanken zu geben, soweit es das Verständnis jener Ereignisse verlangte — also aus der Perspekt ve des 13. Jahrhunderts — und das Problematische seiner geistigen Haltung meist mit der Bemerkung abzutun, er sei voller Widersprüche und habe die Konsequenzen seiner Lehre selbst nicht erkannt. Dieses dürftige Bild des legendären Seher-Abtes genügt freilich niemandem, der einmal einen Blick auf den interessanten Schnittpunkt geistesgeschichtlicher Probleme geworfen hat, an dem Joachim steht.

Im einzelnen auf diese gelegentliche literarische Behandlung kritisch einzugehen, ist demnach überflüssig.[1] Ich nenne nur einige Arbeiten, die noch brauchbar sind, weil sie teils die Echtheitsfrage erledigen, teils den Zugang zum Material erleichtern. Zuerst hat Engelhardt[2] eine kursorische Inhaltsangabe der joachimschen Schriften und einige Auszüge gegeben, um das Verhältnis der Pariser Joachiten-Affäre (1254) und des „Evangelium aeternum" zu Joachim zu klären. Joachim selbst stellt er in sehr ungefähren Zügen als reformwilligen Kritiker des verdorbenen Weltzustands dar (S. 43ff., 92f.), wobei er auch die Kommentare zu Jeremias und Jesaias zur Charakteristik verwendet, obgleich er an ihrer Authentizität zweifelte. Eine Sonderbetrachtung ist der Trinitätslehre Joachims gewidmet (S. 265ff.). Breitere Auszüge legte dann Chr. U. Hahn[3] seiner Darstellung der Lehre Joachims als „philosophierender Ketzerei" zugrunde, in der ganz gründlich, aber ohne Akzente, ohne die Kernprobleme zu packen und auch hier mit der Erklärung aus dem Verderb der Kirche der joachimsche Lehrinhalt beschrieben wird. Die Auszüge, ohne handschriftliche Prüfung den Drucken entnommen, sind immer noch der beste Behelf, wo die Frühdrucke nicht zur Verfügung stehen: ein richtiges Gesamtbild geben sie kaum. Die unechten Propheten-Kommentare hat Hahn ausgeschieden. Diese Sonderung des Echten vom Unechten hat endgültig K. Friderich[4] vollzogen, kurz danach auch — unabhängig von dieser

[1] Die ältere Literatur ist kritisch gesichtet bei Denifle, ALKG I (1885), S. 51; dazu H. Haupt, ZKG VII (1885), S. 372ff.

[2] Kirchengesch. Abhandlungen (1832) S. 1—150.

[3] Gesch. d. Ketzer im MA III (1850) 72—175, 259—346.

[4] Ztschr. f. wiss. Theol. II (1859) 349ff. und 449ff.

Arbeit — E. Renan[1]. Den Versuch W. Pregers[2], auch die Hauptwerke Joachims: Concordia, Expositio und Psalterium als Fälschungen des 13. Jh. nachzuweisen, hat schon H. Reuter[3] glücklich widerlegt, und Denifles grundlegende Arbeit[4] hat durch den Handschriften-Nachweis und durch die Veröffentlichung des Protokolls von Anagni die Echtheit jener Schriften endgültig erhärtet. Im übrigen hat weder Pregers noch Reuters Darstellung für die Erkenntnis der joachimschen Gedanken Entscheidendes beigebracht: daß Joachim und sein Gefolge zugleich von der Geschichte der Mystik und von der Geschichte der religiösen Aufklärung in Anspruch genommen wird — wie so viele andere mittelalterliche Erscheinungen ebenfalls — bezeugt an sich schon die Unzulänglichkeit der maßgebenden Gesichtspunkte. Ob Joachim Mystiker, ob er Aufklärer war — das ist jedenfalls eine voreilige Frage, so lange alle andern Fragen über Struktur und Gehalt seines Denkens nicht geklärt sind. Denifle, zu nüchternem Urteil in diesem Falle vielleicht besser als andere gerüstet, hat sich ganz auf die kritischen Fragen beschränkt und nur nebenher der Charakteristik von Joachims geistigem Wesen zur Klärung verholfen.

In allen diesen Untersuchungen stehen also entweder kritische Vorfragen zur Diskussion, die aber doch nur bis zur Ausscheidung der Apokryphen und bis zum Aufweis der Möglichkeit geführt wird, das Echte rein zu gewinnen, ohne bisher diesen Gewinn zutage zu fördern.[5] Oder die joachimschen Gedanken werden, als Glied oder Ursache, in den Zusammenhang der geistigen Bewegung des 13. Jh. einbezogen, ohne daß vorher die Gestalt des kalabrischen Denkers als solche nach ihrer geistigen Bedeutung, ihren Problemen und ihrem Sinn gründlich erforscht wurde.[6] Die geistes-

[1] J. de Flore et l'évangile éternel; Revue des Deux Mondes 1866; jetzt in: Nouvelles études d'histoire rel. [2](1884) S. 231ff.

[2] Das Evangelium aeternum und J. v. Floris; Abh. d. Akad. München XII, 3 (1874) S. 21ff.; s. a. Gesch. d. dt. Mystik I, 198.

[3] Gesch. der rel. Aufklärung im MA II (1877) 356ff.

[4] Das Evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni, ALKG I (1885) S. 49ff.

[5] Denifle hat eine Ausgabe wohl geplant, aber nicht ausgeführt. Dank der freundlichen Förderung durch Herrn Geheimrat Prof. W. Goetz und mit Unterstützung des staatl. Forschungsinstituts für Kultur- und Universalgesch. in Leipzig hoffe ich, in absehbarer Zeit eine kritische Ausgabe der Concordia und einiger anderer echter Schriften vorlegen zu können.

[6] Auch die neueren Forschungen über das Renaissance-Problem, in denen den Ideen Joachims ein entscheidender Einfluß auf die Entwicklung der Renaissance zugeschrieben wird, scheinen mir darunter zu leiden, daß auf Grund einiger isolierter Zitate Joachims Bild nur im Spiegel späterer Geistesbewegungen aufgefangen wird. Da rückt er dann leicht an die Männer heran, die den Ideenwandel im 14. Jh. führen — von denen P. Piur (S. 9) übertreibend behauptet, sie haben fast alle zu J.s Gedanken irgendwie Stellung genommen — mit denen er wohl einzelne Motive gemeinsam hat, von denen er aber seiner ganzen Struktur

geschichtlich erste Frage: Wer war dieser Joachim, wonach suchte er, und was schuf er — die blieb bisher nahezu außerhalb der Beachtung.[1]

Allerdings sind hier noch zwei Aufsätze zu nennen, die unmittelbarer auf das Objekt losgehen; die einzigen Ansätze zur Lösung unserer Aufgabe. Einmal hat P. Fournier[2] Joachims Gedanken von theologisch-scholastischen Problemen her zu erfassen gesucht: aus der anti-dialektischen Strömung des 12. Jh., aus einer besonderen, von der griechischen Theologie und von der Schule des Gilbert de la Porrée beeinflußten Fassung der Trinitätslehre und aus einer kritischen Haltung gegenüber der juristisch-hierarchischen Gegenwartskirche und ihren moralischen Zuständen — ein Versuch also, ihn aus der gedanklichen Verflechtung seiner eigenen Zeit zu begreifen. Wobei allerdings Fournier — der sich weitgehend auf den ungedruckten Traktat Super IV Evangelia (Hs. Dresden) stützt — die Kritik an geistig-kirchlich-kulturellen Zeitzuständen m. E. zu stark in den Vordergrund rückt. Andererseits hat E. Schott[3] ganz kurz, aber durchaus treffend das Wesentliche der joachimschen Gedanken dargestellt — die einzige zuverlässige, sachliche Skizze seiner Lehre, die ich kenne — ohne das geistige Verhältnis Joachims zu seiner Mit- und Nachwelt, zu den Ideen des Katholizismus und der Oppositionsbewegungen beachten zu wollen.

Diese beiden wertvollen Aufsätze[4] zeigen zugleich, wieviel Arbeit die Forschung hier noch vorfindet, ehe Joachims geistesgeschichtlicher Ort

---

nach gewiß durchaus verschieden ist. Daß jemand gelegentlich — und zwar in biblisch-theologischem Sprachgebrauch — von renasci und renovare spricht, bedeutet noch keine Beziehung zur Renaissance. Zentrale Motive aber sind das bei J. nicht. Seine Bedeutung für die Renaissance kann jedenfalls nicht der Ausgangspunkt sein, wenn man ihn kennen und verstehen will, sondern ist eine der letzten, schwierigsten Fragen, die nur zuverlässig beantwortet werden kann, wenn sein Bild vorher annähernd sicher aus seinen eignen Mitteln gezeichnet ist. — S. bes. K. Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus (1918) S. 45ff., 112ff.; P. Piur, Petrarcas Buch ohne Namen; Buchreihe der Dt. Vjs. f. Lit. wiss. u. Geistesgesch. VI (1925), Kap. 1; vgl. unten S. 190.

[1] Auch um „das stille Weiterwirken des Evangelium aeternum vom dritten Reich ... bis Hegel" zu untersuchen, wie es neuerdings gefordert wurde (A. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung [1925] 114), muß man zunächst seine ursprüngliche Meinung gründlich kennen.

[2] J. de Flore, ses doctrines, son influence; Revue des Questions Historiques LXVII (1900) S. 457—505; wenig verändert in: Études sur J. de Fl. (1909), wo er aber die Hypothese fallen läßt, daß Joachim der Autor des Liber de vera philosophia sei. Die beiden anderen dort abgedruckten Aufsätze beschäftigen sich mit dieser Schrift. Ich zitiere Fourniers Aufsatz nach RQH.

[3] Die Gedanken des Abtes J. v. Fl.; ZKG XXIII (1902) S. 157—186.

[4] Nicht erreichbar war mir G. Bondatti, Gioachinismo e Franciscanesimo nel dugento (1924); besprochen in Études franciscaines XXXVII (1925) 330f. Für Joachim selbst scheint es keine neuen Ergebnisse zu bringen.

wirklich bestimmt ist. Wenn jemand in dieser Höhezeit des Mittelalters, die von den christlich-katholischen Ideen völlig durchsetzt ist, „den Zentralpunkt der christlichen Anschauung, den katholischen Wahrheitsbegriff, eliminiert", obwohl zugleich „die Autorität seiner Kirche für ihn unantastbar bleibt" (Schott a. a. O. S. 184), so will dieses in seiner Zeit einzigartige Phänomen noch anders begriffen werden, als mit einer Beschreibung der kulturell-wissenschaftlichen Zeitlage. Selbst wenn wir diese Gedanken noch mehr ins einzelne gründlich kennten, als Schott sie zeigen wollte, und wenn wir noch klarer über ihre Genese aus der geistigen Situation Bescheid wüßten, als es Fourniers Hinweise ermöglichen, so bliebe doch noch die andere Aufgabe zu lösen: die ideelle Einstellung, die spezifischen Probleme, die Lösungsmittel und die Antworten in Joachims Lehre, ihr Verhältnis und ihren Kontrast zu den Ideen und Problemen des mittelalterlichen Katholizismus zu erkennen, ihnen ihren geistigen Ort zunächt in dem Gefüge des christlichen Mittelalters, dann aber in der europäischen Geistesgeschichte überhaupt anzuweisen. Das geistige Milieu dieser Zeit und der besondere Charakter Joachims sind nicht die letzten Ziele, ihre Erkenntnis nicht die Lösung dieser Aufgabe; Kulturgeschichte und Psychologie mögen dabei helfen, aber sie haben nicht das letzte Wort. Vielmehr gilt es, den Sinn dieser Lehre innerhalb der Problemstellung, der Problemgeschichte der mittelalterlichen Geisteskultur zu erfassen: die historische Größe Joachim von Floris zuerst nicht aus rein historischer Verkettung zu erklären, sondern zunächst als diese besondere Problematik zu begreifen, um dann zu wissen: Diese geistigen Probleme konnten also damals Geschichte werden, sind es geworden.

Um die geistige Gestalt Joachims derart sichtbar zu machen, mußte sein mannigfach gefülltes Werk möglichst unbefangen analysiert werden, um zu hören, um was es ihm eigentlich geht. Die Probleme, auf die dabei geachtet wurde — nicht immer solche, über die er am meisten spricht, aber solche, in denen die Masse seiner Motive gleichsam verknotet ist — sind verdeutlicht an den Lösungen, die der Katholizismus auf dieselben Fragen gibt. Wo die Darstellung den umgekehrten Weg geht, aus der katholischen Geisteshaltung an Joachims Einstellung heranführt, da ist auch das nicht (oder doch nicht ausschließlich) genetisch gemeint: Es zeigt zwar, was Joachim an Lösungen vorfand, zwischen welcher Tradition er seine Gedanken formen mußte — und wir werden sehen, daß das für die Formulierung oft maßgebend wurde — aber es erklärt nicht das, was er eigen und selbständig zu sagen hatte. Vielmehr soll eben dadurch die geistige Wendung, die ihm den neuen Blick erschließt, um so deutlicher werden, daß wir vorher sein geistiges Hinterland sehen, die Ebene des augustinisch-scholastischen Denkens, von der er sich abhebt.

Einige Problemgruppen, deren Behandlung man hier erwarten mag, die

auch einer vollständigen Darstellung der Gestalt und der Wirkung des Abtes nicht fehlen dürften, die aber absichtlich aus dem Rahmen dieser Studien ausgeschlossen sind, mögen im voraus genannt werden. So ist nichts gesagt über die Trinitätslehre Joachims — übrigens der einzige Punkt, der jemals kirchlich verurteilt wurde. Es ist sicher, daß seine Geschichtsansicht und seine Trinitätslehre in gegenseitig bedingendem Bezug stehen als verschiedene Ausformungen der gleichen Denkweise. Aber mit seiner trinitarischen Ansicht steht er im 12. Jh. durchaus nicht so original und einsam da, wie mit seiner Geschichtslehre; nicht nur weil ähnlich auch andere lehrten[1], sondern weil er damit von vorn herein in ein Problemgebiet eingriff, das das akute Interesse des Jahrhunderts für sich hatte. Aber fast keinen anderen Dogmatiker führte die Trinitätsspekulation zu einer Geschichtslehre: also ist sie auch bei Joachim nicht von da aus restlos erklärbar. Seine Stellung im Trinitätsstreit ist nicht allzu verwunderlich; seine Geschichtslehre aber bliebe verwunderlich, auch wenn man seine Trinitätslehre gründlichst kennte. Besser jedenfalls würde die Aufhellung dieser Zusammenhänge vorerst ganz beiseite gelassen und auf sachkundigere Untersuchung gewartet[2]„ als mit allgemeinen Umschreibungen der Schein erweckt, als ob der Widerspruch gegen die Lehre des Petrus Lombardus in unmittelbarem Konnex mit der Dreizeitenlehre stünde und diese erklärte. Eine Trennung der Problemgruppen ist um so mehr berechtigt, als sie bei Joachim selbst ziemlich gesondert liegen; z. B. gibt das Psalterium wenig Aufschluß über die Geschichtslehren, dagegen viel Trinitätsspekulation, andererseits ist in Concordia und Expositio wenig spezielle Trinitätslehre zu finden. Beides liegt aber auch in verschiedener gedanklicher Schicht, in verschiedenem Abstand sozusagen zu Joachims Denkzentrum. „Im Psalterium steht er im wesentlichen auf dem Niveau der zeitgenössischen Theologie" (Schott a. a. O. S. 164), lehrt zwar anders als sie (und kommt daher mit ihr in posthumen Konflikt), aber nicht Anderes. In diesem Anderen aber, der Geschichtslehre, scheint mir seine eigentliche Denkinitiative, der eigentliche Ausdruck seines Problems zu liegen. Begnügen wir uns also, in diesem Kernpunkt zunächst Klarheit zu schaffen.

Bedenklicher könnte es scheinen, daß auch der Motivkreis des Antichrist und seiner Begleiterscheinungen nicht gesondert berücksichtigt ist.

---

[1] S. Fournier 485 und Revue d'hist. et de litt. rel. IV (1899) 37ff.

[2] Engelhardt 265ff. und Fournier 470ff. setzten dazu an; s. a. Jos. Bach, Dogmen-Gesch. des MA II (1875) S. 734ff. Leider hat Th. de Régnon in seinem großen Werk: Études de théologie positive sur la Sainte Trinité (Paris 1892—98) an dieser Seite seines Problems kein Interesse gefunden (s. II 116 und 255ff.), obgleich er durch seine intensive Kenntnis auch der griechischen Trinitätsauffassungen am besten in der Lage gewesen wäre, diesen Fall in seinen weiteren Zusammenhängen verstehen zu lehren. Vgl. Fournier, Revue d'hist. et de litt. rel. IV 50f., 54ff.; s. a. unten S. 181, Anm. 1.

Quantitativ nimmt er ja, zumal in der Expositio, keine geringe Stelle ein; und in der geschichtlich-politischen Nachwirkung hatten diese Elemente vielleicht sogar größere Bedeutung als alle anderen. Trotzdem halte ich sie nicht einmal für einen integrierenden Bestandteil der joachimschen Grundideen, nur für das Material, in dem sie sich — nicht zum Vorteil ihrer Klarheit — auswirkten. Diesen Vorstellungen, Gemeingut der jüdisch-christlichen Eschatologie[1], hat Joachim kaum ein einziges neues Motiv zugefügt. Auch eine Mehrzahl von Antichristen kennen schon älteste Zeiten. Die letzte irdische Weltzeit, die Joachim zwischen sie verlegt — darauf nur kommt es ihm an, für diesen Gedanken ordnet er die eschatologischen Details um. Gewiß gab er damit der Folgezeit ein Arsenal wirksamer Kampfmittel (die das 13. Jh. wohl auch ohne ihn gefunden hätte). Aber wir wollen nicht von dieser Wirkung ausgehen. Den Kern seiner Ideen berühren diese agitatorisch verwendbaren Versatzstücke nicht unmittelbar. Zu diesem Kern wollen wir durchdringen. Dahin könnte auch der Weg über das Verständnis seiner apokalyptisch-eschatologischen Gedanken führen. Aber es wäre der umständlichste, am meisten von traditionellen Lehren verdeckte Weg. Wir glauben, leichter und gerader zum Ziel kommen zu können. Wenn dabei die arabeske Verkleidung über Gebühr unbeachtet bliebe, so mag das als kleineres Übel gelten gegenüber dem bisherigen Verfahren, hinter dem Erreger des Antichristwahns des 13. Jh. nicht den Gläubigen an eine geistige Idealzeit zu sehen.

Eine dritte Gruppe von Problemen sei hier genannt, weil ihr die Forschung verhältnismäßig große Bedeutung beilegt[2]: die Beziehungen zur griechischen Kirche. Unbestreitbar liegen auch hier sehr beachtenswerte Zusammenhänge. Wie Joachim urteilt über die Griechen und ihren Glauben — sie sind ja „andersgläubig" —, über ihre Rolle in der religiösen Geschichte und in deren Zukunftsakt, ihre Bedeutung für Joachims Begriff der christlichen Wahrheit, schließlich ihre Stelle in seiner geistigen Abrechnung überhaupt: alles das muß für seine Lehre sehr aufschlußreich sein; überdies kulturgeschichtlich höchst interessant, denn die Frage des

---

[1] S. E. Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe ..., Ztschr. f. wiss. Theol. XXXVIII/XXXIX (1895/96; als Buch 1896); E. Schürer, Geschichte des Volkes Israel[2] II 440ff.; W. Bousset, Der Antichrist (1895); E. Bernheim, Mittelalterl. Zeitanschauungen I (1918) S. 70ff. Daß Bernheim die Apokalyptik Joachims gar nicht berücksichtigt, ist unverständlich. Die Zeitanschauungen sind gewiß selten so stark eschatologisch durchsetzt, die apokalyptischen Motive selten so gründlich aufgefrischt und vergegenwärtigt worden, wie durch ihn und durch die, die ihn ausmünzten. Diese epochale, „geradezu weltgeschichtliche" Bedeutung Joachims für die Apocalypsen-Exegese und für das eschatologische Denken überhaupt ist stark hervorgehoben bei W. Bousset, Die Offenbarung Johannis; Meyers Kommentar XVI [6](1906) S. 75ff.

[2] S. Renan S. 301f.; Fournier S. 460f., S. 470f.

Griechentums ist im 12. und 13. Jh. überall akut. Nur sind diese Fragen nicht mit den biographischen Tatsachen beantwortet, daß sich Joachims Leben im Grenzgebiet der griechischen und lateinischen Kirche abspielte, daß er, mehrmals vielleicht, in Byzanz war, daß er mit Männern griechischen Glaubens umging. Wenn so konträre Urteile möglich sind, daß J. C. Huck[1] für alle echten wie unechten Joachim-Schriften einen „offenkundigen Widerwillen gegen die Griechen" für charakteristisch hält, während Renan (S. 302) und andre Joachim und sein ganzes Gefolge für begeisterte Verehrer der griechischen Kirche erklärt, die sie angeblich höher schätzten als die lateinische — dann ist offenbar die Frage komplizierter, nicht auf ja und nein, Sympathie und Antipathie abzuziehen. Auch darin also habe ich es vorgezogen, auf halbe Behauptungen zu verzichten, da sich ganze und begründete nur im Zusammenhang mit der weitschichtigen Frage der griechisch-lateinischen Beziehungen geben lassen. Die Möglichkeit bleibt also offen, daß von da aus neues Licht auf unsere Probleme fallen würde.

Endlich habe ich keine besondere Aufmerksamkeit an die Momente gewendet, die Joachims Gedanken in die Geschichte der Soziallehren einreihen könnten. Hier kommt ohnehin die spätere Jüngerschaft, die kom plizierte Frage der Nachwirkung im Franziskaner-Orden mehr in Betracht als Joachims Gedankenwelt selbst, in der jedenfalls Soziales wie Politisches ganz peripherisch auftritt. Ich habe weniges gefunden, was E. Troeltschs[2] kurze Charakteristik des Abtes als eines sozialen Utopisten mit einem pazifistisch-kommunistischen Ideal rechtfertigte, bei dem „die Züge des göttlichen Gesetzes und Naturrechtes im Sinne der absoluten stoisch-christlichen Soziallehre" hervortreten. Soziale Ideen sind in Joachims Denken nur insoweit wirksam, als sie im christlichen Perfectio-Begriff und im Mönchsideal überhaupt enthalten sind.

Zu dieser Beschränkung der Aufgabe im Umfang kommt eine weitere Eingrenzung der Absicht. Die Untersuchung wahrt den Charakter historischer Studien, nimmt ihren Ausgang nur vom historisch Gegebenen und will nur dieses verständlich machen. Da aber das Objekt in der Schicht von Welt- und Lebensanschauung liegt, so muß das Rüstzeug zum Teil ethisch-philosophischen Gebieten entnommen werden. Damit aber rekurriert die Betrachtung nicht in nebelhafte Sphären, in denen historisch alles möglich und nichts kontrollierbar ist, sondern sie bleibt bei geschichtlich belegbaren Tatsachen. Wo ich also von Joachims Welt- und Lebens-

[1] Ubertin von Casale (1903) S. 77, 89.

[2] Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen, Ges. Schr. I 391; vgl. auch die kurze Behandlung Joachims vom Standpunkt der sozialen Ideen bei Fr. Glaser, Die franziskan. Bewegung; Münchner volkswirtsch. Studien LIX (1903), 29ff.; s. a. 115ff.

anschauung spreche, meine ich nicht ein geheimnisreich tiefes Apriori, aus dem sich alles erklärt (weil man alles hineinsteckt), sondern ich meine die Art, wie er die Welt ansieht — als geschichtliche Welt, wie er das Leben ansieht — als vollkommenheitsfähiges Leben; beides sagen uns seine Schriften. Trotzdem liegt die Versuchung nahe, in Spekulation abzugleiten. Denn eben diese Weltansicht ist nicht nur eine historische, einmalige Erscheinung, interessiert uns nicht nur als geschichtliche Tatsache, sondern als eine Einstellung zur Welt überhaupt, in der zweifellos einer der großen weltanschaulichen Typen zutage tritt; wie andererseits auch die katholisch-christliche Weltanschauung in ihrer von Grund auf anderen Struktur für uns nicht nur historisch, sondern immer auch philosophisch relevant ist. Die Probleme, die in der Gegenüberstellung Joachims und des katholischen Denkens aufklingen, liegen auch für uns noch nicht in einer abgeschlossenen Vergangenheit, sie sind auch heute für uns noch akut, nur in anderen Kulturgebieten und mit anderen Mitteln ausgetragen. Die Identifizierung der Begriffe „zeitlich, irdisch, vergänglich, unvollkommen" ist nicht willkürliche Setzung des christlichen Mittelalters und nicht nur sein zufälliges Erbe aus der Antike; ist vielmehr eine Anschauung, die immer wieder einer typischen Geisteshaltung gemäß ist, für die das Wertvolle, die Wahrheit, der Geist, das Göttliche stets zeitlos und transzendent, ohne Werden, ohne Vergehen, ohne Geschichte ist, und alles Geschehen der Erde nur Abfall vom Geist, Verlust des reinen, wahren Seins, ein Sündenfall und seine Reparation, um aufzuhören, „wenn kommen wird das Vollkommene". Aber dem gegenüber liegt auch immer die andere Einstellung bereit, der das *nihil stabile super terram* nicht schlechtweg eine Entwertung aller irdischen Möglichkeiten bedeutet, die statt dessen das Wertvolle, den Geist, die Wahrheit selbst wandelfähig und damit das Wandelbare wertfähig macht, die Vollkommenheit nicht jenseits alles Irdischen, als Negation der Vergänglichkeit sucht, sondern an eine Vollkommenheit als Erdenzustand, als im Leben und in der Geschichte erreichbare Möglichkeit glaubt; der nicht das absolute Sein der absolute Wert und die Seinsgrade die Wertskala ist, sondern die das Werden als wertvoll und wesenhaft gelten lassen kann, weil sich in ihm Werte restlos verwirklichen können.

Wir sind gewohnt, die erste Art der Weltbetrachtung für antik-mittelalterlich, die zweite für das Privileg späterer Zeiten zu nehmen, und es ist richtig, daß die Dominante der Geisteskultur sich in dieser Weise verschoben hat. Aber latent ist jeweils auch die polare Gegenstellung, und daß sie auch in der Hochzeit des Mittelalters, als das „System der mittelalterlichen Weltanschauung" am festesten gefügt scheint, möglich und geschichtlich wirklich war, das eben zeigt am deutlichsten Joachim.

Mit diesen Hinweisen auf allgemeinere geistige Deutungen soll aber nur vorweg die philosophische Lotung angezeigt sein, die hier einsetzen

könnte: Die Untersuchung selbst strebt nicht in diese Schicht der Betrachtung, sondern begnügt sich damit, den Sachverhalt klarzulegen, die Konturen der Geistesart des Abtes und ihren Kontrast zum katholischen Denken zu zeichnen, und so allerdings ein Stück Material bereit zu stellen, um das „Mittelalter" als geschichtliche Erscheinung wie auch als religiös-philosophischen Typus eindringlicher und zuverlässiger zu erfassen, als es der früheren Systematisierung gelang.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile; der erste behandelt die Denkmethode, der zweite die Geschichtstheorie und der dritte das religiöse Ideal. Den Charakter von Studien trägt sie insofern, als sich der Gedankengang und die Resultate erst während der Untersuchung ergaben. Dabei mag mancher Umschweif und Seitenblick, der nicht streng zur Sache gehört — zumal in den sozusagen „katholischen" Gegenstücken — die Einheit und Zielsicherheit der Betrachtung unterbrechen, aber gerechtfertigt sein, wenn er nur irgend neue Erkenntnisse abwirft. Den Schluß bildet ein Versuch, das Weiterleben der religiösen Zentralideen Joachims in der Folgezeit zu markieren, nicht aber der ganzen Frage seiner Wirkung nachzugehen, die vielfach gerade von sekundären Motiven in Joachims Schrifttum ausgeht. Immerhin werden sich auch diese Fragen klarer beantworten lassen, wenn man erst den kennt, der so mächtig wirkte.

Zur Lebensgeschichte des Abtes gebe ich nur das Nötigste an. Die biographischen Quellen sind gedruckt von Papebroche, Acta Sanct. Mai VII 87—141. Die wenigen ganz gesicherten Tatsachen hat E. Schott, Joachim, der Abt von Floris, ZKG XXII (1901) 343—361, zusammengestellt. Demnach ist Joachim wahrscheinlich um 1130 in einem Dorf bei Cosenza geboren, 1202 in seinem Kloster im Silagebirge gestorben. Die Jugendgeschichte — der Aufenthalt am sizilischen Königshof, die Wallfahrt zum Heiligen Grabe, die Erlebnisse in Palästina und Byzanz usw. — ist legendär, aber nicht unmöglich. Dann ist er wieder in Italien, zieht in das Zisterzienserkloster in Corace ein und wird dort Abt (spätestens 1178 bis mindestens 1188). Später läßt er sich seines Amtes entbinden und trennt sich von dem Orden, um (vor 1195) im Gebirge ein Kloster San Giovanni di Fiore zu gründen mit eigener päpstlich approbierter Regel (verschärfte Benediktiner-Regel, nicht erhalten), das später zahlreiche Töchterklöster in Italien hat. (Der Florenser-Orden bestand bis 1570).[1] Als Abt und als Gelehrter — nicht als Politiker — steht Joachim in persönlicher Beziehung zum kaiserlichen Haus Heinrichs VI., ebenso zur Kurie unter Lucius III. (1181—1185), Urban III. (1185—1187), Clemens III. (1187—1191). Wir wissen nichts, und es ist unwahrscheinlich, daß seine Orthodoxie zu Lebzeiten je verdächtigt wurde. Nur sind die

[1] s. M. Heimbucher, Orden und Kongregationen ²I 267f.

Zisterzienser ihm und seiner Stiftung seit der Trennung mißgünstig gewesen.

Diese spärlichen Daten ließen sich wohl lebensvoller ausmalen, wenn man den Schilderungen der Legenden und der Chroniken Glauben schenkte oder sie doch auf ihre Wahrscheinlichkeit abwöge.[1] Wir sparen uns das, weil auch die allenfalls erreichbare Biographie uns nur soviel lehren kann: Ein strenger Klostermensch, der das Mönchtum nicht lockerte, sondern straffte, der mit Kirche und weltlichen Mächten in gutem Einvernehmen stand und den Ruf exegetischer und prophetischer Begabung hatte. Daß er dieses Ansehen in die Wagschale politischer Entscheidungen geworfen habe, oder daß seine Lehre eine Resonanz in weiteren Kreisen fand, davon wissen wir garnichts. „Über den Kreis seines Ordens ist seine Bedeutung zu seinen Lebzeiten nicht hinausgegangen." (Schott, ZKG XXII 361.)

Die ungefähre Datierung der Hauptschriften ermöglichen zwei Dokumente, die den Drucken der Concordia und der Expositio vorgesetzt sind. Erstens ein Brief Joachims von 1200, dessen Echtheit dadurch bezeugt ist, daß das Lateran-Konzil 1215 auf ihn Bezug nimmt (Mansi XXII, 986). Concordia, Expositio und Psalterium, auf Wunsch der Päpste Clemens, Urban und Lucius geschrieben, werden als vollendet bezeichnet (außerdem: *parvi libelli seu contra judeos seu contra catholice fidei adversarios*) und der päpstlichen Approbation unterstellt (für die Concordia war sie bereits erteilt). Übrigens verspricht er auch weiterhin zu schreiben *(ad edificationem fidelium Christi et maxime monachorum!)*. — Das andere ist ein Brief Clemens' III. von 1188 an Joachim[2]: eine Mahnung, die Expositio und die Concordia zu vollenden, die er auf Wunsch der Päpste Lucius und Urban begonnen habe. Demnach sind die drei Hauptschriften zwischen 1188 und 1200 fertig geworden, Concordia und Expositio aber schon vor 1185 begonnen, also während Joachim in Corace war[3]. Mit dieser äußeren

---

[1] E. Gebhart, L'Italie mystique [6](1908) S. 62ff. hat daraus noch gutgläubig eine Lebensgeschichte gesponnen, die wenig Stichhaltiges bietet. Immerhin hat Gebhart seine Darstellung der joachimschen Hauptlehren mit einigen bedeutsamen Hinweisen auf das Weltzeiten-Problem bei Augustin und Joh. Scotus Eriugena unterbaut.

[2] s. Jaffé, Reg. Pont. [2]16274; MPL 204, 1357.

[3] Dazu stimmt die Erzählung der Synopsis virtutum des Lucas von Cosenza (AA. SS. Mai VII 91), er habe 1183 den Abt J. von Corace als Gast des Klosters Casa Marii kennen gelernt, welcher „tunc coram Domino papa Lucio et consistorio eius coepit revelare intelligentiam Scripturarum et utriusque Testamenti concordiam, a quo et licentiam scribendi obtinuit et scribere coepit." Angeblich blieb Joachim $1^1/_2$ Jahre in dem fremden Kloster, „dictans et emendans simul(!) librum Apocalypsis et Concordiae; ubi in ipso tempore librum Psalterii decem chordarum incepit". Daß J. das 1. Buch des Psalteriums in diesem Kloster schrieb, erzählte er selbst in der Vorrede (Ps. 227[a]); fraglich, ob schon 1183, aber wahrscheinlich noch als Zisterzienser-Abt. — Auch über den päpstlichen Auf-

Datierung stimmen vollständig die Angaben in den Schriften selbst überein, die überall von der Gegenwart als dem Ende der 40. Generation seit Christi Geburt sprechen; das ist in Joachims Rechnung kurz vor 1200. Kein Ereignis jenseits dieses Termins ist erwähnt. — Eine Reihenfolge der Schriften ist nicht eindeutig bestimmbar.[1] Das Psalterium ist zwar, nach Joachims eigenen Worten in der Vorrede, geschrieben „post opus Concordie, quod incepimus primo, et expositionem Apocalipsis, que ... ex eodem primo opere nascendo processit"[2] (Ps. 227^{cd} = Hahn III 320). Nur ist diese Reihenfolge kein striktes Nacheinander; ein Werk geht aus dem anderen hervor und er arbeitet zugleich an mehreren (s. o. S. 13 n. 3). So erklären sich die Rückverweise über Kreuz: die Concordia verweist auf die Expositio (z. B. Bl. 31^{c}, 72^{d}, 127^{d}), die Expositio auf die Concordia (19^{d}, 39^{c}, 110^{b}, 129^{d}) und auf das Psalterium (26^{c}), das Psalterium auf die beiden anderen (227^{cd}, s. a. Hahn III 84). Also sind die Schriften nebeneinander ausgearbeitet. — Die kleineren Traktate, zumal die dogmatischen, sind größtenteils vermutlich frühere Arbeiten.[3] Später als die Hauptschriften ist wahrscheinlich der Traktat Super IV Evangelia, der sich auf die Concordia beruft (s. ALKG I 95) und mit ihrer Denkweise arbeitet, aber im Brief 1200 nicht erwähnt ist (s. Fournier 459).

Eine letzte Vorfrage muß den Quellen gelten. Das ganze Unternehmen könnte fragwürdig aussehen, da es um das Quellenmaterial ziemlich schlecht bestellt ist. Wir wissen zwar heute ziemlich sicher, welche Schriften echt sind, und welche nicht. Den schwer durchdringlichen Nebel, den die joachitischen Schriften aus der Mitte des 13. Jh., seiner Denkmanier nacheifernd und mit seinem Namen gedeckt, über das ursprüngliche Werk

---

trag zu seinen exegetischen Arbeiten spricht er (Exp. Prolog 2^{a}): Apocalipsim ... non mee presumpcionis audacia, sed romani auctoritate pontificis exponendam assumpsi.

[1] Auch Schotts (XXIII 164f.) zeitliche Anordnung nach inneren Gründen ist nicht zwingend.

[2] S. a. Enchiridion: et quod in illo primo opere (Concordiae) laboriose ostendimus, innitentes veteribus, amplectentes in hoc secundo novum Apocalypsis librum studio quo possumus exquiramus; ALKG I 94f.

[3] s. Fournier 490; vgl. Concordia 56^{d}: „sepe diximus in opusculis nostris ..." und die „parvi libelli" im Brief von 1200. Fournier setzt auch den (verlorenen) Traktat gegen Petrus Lombardus viel früher an und glaubt, daß die päpstliche Anregung zu seinen exegetischen Arbeiten ein Schachzug war, der ihn von jener Polemik ablenken sollte. Warum jener Traktat erst 1215 verurteilt wurde, bleibt dabei unklar; zudem bewegt sich das Psalterium noch großenteils in ähnlichen Gedankenkreisen, so daß es noch Engelhardt und Hahn mit dem Traktat identifizieren konnten. Man muß wohl feststellen, daß Joachims Weg nicht geradlinig von dogmatischen zu historischen Gedanken führte, sondern daß er nur in besonders günstigen Lagen Herr seiner neuen Ideen wurde, um sie oft bald wieder zu verlieren. Noch manche Einzelkapitel lassen dieses schwankende Ringen verspüren; s. a. Schott XXII 160ff.

gelegt haben, hat die Geschichtsforschung nach 600 Jahren endlich zerstreut. Die kritischen Forschungen von K. Friderich, E. Renan, H. Reuter (Aufklärung II 356ff.), Denifle (ALKG I 90ff.), J. C. Huck (Ubertin v. Casale 70ff.), B. Hauréaux (Notices et extraits I 1890 72f.; dazu C. Bäumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. X (1896) S. 142) haben die Prophetenkommentare endgültig als unecht entlarvt, das Echte: die drei Hauptwerke und einige kleinere Traktate handschriftlich sichergestellt.[1]

Aber die damit gewonnene Möglichkeit, den „echten Joachim" zu sehen, bleibt insofern fruchtlos, als die handschriftlichen Quellen noch nicht zu einer Neuausgabe verwertet sind. Man ist also noch immer angewiesen auf die Druckausgaben der Concordia novi ac veteris testamenti von 1519[2], der Expositio in Apocalipsim und des Psalterium decem chordarum von 1527[3]. Sind aber diese Drucke zuverlässig genug, um mit annähernder Sicherheit das zu kennen, was Joachim wirklich geschrieben hat; können sie die Basis einer Spezialuntersuchung über Joachim bilden? Eine ziemlich sichere Kontrolle ist auch ohne Handschriftenvergleich möglich durch die Exzerpte der Kommission von Anagni. 1254 hat der Franziskaner-Joachit Gerard von Borgo S. Donnino in Paris mit seinem Introductorius in Evangelium aeternum zugleich Joachims drei Hauptschriften in die Öffentlichkeit gebracht. Die Gegenpartei, die Pariser Professoren, machte sofort eine Skandal-Affäre daraus und erhob die Anklage. Alexander VI. setzte eine Untersuchungskommission ein, die 1255 in Anagni den Introductorius und Joachims Schriften prüfte. Die reichlichen Auszüge, auf die sich diese Zensur gründete, sind im Protokoll erhalten und von Denifle (ALKG I 99—142) abgedruckt. Sie stimmen, von Druckfehlern und orthographischen Differenzen abgesehen, Wort für Wort mit dem Drucktexte überein. Die Kommission suchte natürlich die verdächtigsten, extremsten Stellen, um ihre Kritik zu fundieren. Wollte man in den Drucken irgendetwas für tendenziöse Verfälschung durch Joachiten halten, so müßten

---

[1] Uns ist allerdings nicht nur „schwer begreiflich, wie man die pseudojoachitischen Kommentare je für echt hat halten können" (Holder-Egger NA XV 144), sondern ebenso unverständlich Pregers Meinung, daß alle unter Joachims Namen erhaltenen Schriften Erfindungen und tendenziöse Bearbeitungen aus Joachitenkreisen seien. Den echten Schriften fehlt beinahe jede zeitgeschichtliche Anspielung und Ausmünzung, und eben um die Prophetengeltung Joachims für ihre religiös-politische Parteisache voll ausnutzen zu können, mußten die Franziskaner dem Abt an Stelle des dafür schlecht brauchbaren echten Werks Schriften unterschieben, die deutlich bei aller Geheimtuerei auf Vorgänge und Personen des 13. Jh. hinwiesen. Joachims Methode wurde dazu hergerichtet, seine Ideen aber verzerrt und überwuchert.

[2] Vermutlich nach einer vatican. Papierhs. des 14. Jh.; s. Denifle 91.

[3] Über diese Venediger Drucke handelt der erste Exkurs, unten S. 193ff.

es ebenfalls die auffallenden, zugespitzten Partien sein — denn was eine päpstliche Kommission durchgehen ließ, hatte für Joachiten erst recht kein Interesse. Aber gerade die markanten Stellen der Drucktexte sind eben die, die schon das Protokoll ausgehoben hat. Also lag sicherlich die Fassung der Drucke schon der Kommission vor. Wäre es denkbar, daß sie schon eine joachitisch entstellte Fassung in Händen hatte? Es heißt im Protokoll (S. 102) ausdrücklich, die von Bischof Florentius von Accon eingereichten Exzerpte seien an den *originalia Joachim de Florensi monasterio* nachgeprüft worden. (Dazu s. H. Haupt, ZKG VII 387.) Das genügt eigentlich, um die „Echtheit" des Exzerpten-Textes und damit mittelbar die des Drucktextes zu beglaubigen.

Zudem haben die Männer von 1255 offenbar recht gut — besser als spätere Historiker — das Gedankengut Joachims von dem seiner Epigonen zu scheiden gewußt. Gerards Introductorius und seine Glossen haben sie nirgends mit Joachims Schriften vermischt, und die pseudojoachimschen Prophetenkommentare, die schon vorher Aufsehen erregt hatten[1], sind gar nicht in die Untersuchung hereingezogen worden. Dagegen sind sogar kleinere Traktate Joachims[2] gewissenhaft berücksichtigt, die unmittelbar mit der Affäre des Evangelium aeternum gar nichts zu tun hatten. Alles das macht den Eindruck, daß die Kommission gründlich und zuverlässig arbeitete. Dazu kommt, daß diese Kirchenmänner des 13. Jh. recht genau erkannten, worauf es in dem Denkgebäude Joachims eigentlich ankam. Sie wollten zwar das Werk und den Denker nicht „verstehen", sondern ihn an der katholischen Lehrmeinung messen. Also suchten sie nach den Abweichungen, „legten dem Kritischen in den Lehren Joachims zuviel Bedeutung bei" (Schott XXIII 166). Aber eben dadurch stellten sie die Grundzüge seiner Anschauung klarer heraus als das der späteren Forschung gelang. Denn in unendlich vielen Einzelheiten sagt Joachim nur, was damals und auch früher jeder denken konnte und auch dachte, und selbst in

[1] Den Jeremias-Kommentar (vielleicht eine ältere Fassung als die der Venediger Drucke; Holder-Egger NA XV 150f.) traf Salimbene seit 1248 in joachitischen Kreisen (s. unten S. 162). Wenig später zitiert ihn Albert von Stade zu 1250 (MGSS XVI 372; s. u. S. 160). 1255 ist er in Paris bekannt: Wilhelm von St. Amour polemisiert dagegen in der antimendikantischen Schrift De periculis noviss. temporum. Der Jesaias-Kommentar ist damals noch nicht feststellbar (s. Friderich 450f.), auch Salimbene nennt ihn nie; aber die joachitischen Schriften scheinen bald nacheinander entstanden zu sein (Holder-Egger NA XXXIII 138: „In der kurzen Spanne der Jahre 1251(?) — 1254"; vgl. Fr. Kampers, Kaiserprophetieen u. Kaisersagen (1895) S. 96 u. 240; datiert den Jeremias-Kommentar 1244—47, Jesaias-Kommentar kurz vor 1266).

[2] Enchiridion in Apocalypsin, ein kürzerer, von der Expositio anscheinend unabhängiger Apocalypsenkommentar, s. ALKG I 105, 122, 133; De articulis fidei ib. 138; Super IV evangelia ib. 110 (116). Alle auch handschriftlich belegt.

der Formulierung seiner Hauptgedanken paßt er sich möglichst der traditionellen Lehre an; aber eben mit seiner Grundkonzeption, von der aus sich ihm alles Einzelne erleuchtet, steht er außerhalb der Tradition, außerhalb des Dogmas. Die Kommission — wir werden es später sehen — hat das knapp und deutlich festgestellt und mit Zitaten belegt. Dadurch ist erstens das Protokoll eigentlich jetzt noch der treffendste Abriß der joachimschen Lehre. Zweitens gibt es die Gewißheit, daß die Drucke uns zum echten Joachim führen können, da die Kernstellen der Drucktexte identisch sind mit dem, was die Kommission als das Wichtigste hervorhob.[1] Drittens dürfen wir uns gelegentlich Bestätigung in dem Protokoll holen, daß der Unterschied von joachimscher und katholischer Lehre nicht ein Interpretations-Irrtum ist, sondern schon gescheiten Menschen jener Zeit erkennbar war.[2]

Die gedruckten Texte dürfen also zur Grundlage der Untersuchung dienen. Verbesserungen von Druckfehlern und Veränderungen auf Grund des nachträglichen Vergleiches mit den Handschriften habe ich nur dort vermerkt, wo der Sinn fraglich sein kann. Die benutzten Exemplare gehören der Universitätsbibliothek Breslau.

---

[1] Erst nach Beendigung dieser Arbeit bot sich mir die Möglichkeit zum Studium der Handschriften, zunächst der in Deutschland befindlichen (Concordia: Bamberg 13. Jh.; Dresden 13./14. Jh., Buch 3—5; Leipzig 15. Jh., Buch 1—4. Expositio: Köln 15. Jh.; Basel 15. Jh.; Nürnberg 15. Jh., ohne Introd.; Dresden 13./14. Jh., Bruchstücke. Psalterium: Dresden 13./14. Jh.; Nürnberg 15. Jh. Für andere Nachweise aus deutschen Bibliotheken wäre ich sehr dankbar). Das frühere Ergebnis wurde dadurch ganz bestätigt und gesichert. Daß sich die Drucktexte als noch fehlerhafter erwiesen, als ich anfangs glaubte — mit allen Schreiberuntugenden reich gefüllt —, habe ich durch eine Kollation aller Zitate auszugleichen gesucht, ohne daß sich irgendwo der Sinn wesentlich änderte. Aber der Unsinn an vielen Stellen der Drucke, zumal der Concordia hellt sich durch den Hss-Vergleich allenthalben auf. Das wird die kritische Ausgabe zeigen.

[2] Dabei muß man bedenken, daß die Untersuchung für jene Zeit erstaunlich sachlich war, nicht wie so oft auf möglichst bündige Verurteilung angelegt. Tatsächlich ist ja Joachim und seine Schriften weder damals noch später dem kirchlichen Spruch verfallen, denn er hatte sich ausdrücklich der päpstlichen Zensur unterstellt. Nur eine Provinzial-Synode in Arles hat etwa 1263 seine Schriften verdammt und verboten; s. Denifle 89f.; Haupt, ZKG VII 405f.

I.

DIE FORMEN DER EXEGESE UND DIE GESCHICHTS-TYPOLOGIE.

Um einen Ausgangspunkt zu gewinnen, von dem aus sich Joachims Gedankengänge erschließen, ist es ratsam, seinen Ausgangspunkt zu suchen: das für ihn gegebene Material seines Denkens und seine Einstellung diesem Stoff gegenüber. Damit fragen wir nicht, ob etwa geistige Bewegungen vor Joachim in die Richtung seiner Anschauung führten, so daß er von ihnen „ausgehen" konnte. Wir finden vielleicht später solche Bewegungen, die Joachim auch möglicherweise kannte. Aber dieser Faden wäre zu dünn und die Basis zu schmal, um von da aus das ganze Werk abzuleiten, und eben zu dem prägnanten Drehpunkt seiner Lehre leitet kein Vorgänger hin. Zum mindesten müßte dieser Vorgänger aus frühchristlichen Zeiten geholt werden; ja, Kenner der ersten christlichen Jahrhunderte möchten vielleicht einwenden: in dieser ganzen Lehre ist nichts Neues; sie ist nur eine späte Nachbildung der Weltlehren, die seit dem 2. Jh. Sabellianer, Montanisten (noch Tertullian) und andere chiliastische Richtungen aus der Religiosität des Johannis-Evangeliums entwickelt haben.[1] Gewiß: diese Lehren sind in mancher Hinsicht, zumal in der trinitarischen Stufung der Welt- und Heilsgeschichte, der Ansicht Joachims kongruent. Aber was konnte Joachim von ihnen wissen? Was von ihren Lehren in die Kenntnis der katholischen Gelehrsamkeit aufgenommen war, blieb mit dem Stempel der Häresie gezeichnet, und nichts konnte dem Abt ferner liegen, als sich in solche häretische Lehren hineinzudenken oder gar sie auszubauen. Diese Denkweise ist erstickt worden, als das katholische Christentum zu vollen Kräften kam; und selbst wenn in dunklen Sekten so etwas lebendig geblieben oder neu aufgeflammt wäre: vom Kulturkörper der katholischen Kirche war es abgeschnürt, und nichts hätte von daher Joachim zuströmen können. Und mag auch lehrmäßig

[1] Über Sabellius vgl. die Dogmengeschichten von R. Seeberg [3] I 573ff. und A. Harnack [4] I 764. Über Montan Seeberg 321ff.; Harnack 427ff. N. Bonwetsch, Gesch. des Montanismus (1881), bes. S. 118ff. Den Vergleich zwischen Joachim und Tertullian zieht H. Schmidt, Jahrb. f. dt. Theol. XIII (1868) 602f.

Verwandtes im 3. und 12. Jh. auftreten: welche ganz andere Bedeutung muß das haben in einer Kulturlage, wo alles im Fluß ist, und in einem einheitlich und allseitig durchformten Geistesstaat.[1]

Ob also früher einmal Ähnliches da war, kann uns nahezu gleichgültig sein, wo wir Joachims Ausgangspunkt suchen. Sein geistiges Kapital kann nur in zweierlei bestanden haben: in erster Linie in der Heiligen Schrift, außerdem in der kirchlichen Literatur, d. h. den Kirchenvätern, den zeitgenössischen Theologen und Geschichtsschreibern. Setzen also auch wir da ein, wo Joachims Denken einsetzte: beim Schriftstudium.

Es war gewiß nicht sein Ziel, Exeget der heiligen Schriften im üblichen Sinne zu sein; schon darum nicht, weil sie ihm so, wie sie geschrieben standen und der Kirche als Fundament und Norm dienten, gar nicht „ewiges Evangelium", sondern eine zeitlich begrenzte Stufe der Offenbarung waren. Aber durchaus sind sie, biographisch wie methodisch, der Ausgangspunkt seines Denkens. Über die Entstehung seiner Werke hat er selbst mehrmals gesprochen. In der Vorrede zum Psalterium (227^{ac} = Hahn 319f.) will er mit seiner eigenen Erfahrung die Lehre belegen, daß nicht das *liberum arbitrium*, nicht das *studium lectionis* und der Eifer in der *doctrina*, sondern nur die Gnade zum Kern der Weisheit führt. „Eram aliquando ego ipse anxius ad verba Dei et querebam per exercitium lectionis ad veritatis notitiam pervenire. Cumque ad eam per legendi studium properare flagrarem ... longius quam erat recedebat a me. Cum autem positus in fervore novissimo cepi Dei causa diligere psalmodiam, multa mihi in scriptura divina psallenti sub silentio reserrari ceperunt, que antea legendo vestigare nequiveram." Klostergeschäfte ziehen ihn dann von der schon erreichten *non modica visio pacis* ab, und aus der Betrübnis darüber wird er erst nach einigen Jahren, als er sich im Kloster Casa Marii aufhielt, erlöst: Am Pfingsttag bereitet er sich zum Psalmodieren zu Ehren des hl. Geistes; „cum ingrederer oratorium et adorarem omnipotentem Deum coram sancto altari, accidit in me velut hesitatio quedam de fide Trinitatis, ac si difficile esset intellectu vel fide". Da betet er und bittet den hl. Geist um Erleuchtung. „Nec mora occurrit animo modo forma Psalterii decachordi et in ipsa tam lucidum et apertum sacre mysterium Trinitatis." Das ist die Entstehungsgeschichte des Psalteriums.

---

[1] Das früher beliebte Ableiten mittelalterlicher Sekten aus frühchristlich-orientalischen Lehrbildungen ist überhaupt wenig fruchtbar. Die häretischen Erregungen, meist in tieferen Volksschichten auftretend, als willkürlichen Dogmen-Import darzustellen, widerspricht jeder religionsgeschichtlichen und soziologischen Erfahrung. Mag der Lehrinhalt und der Name gleich, mag sogar eine Kontinuität wahrscheinlich sein (was sie selten ist): eine Sekte im Norden um 1200 kann trotzdem nicht „dieselbe" sein wie eine frühchristliche Sekte im Osten.

Sehr ähnlich, noch lehrreicher fast ist die Stelle der Expositio, die von der Konzeption der Hauptschriften berichtet (Exp. 39[bc]). Er hat sich an die Erklärung der Apokalypse gemacht, trifft aber bald auf eine Stelle (1, 10), deren Sinn ihm trotz angestrengter Überlegung nicht aufgeht. So läßt er sie vorläufig aus, bleibt aber geistig beunruhigt.[1] Es vergeht ein Jahr; da erwacht er in der Osternacht und beginnt über die Apokalypse zu meditieren, wieder in der Schwebe zwischen Wissen und Unwissen. „Subito mihi meditanti aliquid quadam mentis oculis intelligentie claritate percepta de plenitudine libri huius et tota veteris ac novi testamenti concordia revelatio facta est": er fand die Deutung, die er vorher suchte.

Mag man solche Berichte „typisch" nennen, so sind sie deshalb nicht weniger wahr; was Joachim erzählt ist psychologisch durchaus richtig:[2] Intensives Studium der hl. Schriften, durch die Aufgaben der Klosterleitung oft unterbrochen, mit den erreichten Kenntnissen und Erkenntnissen nicht befriedigt, bohrend nach der *medulla*, dem Mark, dem Sinn des Ganzen; aber das angespannte *exercitium lectionis* verdeutlicht erst recht die Schwierigkeit, rückt die *notitia veritatis* immer ferner. Die geistige Intention lockert sich endlich, wird sogar abgelenkt — und da, nach langer Zeit, steht ihm plötzlich die Lösung seiner Fragen wie eine Erleuchtung vor Augen — beinahe ein Musterbeispiel „unterschwelliger Produktion" für die moderne Psychologie. Aber was ist, nach Joachims eigener Aussage, wirklich am Zustandekommen dieser Lösung beteiligt? Eine eindringliche Kenntnis der Schrift — die uns übrigens jede Seite seines Werkes

---

[1] Cum nonnulla jam caperem et maiora adhuc sacramenta nescirem, quasi quedam pugna gerebatur in mente mea, his quidem que patebant suadentibus ausum, ceteris autem difficultatem minantibus. Exp. 39[c].

[2] Eine auffallend ähnliche Schilderung gibt wenig später der Minorit Alexander (von Stade?) in dem (ungedruckten) Scriptum super apocalipsim (ca. 1244) über die Konzeption dieses Werks (Faksimile-Ausgabe der Prager Hs. ed. A. Frind (1873) S. 3a. Die Stelle ist gedruckt bei E. Bernheim, Das Wormser Konkordat. Gierkes Untersuch. LXXXI (1906) S. 84f. Dazu G. Prausnitz, Zentralbl. f. Bibliothekswesen XXXVIII 241ff.; XXXIX 173ff.; XL 538ff.; XLII, 61ff.; s. u. S. 160). Man braucht nicht an Beeinflussung durch Joachim zu denken. Das Erlebnis ist hier wie dort mit typischen mittelalterlichen Kategorien aufgefaßt; trotzdem wohl in beiden Fällen echt, so daß wir in solchen Schilderungen nicht bloße literarische Form, sondern mit Bernheim ein Zeichen dafür finden dürfen, daß die Verfasser „mit Bewußtsein und eigenem Bemühen einen neuen Weg der Interpretation einschlagen". — Als Gegenstück einer rein literarischen Mache kann man die Einleitung des Telesphorus (Venetiis 1516 Bl. 8b; vgl. Exkurs 1) vergleichen; da erscheint am Ostermorgen dem Schlafenden ein Engel — Mädchengesicht, glänzende Flügel, Prunkkleid — und überbringt eine vollständige Literatur-Angabe, mit der er sich und anderen Antwort auf seine kirchlich-politischen Fragen und Sorgen geben kann. Damit ist die Prophetien-Sammlung als göttlicher Auftrag sanktioniert.

genugsam bezeugt[1] — und ein besonderer Wille zur Erkenntnis, der zur einheitlichen Anschauung der ganzen Problematik drängt. Daß andere Motive den Anstoß zur Ausgestaltung seiner Lehre gegeben hätten, davon hören wir nichts. Nichts von einem „sittlichen Zorn" über religiöse und moralische, kirchliche und politische Zustände seiner Zeit, gar über die „Sittenverderbnis Roms", nichts von einer Opposition gegen Dogma oder Institutionen.[2] Aber was uns hier wichtiger ist: Es ist auch nicht die Rede von übernatürlichem Wissen, von Inspiration, von prophetischen Offenbarungen. Nur das richtige, geistige Verständnis dessen, worum er sich lange vergebens mühte, wird ihm durch die Gnade des hl. Geistes erschlossen.

Eine Chronik aus dem Anfang des 13. Jh.[3] erzählt, Joachim sei einmal in Rom gefragt worden, mit welcher Begründung er seine geschichtlichen Vorausblicke wage: „an ex prophetia an coniectura seu revelatione. Respondit se neque prophetiam neque coniecturam neque revelationem de his habere. ‚Sed Deus, inquit, qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae, ut in Dei spiritu omnia mysteria sacrae scripturae clarissime intelligam'." Etwas anderes hat er tatsächlich auch in seinen Schriften nie von sich behauptet. Die Vorrede der Concordia (gedruckt bei Engelhardt 135ff.) wendet sich ausdrücklich gegen Weltende- und Antichrist-Spekulationen, *frivola quedam sumpta ex libellis apocryphis*, die nicht die Billigung katholischer Männer finden können, da sie *nec probationi nec auctoritati consentiant;* gegen solche bloße *opiniones* formuliert er seine Absicht: „Sola ergo que in divinis scripta sunt voluminibus perstringentes et ex eis que clara sunt in auctoritate sumentes, superflua illa que de ortu et operibus Antichristi ac fine mundi ex apocryphis ... sumpta libellis a plerisque simplicium amplectuntur, velut peregrina et extranea confutamus." Diese strenge Bindung an das, was sich aus den göttlichen Schriften erkennen läßt,[4] die gaben ihm die Sicherheit seiner Lehre, die Gewißheit, unbezweifelbarer zu sein als alles, was man *per spiritum prophetiae* sagen kann.[5]

Wenn sich somit Joachim selbst nicht auf wunderbare Erleuchtung, auf

---

[1] Wobei im Hinblick auf den späteren Gebrauch mittelalterlicher Schriftsteller, zumal bei Werken über biblische Geschichte, zu betonen ist, daß J. wirklich die hl. Schrift und nur sie als Quelle benützt und sogar über kanonischen oder apokryphen Charakter mancher Schriften besondere Anmerkungen macht.

[2] Nur die unechten Kommentare, die sich allerdings an den äußeren Zuständen ihrer Zeit entzündeten, verführten immer dazu, in Joachim den Moralapostel zu sehen, einen Kritiker und Opponenten. Vgl. Hahn III 101f.

[3] Radulphus Coggeshalae abbas, chron. anglic. ad ann. 1195; Bouquet XVIII 76.

[4] Vgl. Schott 164f.; F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche I (1904) 251f.

[5] Exp. 95b; s. u. S. 69.

Erfüllung mit Wissen aus einer ganz anderen Sphäre berief, wenn er das Bibelwissen als seine geistige Nahrung und nur das Verständnis der Schrift als seine Aufgabe und Begabung kennt, dann dürfen wir bei der Erklärung ruhig von diesem Tatbestand ausgehen: Er hat ein umfassendes Bibelstudium getrieben und Drang nach besonderem, intensiven Verständnis der hl. Schriften als Ganzes gehabt.[1] Wie sich dabei der Begriff und der Bestand der hl. Schriften modifiziert, mag uns später beschäftigen. Zunächst drängt die Frage: Wenn er die Bibel, seit einem Jahrtausend das Feld aller denkenden Köpfe, zum einzigen Gegenstand und Inhalt seines Nachdenkens macht, und ihr doch eine neue eigene Anschauung abgewinnt — mit welchen Denkmitteln greift er denn diesen Stoff an, welche Art der Deutung verwendet er, und was will er eigentlich aus der Bibel wissen.

Es ist die Frage nach der Methode. Aber schon dabei wird sich zeigen, wie wenig er Handwerker war, wie wenig er mit irgendeiner Methode zu irgendwelchen Ergebnissen kam. Wenn es das Wesen eines bedeutenden und selbständigen Geistes ist, daß sich ihm von einer zentralen Idee aus alle Anschauungen, alles Verhalten zu den Gegebenheiten der Welt eigenartig prägt, daß ihm das, was er sehen will, und das, was er sieht, in ursprünglicher Einheit aus der Struktur seines Wesens entsteht, so daß Ursache und Folge, Methode und Resultat, Auge und Bild nicht auseinanderzulegen sind — dann war Joachim ein selbständiger, bedeutender Mensch. Das wird gerade dann deutlich werden, wenn man den Ballast an hundertfach verwendeten Motiven, die er — persönlich alles andere als Widerspruchsgeist und Revolutionär — sorgsam in sein Werk eingesponnen hat, nach ihrem Zusammenhang mit der patristisch-scholastischen Tradition untersucht. Dann wird sich zeigen: Nicht nur die Theorien, die meist als Gerüst der Joachimschen Geschichtsphilosophie dargestellt werden — der drei- oder siebenstufige Geschichtsprozeß mit dem Weltsabbat am Schluß, die Zuordnung der drei Perioden zu den Personen der Trinität, die Charakteristik der nahenden Antichristzeit usw. — sondern auch das scheinbar Primäre: die exegetische Methode, die typologische Deutung, die Zuordnung alt- und neutestamentlicher Gestalten und Ereignisse — alles das war nicht nur irgendwo schon einmal da, sondern es ist in besonderer Ausformung Gedankengut des Mittelalters überhaupt, das für jeden bereitliegt, das Joachim nicht zu erfinden braucht, weil er es zweifellos kennt.

---

[1] Die Legendenbildung des 13. Jh. verkehrt schon darin das Bild; da empfängt er von Gott Weisheit, das donum intelligentiae, „cum fere esset prius illiteratus" (Bouquet XVIII 76), „cum prius non plurimum didicisset" (ib. 253), „cum prius non multum a homine doctore didicisset" (Muratori Scr. Rer. Ital. IX 598). So wird die Sache wunderbarer. Schon ein Engländer des 12. Jh. spricht so von Joachim: „a fere illiterato subito factus intelligens"; Radulfus Niger, MGSS XXVII 338.

Joachim hat fast nirgends solchen traditionellen Motiven widersprochen; er hat sie aber auch nicht nur gesammelt. Sondern sie alle, und in erster Linie die exegetische Methode wurden seiner Grundanschauung von dem dreigestaltigen Geschichtsweg zur irdischen Vollkommenheit der geistigen Menschen dienstbar. Der Formel nach oft starr konserviert, sind alle diese Motive im neuen Gesamtgefüge zu anderer Bedeutung umgestaltet. Überall könnten wir einsetzen, überall müßte der Bedeutungswandel der Motive die Wendung der Gesamtidee kenntlich machen — umso deutlicher, je sorgsamer Joachims Gedanken gegen das katholische Gemeingut abgesetzt werden.

Das Verständnis für seine Gedanken ist an die Voraussetzung gebunden, daß man seine Denktechnik, d. h. seine hermeneutische Methode einzusehen vermag, daß man darin nicht „ein rein willkürliches und mechanisches Verfahren", „gesuchte Allegorien und Zahlenspielereien", sondern eine sinnvolle, in irgendeiner Logik gegründete Denkoperation findet. Von unserer Denkform aus ist das nicht ganz leicht. Was die Concordia als Methode, was vollends die *intelligentia spiritalis* — einer der bedeutsamsten Faktoren seines „Systems", zugleich aber ein Begriff aus dem Erbe der ältesten Exegeten — für Joachim bedeuten, wie er mit ihnen Gewißheit zu erzielen glaubt, welche Wahrheitskraft er ihnen zubilligen kann: das wird nur dann recht begreiflich, wenn man es in seiner geistigen Vor- und Umwelt betrachtet, vom hermeneutischen Gebrauch, von der Denkform überhaupt des Mittelalters aus erfaßt. Zur Denkweise Joachims mag uns also der Umweg über patristisch-mittelalterliche Lehren führen, und wir werden dabei zugleich erkennen, wie Joachim in dieser abendländischen Ideengeschichte, Tradition und Umdeutung in sich kreuzend, aus überlieferten Lehren und Anschauungen ein neues, eigenes Gesamtbild schafft.

Wir können den allgemeinen Bildungsbesitz der mittelalterlichen Mönchsgelehrsamkeit — andere gibt es nicht — leicht und sicher an ihrer Wurzel fassen, die nicht so vielverzweigt ist, als man denken könnte. Das wenigstens, was dem mittelalterlichen Mönchswissen an antik-christlichen Elementen von Anfang an zugänglich war, ist durch das Wirken eines Mannes bestimmt worden, der das Gebiet aller künftigen Studien absteckte: Cassiodor (ca. 480—570).[1] Er, der Erbe römischer Bildung, der Staatsmann Theoderichs, sah seine Pläne einer abendländischen Hochschule gleich Alexandrien und Nisibis an den politischen Zuständen Italiens scheitern (s. MPL 70, 1105); aber das Ziel: das geistige Vermächtnis der antiken und frühchristlichen Kultur lebendig zu halten, hat er doch zu erreichen gewußt: Dem Selbststudium der Mönche innerhalb der einzelnen Klöster

[1] Über Cassiodors Kulturbedeutung s. neuestens F. Schneider, Rom und Romgedanke im MA (1926) 90ff.

hat er die Grundlage gegeben. Für sein eigenes Kloster zunächst bestimmt, aber dann maßgebend geworden für die wissenschaftliche Tätigkeit des Mönchtums überhaupt, schreibt er einen Lehrplan des theologischen Studiums und einen Abriß der weltlichen Gelehrsamkeit, der sieben freien Künste.[1] Was sich darin findet, ist seitdem jahrhundertelang das Bildungsminimum der Mönche und somit das Fundament für alle späteren geistigen Zuflüsse.

Der Studienplan enthält natürlich, gleich nach der Erörterung des Bibelstoffes, eine Anweisung zum Verständnis der Schrift; aber Cassiodor führt darüber nichts aus[2], weist nur auf die grundlegende Literatur hin (lib. I Cap. 10, S. 1122). Diese Reihe von *introductores scripturae divinae* bringt (in chronologischer Folge) fünf Namen: Ticonius Donatista, S. Augustinus (De doctrina christiana), Hadrianus, Eucherius, Junilius. Natürlich sind uns diese Schriften alle erhalten. Cassiodor hat ihnen den Weg in die Klosterbibliotheken gebahnt. Eben dadurch sind sie für die mittelalterliche Methodik, für die Art des Verstehens bestimmend geworden und lohnen eine genauere Betrachtung.

Die beiden ersten gehören insofern zusammen, als Augustin, De doctrina christiana III 30—37 (MPL 34, 81 ff.) die Schrift des Ticonius, De septem regulis[3] ausführlich bespricht. Diese 7 Regeln geben freilich für die Erkenntnis der allgemeinen hermeneutischen Anschauungen nicht viel her, sondern nur einzelne Anweisungen für die Ausdeutung des biblischen Sprachgebrauches, besonders der alttestamentlichen Prophetensprüche. Das Prinzip einer Beziehung des biblischen Wortes auf etwas indirekt Gemeintes ist dabei zwar vorausgesetzt (vor allem: Beziehung der Prophetenworte auf Christus, auf die wahre und die falsche Kirche), aber eben die

---

[1] Institutiones divinarum et saecularium lectionum (litterarum); MPL 70, 1105—1220. Die beiden Bücher sind ein einheitliches Werk, s. A. Ebert, Gesch. d. Lit. d. MA [2] I 501.

[2] Über seine eigene exegetische Methode sagt Cassiodor im Vorwort der Expositio in Psalterium (MPL 70, 19): arcanum psalmi partim secundum spiritualem intelligentiam, partim secundum historicam lectionem, partim secundum mysticum sensum ... conabor aperire. Zu dieser Trias tritt aber, nicht ganz gleichgeordnet, die Frage nach der virtus psalmi (prout locus exigerit) = inspiratio divina, qua nobis intentio superna reseratur; sie deckt sich schwerlich mit dem späteren sensus moralis, wie A. Franz meint. (M. Aurel. Cassiodorius Senator (1872) 99). Über die Bedeutung dieser Begriffe s. u.

[3] MPL 18, 15—66, Neue Ausgabe: The book of rules of Ticonius ed. F. C. Burkitt, Cambridge 1894 (Textes and studies ed. J. A. Robinson III 1). Die Bedeutung des Donatisten Ticonius, bes. für Augustins Gedanken der beiden Civitates, haben T. Hahn, Tyconius Studien (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche VI 2 1900) und H. Scholz, Glaube und Unglaube i. d. Weltgeschichte (1911) gezeigt. Vgl. auch Haußleiter, PRE 20, 851 ff.; A. Merx, Rede vom Auslegen (1879) 61 ff. — Die Schrift ist vor 383 geschrieben.

ratio regularum mysticarum, die Ticonius verspricht, eben die Grundregel dieser Transposition gibt er nicht, sondern nur spezielle Regeln, die seine Theologie exegetisch stützen.[1] Die 5. dieser Regeln *De temporibus* wird uns später noch beschäftigen.[2] Hier aber, wo wir sozusagen den hermeneutischen Projektionswinkel suchen, das Prinzip der Beziehung, die vom Wort der hl. Schriften zur Bedeutung der Bibel im mittelalterlichen Denken führt, sind uns des Ticonius Spezialanweisungen nebensächlich. Sie tauchen zwar, durch Augustins Empfehlung begünstigt, hie und da in mittelalterlichen Schriften wieder auf[3]; aber sie werden entbehrlich, da bald danach eine tiefer gegründete Hermeneutik ihnen allgemeinere Methoden überordnet.

Auch Augustins Doctrina christiana[4], in der Tat eine gedrängte Summe christlicher Wissenschaft, ist für uns nicht sehr ergiebig. Sie verspricht zwar im Anfang *quaedam praecepta tractandarum Scripturarum* zur Erkenntnis des *obscurum in divinis scripturis*. Aber was sie — abgesehen von der Erörterung der Ticonschen Regeln im 3. Buch — bespricht: die Stellung des Schriftstudiums im Zusammenhang des christlichen Dogmas und der christlichen Ethik; eine Theorie der *signa*, *tropi* und *figurae*, d. h. der sprachlichen Bedeutungen; den Wert der weltlichen Wissenschaften für das Verständnis der hl. Schriften — das alles will nicht darüber belehren, wie die Bibel zu interpretieren sei, sondern wie der christliche Theologe das „richtige" Verständnis der Bibel im Zusammenhang mit seinem sonstigen Wissen gebrauchen soll. Was das richtige Verständnis ist, darüber faßt er sich sehr kurz und ohne das Problem eigentlich zu berühren: „Legentes (scripturam divinam) nihil aliud appetunt quam cogitationes voluntatemque illorum, a quibus conscripta est, invenire, et per illas

---

[1] s. T. Hahn S. 21. Trotz der Bemerkung von Dobschütz (Harnack-Ehrung S. 3) scheint es mir möglich, daß Ticonius' Regeln auf eine christliche Version der rabbinischen Middoth zurückgehen. Sie sind nicht inhaltlich, aber der Art der Beziehung nach den 7 (oder 13) Regeln des Hillel verwandt. Vgl. F. Weber, Jüd. Theol. ²(1897) S. 109ff. Vollmer, Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften 13f.

[2] Die ziemlich unklare 6. Regel De recapitulatione meint nicht, wie Burkitt S. XVI glaubt, die Beziehung Typus-Antitypus, sondern ganz allgemein Umordnung der zeitlichen Ereignisfolge in der biblischen Darstellung; s. Bousset, Theol. Literaturzeitung 1895, 397. Vgl. im Daniel-Kommentar Hippolyts v. Rom (ca. 200) bei Bardenhewer, Des hl. H. v. R. Komm. zu Daniel (1877) 71f.

[3] s. Burkitt XVIIIff.; Dobschütz S. 2. Bei Joachim habe ich fast nichts von Ticonius bemerkt. Die Rekapitulations-Regel tritt gelegentlich auf, z. B. C. V 73, 101c; Exp. 15d, 210c; aber ohne Berufung auf Ticonius.

[4] MPL 34, 15—122; 397 begonnen (bis III 25), erst 426 vollendet. Siehe Ebert 246; Overbeck, Vorgeschichte u. Jugend der mittelalterlichen Scholastik (1917) S. 13ff.

voluntatem Dei secundum quam tales homines locutos credimus" (II 5 S. 38). Demgemäß warnt er, nicht seine eigene Meinung in die Schrift zu interpretieren.[1] Daß in den hl. Schriften noch andere Wahrheiten gemeint sein könnten als der Wortlaut sagt, daß eine hermeneutische Theorie nicht nur zu lehren habe, was die Worte und Bilder der Schrift bedeuten, sondern wie hinter der primären Bedeutung ein tieferer Sinn zu finden ist — diese Meinung kommt in Augustins Schrift gar nicht zur Sprache.[2] Freilich ist sie damit der wahre Ausdruck von Augustins Theorie und exegetischer Praxis nicht. Nicht nur hat er mehrmals (anscheinend aus griechischer Tradition: *nomina graeca, quia sic accepi*) ein Schema des Schriftverständnisses nach vier Gesichtspunkten ausgeführt *(secundum historiam, aetiologiam, analogiam, allegoriam)*, in dem vielleicht schon mehr als die direkte Meinung des Schriftstellers gesucht wird[3]; sondern sein eigenes Verhalten gegenüber dem biblischen Text war viel weitherziger, als es solche Theorien vermuten lassen. In der Zeit der Konfessionen schien ihm die Deutungsmöglichkeit der Schrift fast unbeengt: Mag einer dies und ein anderer jenes in einer Schriftstelle finden — wenn beide „Wahrheit" finden, mögen es auch verschiedene Wahrheiten sein: Warum soll nicht das alles in der Schrift enthalten, aus ihr deutbar sein?[4] Aber wie hier nicht technische Interpretations-Regeln die Grenzen der Auslegung bestimmen, sondern die „Wahrheit" der Deutung nur in ihr selbst begründet zu sein braucht[5], so setzt auch die Doctrina christiana als höchsten Gesichtspunkt alles Bibelverständnisses nicht eine richtige exegetische Technik, sondern den Gewinn für die *charitas Dei et proximi*. Was ihr dient, kann nicht Lüge, nicht einmal gefährlicher Irrtum sein; allenfalls ist es

[1] I 36 S. 34: asserendo enim temere quod ille non sensit quem legit, plerumque incurrit in alia, quae illi sententiae contexere nequeat, quae si vera et certa esse consentit, illud non possit verum esse quod senserat.

[2] Soviel ich sehe, kommen die Begriffe intelligentia spiritualis, sensus allegoricus oder mysticus u. dgl. gar nicht vor.

[3] De utilitate credendi, CSEL 25, 1 S. 7; De Genesi ad lit. ib. 28, 461. Die drei ersten betreffen die philologisch-historische Interpretation. Ob die Allegoria nur Auflösung der bildlichen Ausdrücke der Schrift (figurate dicta intelliguntur 28, 461) oder Findung eines Untersinns meint, ist nicht ganz klar; 28, 461: quaeri potest utrum tantummodo secundum historiam accipiendum sit, an etiam figurate aliquid significet; 25, 1 S. 7: Non ad littera esse accipienda ... sed figurate intelligenda.

[4] Confess. XII 31/2. In den Confess. VI 4 ist auch erzählt, welche Bedeutung für die religiös-philosophischen Sucher jener Zeit, so auch für Augustin, die spiritualiter-Erklärung des Testaments hatte, wie er sie von Ambrosius zuerst hörte; was bisher, buchstäblich verstanden, absurd schien, erschloß dadurch seinen Wahrheitsgehalt, ließ sich als Philosophie erfassen (als Philosophie Philons und Platons! Vgl. H. Leisegang, Archiv. f. Kulturgesch. XVI (1925) 152f.).

[5] S. a. Scholz, Glaube und Unglaube S. 67ff.

korrekturbedürftig, wenn es nicht die Meinung dessen trifft, der geschrieben hat (I 36). Aber im Grunde müssen ja die *charitas* und die echte Meinung der Schrift kongruieren, und so kann jene geradezu zum Prüfstein werden, ob man diese gefunden hat. Also kann er für bildliche Wendungen der Bibel die Regel geben: „tam diu versetur diligenti consideratione quod legitur, donec ad regnum caritatis interpretatio perducatur. Si autem hoc jam proprie sonat, nulla putetur figurata locutio" (III 15). Aber eben: Was *figurate*, was *proprie* gesagt ist, das war nicht einhellig ausgemacht, darum ging von Anfang an der Streit der Schulen. Augustins „Regel" setzt voraus, daß man von anderswoher das „Richtige", das *regnum charitatis* kennt. Wem das zu unbestimmt wäre, dem weiß er es auch genauer anzuweisen: „quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas" (III 10). Die *fides catholica*, letzlich an der *regula fidei* meßbar, die stand für Augustins souveräne Anschauung so unverbrüchlich als Inhalt aller hl. Schriften fest, daß er keiner rationalen Hermeneutik, keiner sorgsam konstruierten Leitern bedurfte, die aus den Schriftworten zur christlichen Wahrheit führten. Theoretisch hat er nur so viel ausgeführt, daß mit dem Begriff des *figurate dictum* ihm alle Wege offen blieben, um *spiritualiter*, *alligorice*, *tropice* die Schrift zu deuten[1], je nachdem die katholische Wahrheit es verlangte.

Fand sich bisher nichts, was formelhaft vererbbar und lehrbar die methodische Haltung präzisieren konnte, so werden wir bei Eucherius und Junilius nun die Formulierungen finden, in denen die hermeneutische Lehre der frühchristlichen Denker gesammelt und geordnet zur Grundlegung aller mittelalterlichen Theologenbildung bereitet wurde. Infolgedessen müssen wir ihnen einen beträchtlichen Anteil an der Ausbildung der mittelalterlichen Denkform überhaupt zubilligen. Es wird gut sein, ein wenig ihren Wurzeln nachzugehen, weil dann erst die Früchte solcher Denkweise verständlich werden.

Eucherius von Lyon, der vierte in Cassiodors Reihe, hat in einer kleinen Schrift[2] einzelne biblische Wortdeutungen zusammengestellt, reichlich willkürlich erklärt und rubriziert. Nur die Praefatio interessiert uns: eine kurze Theorie der Hermeneutik, nach der er sich selbst zwar nicht richtet, die sich aber seitdem mehr und mehr durchsetzt, um in der Lehre der Hochscholastik vom vierfachen Schriftsinn endgültig fixiert zu

[1] Einige Beispiele: spiritualiter, CSEL 60, 496; 157f., hier auch 2. Cor. 3, 6 als exegetische Rechtfertigung, vgl. Confess. VI 4; allegorice, mystice ib. 42, 66; 60, 106 u. 497; tropice 60, 329, 332, 403 usw., vgl. unten S. 39.

[2] Formulae spiritalis intelligentiae (CSEL 31). Eucherius war seit 422 Mönch, 434 Bischof von Lyon, um 452 gestorben.

werden.[1] Ich skizziere den Inhalt der Praefatio. Die altbekannte Teilung der Doctrina in Praxis und Theorie, aktive und kontemplative Lehre wird weiter differenziert: Den *diversa studia scientiae actualis* stehen zwei Teile der *contemplativa* gegenüber: *disputatio historica* und *interpretatio spiritalis intelligentiae.* Diese *intelligentia spiritalis*[2] umfaßt also alle nicht literale, nicht historische Deutung. Sie wird aber weiter gegliedert. Nach der alten Trichotomie Leib, Seele, Geist, und nach dem entsprechenden Schema der Weltweisheit: Physik, Ethik, Logik *(naturalis, moralis, rationalis)* teilt sich nun auch der Schriftsinn dreifach: „littera(= historia); sensus moralis, qui tropicus dicitur; spiritus in superiore intellectu, qui anagoge appelatur." Wo diese Dreiteilung entstand, werden wir noch sehen. Wichtig ist, daß er sie erweitert — freilich auch nicht aus eigenen Mitteln. Nach einer Beschreibung der drei Methoden[3] fügt er hinzu: „sunt etiam qui allegoriam in hoc scientiae genere quarto in loco adiciendam putent, quam gestorum narratione futurorum umbram praetulisse confirment." Damit sind alle Elemente für den methodischen Merkvers der Scholastik beisammen, der in den großen Systemen wie bei den Popular-Theologen offizielle Geltung hat[4].

Sie sind nicht originales Erzeugnis des Eucherius, das sagt er selbst (sicut traditur; alii sunt qui . . .). Seinen Vordermann können wir noch gut feststellen. Johannes Cassianus hat um 428 den 2. Teil seiner Conlationes patrum dem Eucherius gewidmet (CSEL 13, 2 S. 311), und darin findet sich ein Schema der Wissenslehre (Conl. 14, 8 S. 404ff.), das genau der Teilung des Eucherius entspricht: die *praktike* mit vielen *professiones ac studia;* die *theoretike* mit 2 Teilen: *historica interpretatio* und *intelligentia spiritalis;* die letzte wieder mit 3 Arten: „tropologia = moralis explanatio ad emendationem vitae et instructionem pertinens actualem; allegoria = ea quae in veritate gesta sunt alterius sacramenti formam praefigurasse dicuntur; anagoge = de spiritalibus mysteriis ad sublimiora . . . condescendens".[5]

---

[1] Dazu vgl. E. v. Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn, Harnack-Ehrung (1921) 1—11; Ed. Wechßler, Wege zu Dante (1922) 59ff.

[2] Mit dem Schibboleth aller Spiritualisten — 2. Cor. 3, 6: littera occidit, spiritus vivificat — gerechtfertigt, überdies von der Bibel selbst gefordert, da ja nach Ps. 77, 2 und Mt. 13, 34 der Herr parabola und aenigmata gesprochen hat.

[3] Historia veritatem nobis factorum ac fidem relationis inculcat, tropologia ad vitae emendationem mysticos intellectus refert, anagoge ad sacratiora caelestium figurarum secreta perducit; S. 5

[4] Littera gesta docet; quid credas, allegoria; moralis quid agas; quid speres anagogia. S. Thomas S. Th. I, 1 qu. 1. a. 10; vgl. J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes ²(1924) 52ff.

[5] Cassian sieht dieses Schema bestätigt in den vier Begriffen 1. Cor. 14, 6: revelatio = allegoria, scientia = tropologia, prophetia = anagoge, doctrina = historica expositio. Als Bsp. die Deutung Jerusalems: hist. = civitas Judeorum, alleg. = ecclesia Christi, anag. = civitas Dei coelestis, trop. = anima hominis.—

Daher also hat Eucherius zweifellos seine Weisheit bezogen; außerdem wirkte Cassians „Handbuch des Kloster- und Eremitenlebens" (A. Ebert I 348) selbst so kräftig in den mittelalterlichen Klöstern fort, daß es kaum des Extraktes in des Eucherius Lehrbuch bedurft hätte, um die Theorie zu verbreiten.

Auch Cassian hat sie nicht „erfunden", und beinahe erkennen wir die literarische Kontinuität noch weiter rückwärts. Wo schon Augustins Formeln hinwiesen und erst recht die Trichotomie des Eucherius, da kam Cassian her: aus dem griechischen Osten.[1] Daher lauter griechische Termini. Mag sie Cassian von diesem oder jenem gehört haben: die Quelle liegt in der frühesten christlichen Exegeten-Schule. Origenes hat versucht, seine exegetischen Künste in einer systematischen hermeneutischen Theorie zu begründen; der kosmologischen Dreiheit Soma, Psyche, Pneuma sollte eine dreifache Schriftdeutung entsprechen: historisch-literal, moralisch-tropologisch, und — die eigentliche pneumatische Theoria, die *intelligentia spiritalis* der Lateiner — dogmatisch-mystisch. Auch bei Origenes ist das nur ein Formulierungs-Versuch, kein geschlossenes Gefüge, das den Reichtum seiner Gedanken in sich halten konnte. Er hat sich selbst nach dem Schema kaum gerichtet, und es hat keinen Bestand in der christlichen Literatur, mag auch die Dreiteilung, meist ohne die kosmologisch-philosophische Fundierung, hie und da wieder auftauchen.[2] Er selbst gab die Handhabe, die Formel zu verwischen und zu erweitern. Denn nebenher finden sich bei ihm alle Begriffe, die der Hermeneutik später wichtig geworden sind. Er interpretiert κατὰ τὰ πνευματικά (= intell. spirt.), κατ' ἀναγωγήν, κατ' ἀλληγορίαν; er versteht dunkle Schriftworte μυστικῶς, τροπικῶς, ἀναγωγικῶς (s. PRE³ VII 731). Das alles ist noch ohne spezifische Bedeutung, beinahe promiscue gebraucht. Die Folgezeit erst hat aus dieser Begriffsmasse festere Kristallisationen gebildet und in die westliche Theologie übertragen, wo wir verschiedene Formeln wiederfanden.

Hier aber sind wir an der entscheidenden Stelle, wo wir uns nicht mit der Ableitung technischer Begriffe und Regeln zu begnügen brauchen, sondern nach ihrer Begründung in tieferen geistigen Schichten fragen können. Mag das Allegorisieren im Mittelalter, selbst schon in der Durchführung

---

Über die pädagogische Absicht der Bibel, die manches allgemein und wörtlich Verständliche, manches Dunkele und geistigen Verständnisses Bedürftige enthält, s. Conl. VIII, 3 S. 218ff.

[1] Cassian hat Jahrzehnte im Osten zumal bei den ägyptischen Anachoreten, dann in Byzanz verbracht; s. Grützmacher PRE III 746.

[2] S. Dobschütz 10f.; vgl. auch Isidor, MPL 83, 182; Hieronymus, MPL 25, 153. Bei Cassiodor (s. o. 24) und Eucherius (s. o. 28) ist die ältere Gruppe von drei Verständnisarten als Kern vorhanden, eine vierte tritt nicht ganz gleichgeordnet dazu (Cassiodor: virtus psalmi; Eucherius: allegoria).

des Origenes zu mehr oder weniger geistreichem Spiel, zu exegetisch-rhetorischer Virtuosität geworden sein: als Ganzes ist es doch kein Einfall müßiger Köpfe und auch späterhin nicht nur Anwendung einmal erworbener Fähigkeiten. So urteilen, hieße das geistige Leben eines Jahrtausends nicht ernst nehmen. Man muß sich gegenwärtig halten: Die unendlich reiche und traditionsgeladene Bildung der späten Antike, die an Fülle und Mannigfaltigkeit gewann, was sie an Kraft verlor, sah sich, wo das Christentum zur Geltung kam, einem religiösen Kodex aus einer ganz anderen Welt gegenüber: Zeugnissen der jüdischen und urchristlichen Geschichte, die nicht als Geschichtsschreibung menschlicher Beobachter, sondern als göttliche Schriften gelten, als Wahrheit, als Wort Gottes. Mit ihnen ist die Kirche gestiftet, sie sind — sollen sein — Quellgrund und Regulativ aller christlichen Institutionen, aller Kultur, aller weltlichen Weisheit — „objektiver Geist" von schlechthin gültiger, verbindlicher und — folglich — unabänderlicher Wahrheit. Der Spielraum, den sich das geistig-kulturelle Leben gegenüber dieser göttlichen Setzung bewahren will und kann, ist bedingt durch die Möglichkeit, sie zu „deuten". Wahr muß sie jedenfalls sein, aber was ist das Wahre, das sie aussagt; was meint sie; wie ist sie zu verstehen? Es galt also, dieses Konglomerat von jüdischer Sage, Geschichte, Prophetie und Dichtung, von naiven Berichten eines heiligen Lebens und von hellenistischer Spekulation, was alles mit dem Anspruch heiliger Schriften auftrat, irgendwie so auf einen Nenner zu bringen, daß alle Teile von derselben Wahrheit sprachen, und zwar — das wird entscheidend — von einer Wahrheit, die für die Menschen der spät-antiken, hellenistischen Kultur möglich, faßbar, verständlich war. Und andererseits: will die Urkunde des Christentums die geistige Totalität erfassen, dann muß in ihr alles das findbar, auf sie alles das zurückführbar sein, was sich aus dem Besitz dieser Kultur-Situation nicht verdrängen ließ. Was im hellenistischen Geiste Wahrheit, Sinn und Bedeutung hatte, das mußte das Christentum in seiner Wahrheit „aufheben", aber auch nach seinen Einzelheiten in seiner Schrift nachweisen können, um dieser ganzen Kultur seinen Geist zu substituieren.

Nun aber: das Alte Testament, die Geschichte des Volkes Israel, seiner Helden, Könige und Propheten, seiner Erwählung, seiner Kriege und seines Unglücks — für die Juden ein Mythos ihres Geschickes, nach dessen „Bedeutung" und „Wahrheit" man im Grunde nicht fragen kann, weil es ein Gotteswerk ist, auf dessen Erfüllung die Hoffnung wartet, nicht aber ein Problem mit einer Lösung in logischer Sphäre (selbst in einer noch so transzendenten logischen Sphäre der Ideen oder der Hypostasen) — für jeden Menschen der späten griechischen Kultur (dazu gehören freilich viele Juden der Zeit) konnte dieses ganze irdische Geschehen nur dann innere Bedeutung, Sinn und Wert haben, wenn es das Bild von Ideen war, wenn

sich der Sinn hinter den Tatsachen, die Wahrheit hinter der Geschichte finden ließ, wenn die Ereignisse etwas anderes bedeuteten als sie waren. Und umgekehrt: das logische und psychologische, physische und metaphysische Wissen dieser Kultur mußte, wenn es nicht seine autonome Provinz behalten sollte außerhalb der christlichen Wahrheit, aufweisbar sein im göttlichen Kodex des Christentums selbst. Von beiden Seiten her verlangt also jene geistige Konstellation von Christentum und Hellenismus ein Hineindeuten und Herausdeuten, verlangt eine Technik des Beziehens und Transponierens; was daraus entstand, sind die exegetischen Methoden der Alexandriner und ihrer Gefolgschaft.

Allerdings war diese Arbeit längst vorbereitet, ja in kleinerem Maße längst getätigt. Den Prozeß der Umdeutung eines mythischen Geschehens hat das späte Griechentum nicht zuerst an den jüdisch-christlichen Monumenten vorgenommen. Demselben Geschick ist der autochthone griechische Mythos verfallen. Die Götterwelt der homerischen Epen, die nicht in zeitloser Unwandelbarkeit und Wahrheit thront, sondern Geschichte hat mit Tat und Schuld, Kampf und Schwäche, die ist für das „aufgeklärte" Griechentum bestenfalls gleichgültig, öfters ärgerlich und lächerlich. Platon — derselbe Platon, der die Welt seiner Ideen mythisch gestaltete! — hat dem Homer, „der so unvernünftig über die Götter irrt", in seinem Idealstaat das Wort verboten: „alle Götterkämpfe, die Homer gedichtet hat, werden ausgeschlossen aus unserem Staat, mag ein geheimer Sinn darunter stecken oder nicht(!)", Staat II 17/18. So radikal hat sich das griechische Nationalgut nicht beiseite schieben lassen. Es lebte weiter, und so haben es auch die Philosophen scheinbar anerkannt und „gerechtfertigt", d. h. eben dem „verborgenen Sinn" nachgespürt, ins Innere der „homerischen Geheimlehre" geblickt und darin seine „mystische Weisheit geschaut". Der Götter-Mythos wird aufgelöst in eine allegorische Darstellung dessen „was uns begegnet", der „menschlichen Seelenzustände"; und besondere Anweisungen kosmologischer, physikalischer, psychologischer, ethischer Interpretation helfen im einzelnen, „die Wahrheit" in Homer zu finden.[1] Es ist falsch, dabei von Rationalismus und Aufklärung in unserem Sinn zu reden. Diese stoischen Philosophen mögen so wenig wie Philon oder Origenes außerhalb der Atmosphäre hellenistischer Mystik denken. Aber das ist eine Mystik des Logos, eine Mystik der Be-

[1] Diese Auflösung des Mythos durch die Kritik des Logos beginnt schon mit Xenophanes, s. Diels Vorsocratiker [3] I (1912) S. 59f. Sophisten und Stoiker treiben sie zu Ende. Vgl. Überweg I Index s. v. Allegorese; Zeller, Philos. d. Griechen [4] III, 1 330ff. [4] III, 2 208ff.; Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T. S. 9ff.; Vollmer, Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften, S. 7ff.; K. Meiser, Zu Heraklits homerischen Allegorien, S. B. d. Akad. München (1911) S. 4ff.

ziehungen von Welt und Ideen; darin sind die Mythen so sinnlos wie in dem rationalen Denken eines Aristoteles. Was wahr ist, ist immer die Frage; das Schicksal von Menschen und Göttern gibt darauf nicht Antwort. Wahrheit hat kein Schicksal. —

Ob sich die allegorischen Methoden dieser griechischen Umdeuter im Einzelnen bei den frühchristlichen Exegeten geltend machten, oder ob nur unter dem Zwang der gleichen Situation sich dem jüdischen Mythos gegenüber dieselbe Haltung ergab: jedenfalls sehen wir Philon dieselbe Aufgabe an der religiösen Tradition des Judentums durchführen[1], und ebenso müssen die christlichen Exegeten, voran die Alexandriner, die Dokumente des jungen Christentums und das daran gefesselte Alte Testament zu hellenistischer Weisheit ummünzen.[2] Gott kann nichts getan haben, was der philosophischen Gottidee nicht entspricht, und wenn die Mythen solches erzählen, meinen sie eben etwas anderes. Und die hl. Schriften müssen zugleich alles das meinen, was die Weisheitslehren und die Wissenschaften der Spät-Antike ins Christentum retten wollten. Je mehr man dazu noch den Inspirationsbegriff überspitzte, so daß der geringste Teil der göttlichen Äußerung noch eine ihres „Autors" würdige Bedeutung tragen mußte, um so zwangsläufiger mußte die christliche Exegese für den griechischen Kulturkreis die Mittel der Allegorese aufgreifen. Das geistreiche Talent des Origenes ist offenbar für diese Auswertung der biblischen Vorgänge, Personen, Verhältnisse und Aussprüche in höchstem Maße geschaffen gewesen. Mag er es mit mehr Phantasie als theoretischer Exaktheit getan haben, mag sein Spiel von Allegorien und Analogien, durch keine feste Methode gebunden und so im Grunde zu jedem Zweck brauchbar, nicht die volle Billigung der späteren Kirchenlehrer gefunden haben: jedenfalls hat er die Forderung der Zeit erfüllt. Den Mißbrauch des Prinzipes konnte ihm die Patristik vorwerfen; auf das Prinzip selbst konnte sie am allerwenigsten verzichten. Ihre eigentliche Leistung: die Ausprägung des Dogmas, ließ sich ja auf dem biblischen Fundament nur vollziehen, wenn eine hermeneutische Technik den Schriftgehalt vielfacher Deutung gefügig machte. Wir sahen, wie sich dabei die Methode der Alexandriner differenzierte. Im Wesen bleibt sie dasselbe: Was die Bibel als Zustand, als Ereignis, als Verhältnis zwischen Menschen,

[1] Über die philonische Exegese und ihren Zusammenhang mit der griechischen Bildung handelt eingehend C. Siegfried, a. a. O.; dort auch (bes. S. 255ff., 330ff.) das Nachwirken der exegetischen Theorie und der allegorischen Motive Philons bei christl. Schriftstellern bis ins 4. Jh.

[2] Für das A. T. ist die Aufgabe natürlich am dringendsten gewesen. Das N. T. hat selbst genug von hellenistischem Geist in sich (Paulus, Johannes), um die Transposition des Messias-Schicksals zur Logos-Lehre zu erleichtern. Aber die exegetische Aufgabe war nicht, das A. T. dem N. T. zu assimilieren, sondern beide Testamente zu logifizieren. Origenes wendet seine Allegorese auf beide an.

als Handeln, Reden usw. berichtet, wird aus seiner historischen, einmaligen Gestalt abstrahiert und auf irgend eine Schicht anderer geistiger Wesenszusammenhänge übertragen mit dem Anspruch, dort eben so wahr und gültig zu sein. Jede tatsächliche Beziehung in der Bibel ist — sofern man nur für die Glieder dieser Beziehung die entsprechenden seelischen, dogmatischen oder eschatologischen Größen einsetzt — eine Wahrheit der Morallehre, des Dogmas, der Eschatologie. Diese Beziehungen im einzelnen zu finden ist Aufgabe der Exegese nach dem mehrfachen Schriftsinn: secundum tropologiam, allegoriam, anagogen.

Seit der Patristik ist diese Art der Schriftdeutung durch eine reiche Tradition getragen, immer blieb auch der Spielraum für neue Auslegungen; aber völlig unbestritten ist jahrhundertelang die Grundform dieses Umdenkens herrschend geblieben. Wie sehr diese Entwicklung scheinbar ganz inner-theologischer Methoden nicht nur die biblische Exegese der ganzen Folgezeit bestimmt hat, sondern eben dadurch die Denkform des abendländischen Mittelalters überhaupt, das tritt allmählich ins Bewußtsein der geistesgeschichtlichen Forschung.[1] Es ist nicht möglich, mittelalterliches Denken und Empfinden zu verstehen, ohne darüber im Klaren zu sein, in welchem Fluidum sich für die Menschen jener Zeit Wahrheitsbeziehung und Beweiskraft zwischen verschiedenen Erscheinungen herstellt.[2] Von unserer Einstellung aus, in logischen Schlußformen und in der Verknüpfung von Ursache und Folge zu denken, muß man sich das Verständnis dieser mittelalterlichen Denkstruktur erst erarbeiten, und der Weg über die frühchristliche Exegese ist dabei unvermeidbar. Welchen Gewinn diese Mühe für die Erkenntnis aller Formen des geistigen Lebens im Mittelalter[3] bringt, wird sich uns bald zeigen, wenn wir erst den zweiten Faktor noch betrachtet haben, der aus der christlichen Frühzeit her für das mittelalterliche Denken bedeutsam geworden ist, und der uns endlich direkt an Joachims Gedankenwelt heranführen wird: die Methode der Typologie.

Diese Typologie, bei patristischen und mittelalterlichen Schriftstellern

---

[1] Zumal sich im ersten christlichen Jahrtausend Theologie, Lebenslehre und Weltauffassung vor allem in der Form der Schrift-Exegese niederschlägt. Vgl. A. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung (1925) S. 20, 55.

[2] Diese Denkform liegt wohl nicht allzu fern von dem, was Ernst Cassirers neueste Arbeiten als „strukturale Denkform" aus der Haltung des mythisch-primitiven Menschen analysiert haben; nur daß hier tatsächlich keine Grundform, sondern das Ergebnis einer historischen Situation und einer historischen Entwicklung feststellbar ist.

[3] Auch das aristotelische „System der Formen" hat sich seit der Aristoteles-Renaissance der Hochscholastik dem „System der Entsprechungen" zunächst amalgamiert, nicht es verdrängt (so daß neben Thomas noch Bonaventura stehen kann).

in schwer lösbarer Mischung mit allegorischen Deutungen verwendet, ist gleichwohl ihrer Intention nach deutlich von ihr geschieden und bei ihrer ersten theoretischen Ausgestaltung durch die antiochener Exegetenschule geradezu als Widerspruch gegen die Allegorese der Alexandriner formuliert worden. Die zwei Schriftsteller aus Cassiodors Liste, die bisher noch unbeachtet blieben, Hadrian und Junilius, geben uns aber ohne wesentliche Zwischenglieder unmittelbar antiochenische Tradition, so daß diese Theorien einen viel direkteren Weg aus dem frühchristlichen Osten zum mittelalterlichen Westen gingen als die Methodik der Origenisten. Dabei ist uns Hadrians „Einführung in die göttlichen Schriften" ziemlich nebensächlich.[1] Griechisch geschrieben, anscheinend nicht übersetzt, also ohne großes Wirkungsfeld, ist sie auch dem Inhalt nach nicht sehr maßgeblich. Sie vertritt den textkritisch-sprachlichen Standpunkt der Antiochener, die Reduktion des biblischen Sprachgebrauches auf seine ursprüngliche Meinung mit spöttischer Abweisung der Allegoristen. Nur am Schluß ist kurz von der „Theoria" die Rede, die sich auf dem Grunde des Wortverständnisses erheben dürfe, ohne aber ihren Prinzipien weiter nachzufragen.

Diese philosophische Seite der antiochener Hermeneutik zeigt dagegen in sicherer, scharfsinniger Formulierung die Schrift des Junilius.[2] In knappester Form ist da die Gedankenarbeit der Antiochener, zumal ihres prägnantesten Vertreters Theodor von Mopsuestia, zusammengefaßt und durch die lateinische Fassung der abendländischen Theologie vermittelt. Sie hat gewiß die Methode der Typik nicht erst aus dieser Schrift des 6. Jh. zu lernen brauchen. Denn ganz abgesehen von der Verwendung des Typusbegriffes in den apostolischen Briefen nutzt das christliche Schrifttum von Anfang an die typologischen Beziehungen zwischen A. T. und N. T. aus, und einige dieser Typen ziehen sich in ununterbrochener Tradition vom Barnabas-Brief des 2. Jh. bis ins späte Mittelalter. Aber wir suchen hier nicht die Genese solcher Motive, sondern möglichst eindeutige Symptome der Denkweise, die dem Mittelalter aus den patristischen Lehren überkommen ist; und dafür ist die theoretische, prinzipielle und schulmäßig verwendete Zusammenfassung der hermeneutischen Ein-

[1] εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, hrsg. und übers. von Fr. Gössling (Berlin 1887). Vermutlich ein griechisch redender Syrer vor 450, zur antiochener Schule gehörig. Die früheste Übersetzung anscheinend im 16. Jh. von A. Lollin, s. Biogr. Univ. XXV 41 u. I 200; A. Merx, a. a. O. 64ff.

[2] Instituta regularia divinae legis, ed. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten (1880) S. 465ff. (auch MPL 68, 15—42). Nach Kihns Nachweis ist diese lateinische Schrift, 551 von einem Staatsbeamten in Konstantinopel geschrieben, im wesentlichen Übersetzung eines griechischen Lehrbuches, das aus den Schriften Theodors (gest. 428) für den Schulgebrauch in Nisibis zusammengestellt war.

stellung dienlicher als ihre vielfältige praktische Anwendung, die sich mit anderen Motiven oft kreuzt.

Wenn man sagt, die „gesunden, nüchternen Erklärungen der Antiochener" seien in der Theologie des Westens völlig übertönt worden durch die origenistische Allegorese[1], so ist das nur richtig hinsichtlich der philologisch-historischen Haltung der Antiochener, ihrer nüchternen Treue gegen das Bibelwort und ihrer Bemühung um Verständnis des wirklich Gemeinten ohne Hilfe allegorisierender Phantasie, sondern gerade als Schutzwehr gegen das haltlose Alles-Deuten der Origenisten. Aber auch sie haben sich nicht auf Philologenarbeit beschränkt. Auch sie stellten sich die Aufgabe, auf Grund zuverlässiger sprachlicher und historischer Sachkenntnis zu einer „Theoria" zu gelangen, „mehr zu wissen, als die Schreiber der Bibel wußten" und in ihrer historischen Position wissen konnten. Auch sie fragten nach Bedeutung, Sinn, Geist dessen, was als Historie und aus historischen Zusammenhängen in die Bibel eingegangen war; nur die Forderung, solche Fragen exakt, aus philologischer Kenntnis des Gegenstands und mit gründlicher Systematik des Gedankens zu beantworten, macht sie zu Gegnern der allegorisierenden Willkür — nicht der Verzicht auf Spekulation überhaupt.[2] Eben diese systematisch-spekulativen Momente sind bei Junilius formuliert, damit aber auch zur Schullehre des Mönchtums geworden und für uns der konzentrierteste Niederschlag dieser Anschauung.

Was uns daran interessiert, weil es für Joachims Lehre unmittelbar wichtig wird, ist nicht die systematische Einteilung der biblischen Schriften und nicht die Dogmatik, die sich darauf gründet, sondern das interpretatorische Verfahren, daß die Brücke zwischen beidem schlagen soll. Es ist für die verschiedenen Kategorien biblischer Bücher verschieden. Was seinem Wesen nach *locutio figurata, aliud sonans, aliud sentiens* ist, also die Sprichwort-Weisheit der Bibel, verlangt überhaupt kein Real-Verständnis als sachliche, geschichtliche oder prophetische Aussage[3], sondern nur Erkenntnis der Wahrheit, des Sinns, den sie selbst in bildlicher Sprache meinen. Also nicht der „Untersinn", sondern der einzige intendierte Sinn wird darin gesucht, nicht allegorische Deutung, sondern Deutung der Allegorie. Dagegen muß in allen anderen Teilen der Bibel die wörtliche Bedeutung als wahre Meinung des Autors bestehen bleiben, weil nur dadurch die Interpretations-Willkür unterbunden wird.[4] Das ist nahezu

---

[1] Z. B. Schanz, Tübinger theol. Quartalschrift. LXIII (1880) S. 493.

[2] s. H. Kihn, Über Theoria und Allegoria nach den verlorenen Schriften der Antiochener, Tüb. theol. Quartalschr. LXIII 531ff.

[3] II 5: ei neque historia neque prophetia miscentur; S. 476.

[4] I 5: Species proverbialis ... sola est quae ita intellegitur, ut quodammodo verborum superficies auferatur... Quia si voluerimus praeter proverbialem

selbstverständlich bei den Schriften, die Junilius *simplex doctrina* nennt (hauptsächlich die apostolischen Briefe), da sie ohne metaphorische Sprachform explizite Lehre des Glaubens und Lebens geben, ohne erst einer Transposition zu bedürfen. Sie haben also nur ihren wörtlichen Sinn, denn der liegt schon auf der erforderlichen Denkebene. Anders ist es bei den zwei übrigen Schriftgruppen(dem Hauptteil der Bibel!): *historia* und *prophetia*. Beide machen ihrer wörtlichen Bedeutung nach Aussagen über Ereignisse, über Zeitliches, Historisches, das geschehen ist oder geschehen wird. Und da entsteht wieder das Problem aller christlichen Exegese und Hermeneutik: das Geschichtliche umzudeuten zur Erkenntnis und zum Beweis der christlichen Wahrheit, es gleichsam aus der dreidimensionalen Welt der Gestalten und Vorgänge auf die zweidimensionale von Wahrheit und Lehre zu projizieren. Die Allegoristen machten sich die Sache leicht, entwurzelten jede einzelne Erscheinung aus der geschichtlichen Welt und machten sie zur Allegorie, zur irdischen Verkörperung zeitloser Begriffe und Wahrheiten. Die geschichtliche Ordnung der Ereignisse verliert dabei jede Bedeutung; das Lehrsystem, über zeitliche Darstellung souverän, nimmt sich wo es braucht historische Beispiele aus dem historischen Zusammenhang heraus.

Es ist das Eigene der Antiochener, daß sie auf diese Degradierung der biblischen Geschichte zur Beispielsammlung ohne eigenes Ordnungsprinzip verzichten. Der Verlauf der jüdischen Geschichte, wie ihn das A. T. erzählt, wird als religiös bedeutsam anerkannt, selbst die prophetischen Weissagungen werden nicht auf eine transzendente Heilswahrheit bezogen, sondern aus der jüdischen Geschichte selbst verstanden, als Aussagen über deren Zukunft. Wenigstens: ein jüdischer Prophet, ein Jeremias, ein Jesaias wußte nicht, daß er noch etwas anderes meinte, als ein Ereignis jüdischer Geschichte; und die großen Gestalten des A. T., ein Noah, ein Abraham wußten nicht, daß sie noch etwas anderes bedeuteten als ein Glied im Leben des jüdischen Volkes; und wer ihre Geschichte aufschrieb, wußte das auch nicht. Gott freilich wußte und wollte es, und wir Christen wissen es nun auch, weil inzwischen das Andere erfüllt ist, was die Propheten noch meinten, was die jüdische Geschichte noch bedeutete. Dieses Andere aber sind wieder Tatsachen — Tatsachen freilich, in denen zugleich die Wahrheit offenbar geworden ist: Christus und seine Kirche.

So stellt sich für die Antiochener Exegeten eine unmittelbare Beziehung der historischen und prophetischen Bücher auf ewige Wahrheiten überhaupt nicht her; sie lassen sich nicht zu Lehren ausmünzen. Dagegen eine doppelte Beziehung auf die Ereignisse des N. T. und auf die Kirche Christi: die Worte der Propheten deuten zugleich auf die Zukunft Israels und auf

speciem ubique allegoriam sic recipere, ut narrationis veritas infirmetur, locum damus inimicis prout voluerint divinos libros interpretari.

Christus und sein Reich (d. h. die Berufung der Heiden), in dem sie sich in höherem Sinne „erfüllt haben".[1] Und die Gestalten der alttestamentlichen Geschichte sind zugleich „Typen" der Ereignisse im neuen Bund.

Beides, die „Erfüllung" und die Typen, ist der christlichen Exegese schon durch den Sprachgebrauch des N. T. nahegelegt. Für die Formel: „Auf daß erfüllet werde, was von dem Propheten gesagt ist ..." braucht es keine Nachweise. Und der Typosbegriff der apostolischen Briefe[2], mag er aus einer sehr anderen, radikal-unhistorischen Denkweise entsprungen sein[3], hat jedenfalls seit frühester Zeit die biblische Begründung abgegeben für eine Parallelisierung der alt- und neutestamentlichen Tatsachen. Auch Junilius (II 16) beruft sich auf Paulus. Er bestimmt den Typus als „praesentium aut praeteritarum aut futurarum rerum ignotarum per opera, secundum id quod opera sunt, manifestatio"; während die Prophetie in Worten das Künftige voraussagt, gleichsam *typus in verbis*, gibt der Typus eine *prophetia in rebus, in quantum res esse noscuntur*, d. h. eine Kenntnis unbekannter (vor allem: späterer) Tatsachen durch bekannte (frühere) Ereignisse, *opera, res*. Selbstredend nicht auf Grund einer Entwicklungslehre, die aus gegebenen historischen Tatsachen auf das Werden der Zukunft schließen läßt; sondern auf Grund eines göttlichen Geschichtsplanes, der auf verschiedenen Stufen Ereignisse gleicher Struktur sich entsprechen läßt. Darin gleicht diese Typologie durchaus der sozusagen proportionellen Denkform der allegorischen Hermeneutik: sie stiftet Gleichungen zwischen Tatsachengruppen von gleichem Verhältnis, gleicher Struktur. Nur daß hier keine Beziehungen zwischen Seinsgebieten gesucht werden, die für unser Verständnis völlig inkommensurabel sind. Die Personen und Ereignisse der Geschichte müssen hier nicht moralische, dogmatische, transzendente Wahrheiten beweisen; sie deuten nur wieder auf zeitlich-irdische Realität hin, und erst diese typische Übereinstimmung läßt auf die „Wahrheit" der göttlichen Weltführung schließen.

Gewiß sind das exaktere hermeneutische Grundsätze als die grenzenlose Beziehungsmöglichkeit der Allegorese. Nur bleibt auch dieses Schema reichlich unbestimmt: was nun als Typus gelten soll, in welchen Fällen zwei geschichtliche Größen typisch aufeinander bezogen werden dürfen, das erfahren wir aus dem Kompendium des Junilius nicht[4], und es wird

[1] Junilius II 22 deutet 26 Stellen aus Propheten und Psalmen auf Christus; II 23 ebenso 17 Psalmen-Stellen auf Zustände der Kirche.

[2] Lateinisch: forma oder figura. s. Rö. 5, 14; 1. Cor. 10, 6. 11. 1. Petrus 3, 20; vgl. Hebräerbrief, c. 5—10 Gal. 4, 24. S. a. Orelli, die alttestam. Weissagungen von der Vollendung des Gottesreiches (1882) S. 44ff.; Lutz-Pedrizet, Speculum humanae salvationis (1907) I 267f.

[3] Vgl. H. Leisegang, Paulus als Denker (1923) S. 12.

[4] Die 4 modi von Typen, die II 17 mit Beispielen belegt werden, sind formales Detail, keine methodische Anweisung. Es handelt sich darum, ob die res signi-

für uns hier wichtiger, was er nicht sagt. Er selbst nennt nach der *differentia temporum* drei Arten von Typen: *ante legem, sub lege und sub gratia.*[1] Außerdem bestimmt er (nicht ganz zum vorigen passend): „veteris testamenti figurae ad novum intentione respiciunt, novum autem futurae vitae beatitudinem repromittit" (II 17)[2]. Das verrät wohl die Absicht, das A. T. und seine Geschichten auf das N. T., auf Christus und die Kirche streng zu beziehen; aber die methodische Selbstbesinnung führte nicht weit genug, um die eindeutige Zuordnung zwischen beiden zu finden. Vor allem weil die zeitliche Folge innerhalb der Testamente bei der Parallelisierung nicht gewahrt bleibt, im Prinzip der Zuordnung nicht enthalten ist. Vielmehr lassen sich regellos (wie es von jeher Brauch war) aus allen Zeiten der jüdischen, ja selbst der christlichen Geschichte (sub gratia!) Typen für Christus für sein Leben, für die Kirche und ihre Geschicke sammeln (während doch die Berichte des A. T. den antiochenischen Exegeten als Geschichtsablauf Geltung und Bedeutung hatte).

Das aber ist begründet in der allgemeinen christlichen Geschichtsvorstellung. Wenn einer jahrhundertelangen Geschichte des auserwählten Volkes eine „Erfüllung" folgt, die wohl in der Lebensgeschichte des Menschen Jesus ihre irdische Erscheinung hat, aber nur als Inkarnation des Kyrios Christos, des Logos — ihrem Sinn nach also zeitlos, geschichtslos, nur durch die zweite Parusie, das Weltende und die Auferstehung zeitlich differenziert — so läßt sich eine Zuordnung der Testamente mit Einhaltung der historischen Folge nicht wohl denken. Alles was je vorher geschah, ist in der einen Gestalt des Erlösers erfüllt, wird auf ihn typisch bezogen. Und was einen Typus der Kirche, des „Leibs Christi" bedeutet, das meint damit nicht die Kirche als irdische, geschichtliche Größe, sondern nahezu als logisches Gefüge: als Heilsordnung, nicht als Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte ist im Grunde mit Christus zu Ende, und alle Typen des A. T. beziehen sich auf die fertigen Tatsachen. Was darüber hinausweist, trifft die beatitudo futurae vitae. Zwischen Christus und dem Jenseits liegen keine Ereignisse, keine Geschichte.

Es wird sich später noch zeigen, wie wesentlich diese Voraussetzungen der antiochenischen Hermeneutik der christlichen Weltanschauung überhaupt sind. Hier kümmert uns nur der Ertrag an Denk- und Begriffsmitteln der Exegese. Wir können feststellen: durch Junilius ist die Typo-

ficata oder die res significans auf der Plus- oder Minusseite des Heilswertes steht.

[1] Die Beispiele zeigen, daß immer Typen auf Christus gemeint sind; Beispiele für 1: Abel-Christus, Arche Noah-Kirche; für 2: Moses-Jesus; für 3: baptizatorum indumenta (oder vestes sacerdotum)-participatio dominici corporis.

[2] Vgl. I 10: veteris testamenti intentio est novum figuris praenuntiationibusque monstrare, novi autem ad aeternae beatitudinis gloriam humanas mentes accendere.

logie der Antiochener in der Schriftenreihe Cassiodors vertreten; d. h. eine Methode, die Tatsachen verschiedener Geschichtsstufen aufeinander bezieht, ohne noch den Stellenwert in der historischen Reihe in die Beziehung aufzunehmen; so daß in allen Phasen der alttestamentlichen Geschichte Typen auf Christus auftreten, während es keine Typen auf die geschichtlichen Fakten des Christentums gibt, weil es die Vorstellung einer Geschichte des Christentums nicht gibt.

Diese Typologie ließe sich in praktischer Anwendung seit dem Hebräer- und dem Barnabas-Brief über die Kirchenväter durch alle Phasen der kirchlichen Literatur reichlich belegen. Natürlich sind auch bequeme Zusammenstellungen entstanden, in denen also auch wir bequem die typologische Beziehung aller möglicher biblischer Figuren auf Christus, auf die Kirche und die Synagoge und — ohne Typologie und Allegorie klar zu scheiden — auf irgendwelche moralisch-religiös-eschatologische Faktoren beisammen finden. In erster Linie nenne ich die *Allegoriae quaedam sacrae scripturae* des Isidor (MPL 83, 99ff.); ferner den *Tractatus mysteriorum* des Hilarius[1], der die alttestamentlichen Hauptfiguren als Praefigurationen und Prophetien auf Christus „typice" erklären will; und die *Praedictiones und promissiones figurate* (im Unterschied von den nur gesagten) in dem anonymen *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei.*[2] Statt weiterer literarischer Belege verweise ich auf den Exkurs über die Typologie in der Kunst (S. 199ff.), weil sich die Bedeutung der Methode besonders eindringlich in ihrem künstlerischen Niederschlag zeigt. Hier sei noch einmal kurz die Summe hermeneutischer Lehren überblickt, die wir in den von Cassiodor empfohlenen Elementarbüchern der Klosterbildung fanden. Für die Aufgabe, die biblischen Schriften für die christliche Wahrheit nutzbar zu machen, d. h. hinter ihrer literalen Bedeutung den geistigen Sinn, die Theoria zu suchen, ergaben sich zwei Lösungen: entweder wird alles Faktische unmittelbar als allegorische Einkleidung von Glaubens- und Lebenswahrheiten aufgefaßt und mit dem Schlüssel des vierfachen Schriftsinnes

[1] Neue Ausgabe CSEL 64, 3—38. Nur Bruchstücke erhalten. Dazu vgl. H. Lindemann, Des hl. H. v. Poitiers liber myst. (1905), der gegen Ebert I 142 die Echtheit nachweist und die Typik analysiert; ferner Feder, Sitz.-Ber. Wien 169, 5 (1912) S. 16—41.

[2] MPL 51, 733ff.; dem Prosper von Aquit. zugeschrieben, anscheinend 5. Jh. — Auf einige besonders deutliche Typologien will ich hinweisen. Augustins vermittelnde Haltung zwischen der Auffassung biblischer Berichte als bloßer gesta oder als bloßer figurae s. CD XV, 27, XVII, 7; contra Faustum XXII, 24, CSEL XXV, 1 S. 618f. „omnia illa figurae nostrae fuerunt". Sermo 37, MPL 39, 1818f. — Leo d. Gr. hat die „concordia veteris ac novi testamenti de Christo" oft betont; s. Sermo 51,4 MPL 54, 311D „astipulantur enim sibi invicem utriusque foederis paginae". . . . Vgl. ib. 319A, 260B, 210B, 203f., 242f., 354A, 365B. Ferner Gregor d. Gr., Moralia MPL 75, 513C.; s. a. Thomas S. Th. I, 2, qu. 105, a. 2.

enträtselt; oder man nimmt die Personen und Vorgänge des A. T. nur als vorläufig, erstmalig, ihren Sinn nicht voll erfüllend, und die Tatsachen des neuen Bundes als die Erfüllung jener, als erneute Verwirklichung ihres Sinns auf der Basis der christlich erlösten Welt, als Antitypen zu jenen Typen, ohne aber in diese Wiederholung die zeitliche Ereignisfolge aufzunehmen. Vielmehr hat der neue Bund nur ein geschichtlich relevantes Faktum, Christus und seinen Leib, die Kirche (wie sie ideel ist, nicht wie sie geschichtlich wird), und das ist somit Beziehungspunkt, Antitypus für alle Figuren und Beziehungen der jüdischen Geschichte.

Diese Konvergenz aller Typen auf Christus ist das vorherrschende Verfahren der gesamten katholischen Theologie geblieben. Gelegentlich hat man wohl auch typologische Beziehungen zwischen A. T. und Ereignissen der eigenen Zeit gefunden; aber das ist mehr literarisches Spiel, Erfindung ad hoc, ohne in einer prinzipiellen Anschauung verfestigt zu sein. Das Ganze des A. T. zum Ganzen der Geschichte des Christentums in typologische Beziehung zu setzen, lag nahezu außerhalb der Möglichkeit christlichen Denkens.

Gehen wir mit den Vorkenntnissen, die wir auf diesem scheinbaren Umweg über 1000 Jahre gewonnen haben, nun endlich an die Gedanken des Abtes Joachim heran, dann brauchen wir nicht mehr mit einiger Verwunderung seine Resultate fertig hinzunehmen, sondern können mit Verständnis seinem Denken gleichsam zusehen. Die Kenntnis der hermeneutischen Methoden erspart uns das Fehlurteil über seine angeblich sinnlos-willkürlichen Denkoperationen[1], läßt uns begreifen, was ihm selbstverständlich sein konnte, und vor allem: sie macht uns erst die bedeutende Leistung verständlich, die er von diesen ihm und seiner Zeit selbstverständlichen Voraussetzungen aus zustande brachte. Denn um das vorweg zu nehmen: seine Denkart ist die vollständigste Ausgestaltung der typologischen Methode, die im Mittelalter erreicht wurde; aber nur deshalb hat er ihre Konsequenzen soweit führen können, weil er die Schranke durchbrach, die alle christlichen Exegeten und Theologen an einer historischen Anschauung der nachchristlichen Zeit, folglich an einer typologischen Beziehung der alttestamentlichen Vorgänge auf neutestamentliche unter chronologischen Blickpunkten hinderte: die Anerkennung einer zeit- und geschichtslosen, unvergänglichen und unwandelbaren, gleichwohl in der katholischen Kirche realisierten christlichen Wahrheit.

Über diese entscheidende Konzeption, die die christliche Lehre und die christliche Kirche zu einer historischen Erscheinung macht, gab sich freilich Joachim selbst weniger klar Rechenschaft, als über die methodische Vor-

---

[1] Gute allgemeine Bemerkungen über die eschatologische Denk-Struktur des 13. Jh. gibt B. Hirsch, MIÖG XXXVIII 592.

aussetzung, die ihm mit den katholischen Lehrern gemeinsam war (wie er sich stets mehr seiner traditionellen als seiner revolutionären Momente bewußt ist). Denn während seine „geistesgeschichtliche" These aus manchen widersprechenden Formulierungen sorgsam analysiert werden will, hat er seine Methode vielfach, mehrmals ausführlich und stets übereinstimmend ausdrücklich besprochen. Dabei sind zwar nicht die Schulformeln des drei- oder vierfachen Schriftsinnes usw. einfach rekapituliert, aber alle Elemente dieser Theorien sind in seiner Lehre von einem zwölffachen Schriftsinn enthalten[1]. Denn diese 12 Arten des Verständnisses zerfallen zunächst in 2 Gruppen: den *intellectus allegoricus* und den *intellectus typicus (intelligentia typica*, C. V 1). Damit haben wir unverkennbar die beiden hermeneutischen Einstellungen, die wir nach Alexandrien und Antiochien zurückverfolgen konnten. Für alle diese 12 Arten des Verstehens braucht Joachim den Begriff der *intelligentie spiritales* (Ps. 262[d]; C. V 75; 103[d]) oder auch der *mystica interpretatio* (C. V 2); und die *intelligentia historica*, die auch er kennt, ist dem nicht entgegengesetzt, sondern darin eingeschlossen, eine der 12 Arten des geistigen Verständnisses, einer der 5 *intellectus allegorici*. Demnach nimmt Joachim überhaupt keinen anderen *intellectus* der hl. Schrift in seiner Betrachtung auf, als den geistigen. Das hat er selbst begründet, indem er die *intelligentia historica* im Gegensatz zur traditionellen Exegese nicht mit dem Wortsinn, mit der *historia que vocatur littera* (C. V 1) identifiziert; denn es scheint ihm zwecklos *(incassum)*, den Buchstaben um des Buchstabens willen, die Ereignisse früherer Zeiten, zumal der jüdischen Geschichte um ihretwillen nur zu kennen, wie sie jedes Kind kennt, wenn sich daraus nichts erkennen ließe[2]. Dieses Schriftverstehen also, die Suche nach ihrem *spiritalis intellectus* ist die einzige von ihm anerkannte Aufgabe. Wenn auch der *intellectus historicus* schon solche mehr als literale Erkenntnis geben soll[3], so heißt das selbstredend nicht, daß damit das historische Verstehen (gar in unserem Sinn) zum Rang einer vollwertigen geistigen Beschäftigung erhoben wäre. Im Gegenteil: es sieht zunächst so aus, als würden damit die biblischen Bücher ihrer historischen Bedeutung, ihres Wertes als geschichtlicher Dokumente völlig entkleidet; denn was er als *intellectus historicus* bezeichnet[4], das

---

[1] Darüber besonders C. V 1; Exp. 26[bc]; Ps. 271; s. Hahn 131ff., 335ff.

[2] Nisi in eis spiritalia quedem esse presignata credamus; C. I 9, 5[c]. Littera hystorica utriusque testamenti ad aliquid significandum potius quam ut ipsa littera sciretur simpliciter propter res gestas edita est a spiritu sancto, hoc est, ut in eis presentaretur nobis spiritalis intellectus C. V 74, 103[a].

[3] Obgleich er „vicinus est littere" C. V 75, 103[d]; „parum dissimilis est a littera" C. V 1, 60[d].

[4] Similitudo rei visibilis ad invisibilem, Ps. 271; ad exemplum historie institutum aliquid esse doceat, Ps. 262[b]; vgl. die Beispiele C. V 1, 60[d]: cum dicimus

läuft auf moralische Ermahnungen durch historische Beispiele hinaus, auf eine Nutzung historischer Kenntnisse für das praktisch-pädagogische Wirken und Urteilen; hat also mit geschichtlicher Anschauung gewiß nichts zu tun. Es zählt mit vollem Recht zur Gruppe der *intellectus allegorici*, und zwar stellt es mit dem *intellectus moralis*[1] zusammen die niedere Art allegorischen Verständnisses dar, die nicht in die Höhen der Erkenntnis führen, aber praktische Belehrung geben kann.[2]

Die Methoden seiner Geschichtserkenntnis darf man also nicht bei dem Begriff *intellectus historicus* suchen, weil dieser zwar nicht bloße Literalkenntnis, sondern auch schon Beziehungen herstellt, aber wie die 4 anderen *intellectus allegorici* aus der Geschichte Lehren für etwas anderes entnimmt: *historicus* und *moralis* für die praktische Lebensführung, *tropologicus* für das Dogma[3], *contemplativus* für die Beziehungen der geistigen Welt[4], endlich *anagogicus*, die höchste Art allegorischen Verstehens *(superior ceteris, agens de ipso Deo)* für das transzendente Reich, letztlich für den Logos selbst[5]. Immerhin ist sehr zu beachten, daß Joachim alle Verständnisarten, auch die allegorischen, nicht auf die gesamte Bibel, sondern nur auf ihre Geschichtsbücher anwenden will.[6] Nur auf diese richtet sich also — wie bei den Antiochenern — sein exegetisches Interesse: schon das ein Zeichen für seine Einstellung auf die Geschichte. Auch seine Allegorien haben demnach historische Anknüpfung — Beziehung nur historischer Data zu irgendwelchen anderen Daten; wie es ihm ja schon Allegorie ist, wenn die

---

alicui seni quem volumus exhortari ut proficiatur in bonum: esto tu qualis fuit Abraham, mulieri: qualis fuit Sara; adulescentulo: qualis fuit Isaac.

[1] Biblische Gestalten als Personifikationen moralischer Eigenschaften und Handlungsweisen aufgefaßt, C. V 1.

[2] Ps. 266[a] per istas duas — scil. intell. hist. und moral. — docemur quid agere debeamus, per illas — die 10 anderen intellectus — docemur agnoscere que adeo facta sunt. Multum igitur interest inter ea que fecit Deus in sapientia sua, ... et ea que unusquisque nostrum facere aut cavere debet, ut vivat.

[3] Pertinet ad doctrinam, Exp. 26[b]; de diversis modis sermonum Dei agitur, Ps. 264[b] u. C. V 1. In der Theorie des vierfachen Schriftsinnes heißt dieses speziell allegoria, während dort tropologia = moralis ist, also Joachims 1. und 2. intellectus befassen würde.

[4] Pertinet ad dona spiritus sancti; facit contemplari invisibilia Dei, Exp. 26; omnino relicta carne transit in spiritum, C. V 1, 60[d]. Die Theorie vom vierfachen Schriftsinn hat nichts Entsprechendes; was Joachim unbestimmt genug damit meint, würde wohl teils zur Allegoria teils zur Tropologia gehören; doch s. u. S. 45 Anm. 2.

[5] Pertinet ad supernam patriam, sive ad ipsum deum, Exp.; docet nos terrena despicere et amare celestia, C. V 1, 61[ab]. Es ist die Anagoge des allgemeinen theologischen Sprachgebrauches.

[6] s. Hahn 335. Sciendum est, quod duodecim sunt intelligentie speciales externo fonte littere miro modo manantes, non quidem ex tota scriptura novi aut veteris testamenti, sed ex illa que historice scriptura est.

Trinität zu Geschichtsphasen, wenn biblische Personen zu geistesgeschichtlichen Erscheinungen in Bezug treten.[1]

Diese allegorischen Deutungsarten sind in Joachims Schriften reichlich angewandt, einerseits um sein großes Geschichtsbild auch an kleineren Verhältnissen des biblischen Stoffes zu erläutern und zu bestätigen — das Verhältnis der drei großen Weltzeiten z. B. am Verhältnis der drei Hauptapostel — andererseits um über dem Leitmotiv derselben biblischen Texte der Lebenspraxis zumal des mönchischen Daseins Beachtung und Belehrung zu schenken. Aber weder der Zielpunkt seines Forschens noch das Gerüst seiner Untersuchung liegt in diesen allegorischen Deutungen; sondern seine eigentliche Leistung, die Prägung des Gesamtverlaufs der Welt, beruht auf einer anderen Behandlung des Bibelstoffes, die nicht zur Methode der Allegorie gehört.

Das sagt schon der Titel des Hauptwerkes. Denn Concordia und Allegoria sind Gegensätze; es ist die konsequente Durchführung des Gegensatzes Typologie-Allegorese. Beides kann er zwar als *intellectus spiritalis* bezeichnen (C. II[1] 3, vgl. Ps. 262[b]); aber dieser vieldeutige Begriff darf uns zunächst nicht irre machen. Das Prinzip, auf dem seine Lehre sich aufbaut, ist das, was er *concordia* nennt. Mag sie sich zur *intelligentia spiritalis* verhalten wie immer, die *allegoria* jedenfalls ist ein anderes Prinzip, wirksam immer dort, wo aus dem Hauptgedankengang der Concordia Seitenwege in alle Gebiete der christlichen Lehre abbiegen.

Denn die Allegorie bestimmt er als „similitudo cuiuscumque rei parve ad maximam, ac si diei ad annum, ebdomade ad etatem, persone ad ordinem, vel ad urbem, ad gentem, ad populum et mille talia".[2] Aber die Differenzierung der 5 Arten der Allegorie hat uns gezeigt, daß diese Bestimmung noch zu eng ist, daß es sich nicht nur um die Beziehung pars pro toto, sondern um Transposition historisch einmaliger Größen auf allgemeine Regeln und Begriffe der moralischen, dogmatischen, theoretischen Ebene handelt.

Umso deutlicher tritt der Gegensatz zur Concordia hervor. Bei ihr sind, was Joachim selbst betont, gerade die Quantitäten der bezogenen Glieder wichtig, ihre gleiche Stelle in der geschichtlich-kulturellen Größenordnung. Bedeutsamer noch, ohne daß Joachim die Tragweite dieses Momentes ganz erkennt: es werden nur Dinge verglichen, die auf derselben Ebene der Erscheinung auftreten: als reale historische Größen, Vorgänge, Ereignisse, Personen usw., ohne von da aus für toto genere verschiedene Sinngebiete Wahrheiten und Beweise finden zu wollen. Als Concordia also bezeichnet

[1] Petrus, Johannes, Elisabeth, Maria usw. als Repräsentanten weltgeschichtlicher Perioden; s. bes. Exp. Intr. c. IX, XIX, XXIIff.; Exp. 83f.

[2] C. II[1] 3, 8[a]; Beispiele: Abraham — ordo patriarchum, Sarah — synagoga.

er (C. II[1] 2, 7 [bc]) die „similitudo eque proportionis novi ac veteris testamenti, eque dico quoad numerum non quoad dignitatem, cum videlicet persona et persona, ordo et ordo, bellum et bellum ex parilitate quadam mutuis se vultibus intuentur." Als vorläufige Beispiele dieser Beziehung nennt er Abraham und Zacharias, Sarah und Elisabeth, Isaak und Johannes den Täufer, die 12 Patriarchen und die 12 Apostel „et quodlibet simile, quod totum ubicunque occurrerit non pro sensu allegorico, sed pro concordia duorum testamentorum facere certum est, unum vero spiritalem intellectum ex utroque procedere." Zahlreiche methodologische Zwischenbemerkungen Joachims geben später Erläuterungen dieser Definition, Bestimmungen über Gegenstand und Grenzen der Concordia und über ihre praktische Findbarkeit. Aber dieser Begriff der „Concordia beider Testamente" ist nicht ganz eindeutig; manchmal meint er zwar die Methode der Parallelisierung, öfter und endgültig aber meint er ein Objektivum, den gegebenen Wahrheits- und Tatsachenbestand, der nur mit entsprechenden Erkenntnismitteln aufgefunden werden will; daß er übrigens in dieser Bedeutung zu eng ist für das was er meint: eine Übereinstimmung im Ablauf von drei Weltzeiten, das geht uns hier noch nichts an. Um also nicht diese objektive und jene methodologische Bedeutung der Concordia uns verwirren zu lassen, suchen wir nach der Denkweise lieber nicht am Leitfaden dieses Begriffs, sondern kehren zur Theorie vom 12fachen Schriftsinn, von den 12 *intelligentiae spiritales* zurück; und tatsächlich finden wir in den 7 Arten des *intellectus typicus* das Werkzeug, mit dem das Bild der Concordia gezeichnet ist. So sehr erst von diesem Bilde her die Schemata der Denkoperationen ganz verständlich werden, die er hier gibt, so sehen wir doch andererseits dem Zustandekommen dieses Bildes zu, wenn wir die Technik zunächst erkunden. Die Kentnnis der traditionellen Typologie-Technik, die sich bei Joachim in systematischer Anwendung, freilich auch in Umdeutungen wiederfindet, wird die Klärung wesentlich erleichtern und kürzen.

Joachim hat die 7 Arten der typischen Auffassung nicht theoretisch und abstrakt formuliert, sondern nur durch Beispiele erläutert — wie ihm sehr oft das Beispiel die Definition vertritt. An diese Beispiele müssen wir uns also halten. Und zwar sind es zweimal dieselben alttestamentlichen Personen, an denen er die 7 Möglichkeiten von Beziehung zeigt: Agar und Sarah, Abrahams beide Frauen, die Dienerin und die Herrin (C. V 2; 61[ab]), dazu im Ps. 265[a] auch Abraham selbst. Die Anknüpfung an diese Personen folgt einer Tradition, die so alt ist, wie das Christentum:[1] Schon Paulus Gal. 4, 22ff. hat die Magd Agar und die Freie Sarah auf die beiden Testa-

[1] Sogar älter: H. Leisegang zeigt im Archiv f. Kulturgesch. XVI (1925) S. 136ff. die Wurzeln dieser Deutung bei Philon und den Weg ihrer Vermittlung über Ambrosius an Augustin.

mente, auf den alten und neuen Bund, auf die Gesetz-gebundene Stadt Jerusalem und das freie himmlische Jerusalem, die Gottesstadt gedeutet. Das mag nicht nur bildlicher Vergleich, nicht nur Allegorie, sondern selbst im Sprachsinn der Antiochener Typik sein — für Joachim ist es jedenfalls nicht *intellectus typicus*, sondern (wie wir an Bsp. Abraham und Sarah oben sahen) Allegorie. Also hat auch in der folgenden Tabelle die Beziehung auf jene Personen keine typologische Bedeutung, sondern ist nur ein allegorischer Ausgangspunkt. Ebenso muß man vorläufig absehen von der Zuordnung der 7 *intellectus typici* zu den Personen der Trinität[1]; in Joachims Terminologie wäre auch das Allegorie, und zwar Anagoge; es hat aber im Zusammenhang der Geschichtslehre größere Bedeutung, die uns später klar wird. Also nur auf die Glieder innerhalb der Bezugsreihen darf sich die Erkenntnis der Typologie berufen. Das Schema[2] ist folgendes:

Abraham	Hagar	Sarah
I. Pontifices Judeorum	Plebs israelitica (jerusalemita)	Tribus Levi [larium]
II. Episcopi	Ecclesia laicorum (secu-	Ecclesia clericorum
III. Prelati cenobiorum	Ecclesia conversorum	Ecclesia monachorum
IV. Pontifices Judeorum et episcopi Grecor.	Synagoga Judeorum	Ecclesia Grecor. (Latinorum)[3]
V. Pontifices Judeorum et episc. Latinorum	Synagoga (ut supra)	Ecclesia Latinor. (spiritalis)[4]
VI. Prelati 2^{i}. et 3^{i}. status	Eccl. laborantium que presens est (servor.)[5]	Eccl. quiescentium in 3^{o}. statu (spiritalis)[6].
VII. Deus pater cum omnibus prelatis, qui fuerunt ab initio seculi usque in futurum.	Tota eccl. electorum a principio usque in finem, (eccl. perigrinans 1^{i}. et 2^{i}. status).	Jerusalem que est sursum (eccl. 7^{e}. etatis).[7]

[1] I = Deus Pater, II = Filius, III = Spiritus Sanctus, IV = Pater + Filius, V = Pater + Spiritus, VI = Filius + Spiritus, VII = tota Trinitas.

[2] Das Schema folgt der Aufstellung Ps. 265[a]; die Abweichungen in C. V 2, 61[ab], die mir inkorrekt scheinen, in Klammer. Species IV—VI scheidet Joachim selbst von der Anwendung aus, nur I—III und VII „habentur in usu". Die anderen sind wohl der 7-Zahl zuliebe ausgeführt und um mit den 5 intellectus allegorici die 12-Zahl zu ergeben. (Deshalb setzte er wahrscheinlich auch den intell. contempl. den vier anderen zu.) Es hat ja an sich wenig Sinn, daß IV—VI auf je zwei Personen der Trinität bezogen werden, und auch die Mischprodukte der zugehörigen typologischen Glieder sind sozusagen imaginär.

[3] Quia ipsi datum est vice Christi per verbum predicationis filios parere spiritales.

[4] Que floruit a principio apud Grecos in religione monastica, cuius tandem venerabilis institutio usque ad Latinos pervenit.

[5] Ecclesia eorum qui sub hac sexta etate seculi, que incipit a Christo, adhuc pro culparum meritis non parva comprimitur servitute.

[6] Eccl. spir. pertinens ad sabbatum que sponso illi qui in celis est casto copulatur amore, manens ... usque ad consumationem seculi.

[7] Felix illa ecclesia, que sequetur in fine, hoc est in illa septima etate mundi, de qua in typo sabbati dicit scriptura. ...

Was diese Glieder bedeuten, warum er gerade sie hier einsetzt, das kann erst später einsichtig werden. Nur das Prinzip der Zuordnung interessiert uns hier. In den Deutungsreihen — abgesehen vielleicht von VII — stehen lauter historische Komplexe, Institutionen, Gruppen. Sie treten nebeneinander in jeweils dem gleichen Verhältnis, nacheinander — in der Folge der Deutungsarten — in paralleler Progression auf. Die 3 Bedeutungen jeder Spezies sind gleichzeitig, liegen auf derselben geschichtlichen Stufe; die 3 (oder 4) Spezies jeder Bedeutung stellen analoge Größen in verschiedenen Zeitlagen dar.

Wenn nun der *intellectus typicus* einen Sinn haben soll, so kann es nicht der sein, daß sich Abraham, Agar, Sarah in mehrfacher Weise auf Geschichtsgrößen deuten lassen — das ist für Joachim, wie wir sahen, Allegorie; sondern er muß die Beziehung der Glieder innerhalb des Schemas meinen, die Beziehung einer Spezies auf die andere. Tatsächlich stehen ja die Spezies — durch die Zuordnung zur Trinität noch betont — in einer sinnvollen Ordnung zueinander, so nämlich, daß jede Spezies einen Zeitraum betrifft: die erste den Zustand des Judentums, die zweite den der Kirche, die dritte einen Zustand, der mit der Kirche selbst noch nicht gesetzt ist, sondern nach ihr kommen wird; nur die siebente eine (zeitliche oder transzendente) Gesamtheit. Die typologische Meinung ist offenbar, daß die je 3 Größen in den verschiedenen Zeitschichten ihre Proportion wahren, daß sie in bestimmtem Sinn jeweils „dasselbe" darstellen, und daß jedes Glied eines Zusammenhanges eine entsprechende Progression durch die zeitlich gestaffelten Arten des intellectus typicus durchläuft. Diese Ordnung ermöglicht dann natürlich Erkenntnis; mit Hilfe typologischer Gleichungen lassen sich sozusagen historische „Unbekannte" finden; und vor allem: die Ordnung selbst ist Erkenntnis.

Diese hier nur schematisch dargestellte typologische Exegese wird deutlicher in der großen exegetischen Durchführung im 5. Buch der Concordia. Da wird der Schöpfungsbericht der Genesis, das 7-Tage-Werk typologisch-historisch gedeutet nach den 4 Hauptarten des *intellectus typicus* (1—3 und 7 der Tabelle): Erste Deutung der 7 Schöpfungstage als 7 Stadien der alttestamentlichen Geschichte von Adam bis Christus (C. V 3—9). Zweite Deutung: als 7 Stadien der neutestamentlich-christlichen Geschichte von Ozias (Usia) bis zu Joachims Gegenwart (C. V 10—19). Dritte Deutung: als *septem futura tempora* von der Gegenwart bis zum Weltende (C. V 20 bis 23; nicht durchgeführt). Vierte Deutung: als 7 Aetates des Gesamtverlaufs der Geschichte, wobei (wie in der patristischen Tradition) die 6. Aetas mit Christus beginnt, aber *in proximo* endet, und von da bis zum Weltende die 7. Aetas abläuft (C. V 24—30).

Wieder kann nicht die Rede davon sein, die intelligentia typica bestehe hier wesentlich in der Möglichkeit, die Phasen des Schöpfungsberichts, die

jeweiligen Kreaturen und die zugehörigen Worte des Schöpfers zu deuten auf die Phasen beliebiger Geschichtsabläufe, ihrer handelnden Personen, ihrer Hauptereignisse und ihrer moralisch-religiösen Wertung. Das ist wie gesagt in Joachims Sinn Allegorie.[1] Das Typologische an der Sache besteht vielmehr in der Voraussetzung dieser mehrfachen allegorischen Deutung desselben Sachverhalts: daß nämlich gerade in diesen drei einander folgenden Abläufen (und darüber hinaus auch im einmaligen Gesamtverlauf) immer dieselbe Struktur und dieselbe Abfolge sich wiederfinden lasse, die — in allegorischer Transposition — auch im 7-Tage-Werk vorliegt; daß sich in diesen drei Zeiten dreimal „dasselbe" ereignet mit „denselben" Personen, „denselben" Perioden, „denselben" Kurven ihrer geschichtlichen Vorgänge. Die Exegese, die diese Strukturgleichheit der Perioden sichtbar macht — das ist der intellectus typicus. Die strukturelle Gleichförmigkeit der Stadien selbst — die noch nichts über ihre Gleichheit unter anderen, „inhaltlichen" Gesichtspunkten entscheidet — das ist die Concordia.

Mit dieser Typik wird also über die historische Welt — ich wiederhole: ohne Bezug auf nicht-geschichtliche Sinngebiete — ein Netz von Beziehungen gelegt, das in seinem logischen Gefüge mit der Typologie der frühen Exegeten nahe verwandt ist: Zuordnung der Tatsachen einer zeitlich vorausliegenden Epoche zu den Tatsachen einer folgenden, so daß diese durch jene präfiguriert, jene durch diese in neuer Lage wiederholt, in gewissem Sinn „erfüllt" wird. Aber damit treffen wir auch die grundlegende Wandlung der typologischen Ansicht: dieses Netz von Beziehungen ist nicht in einem Punkt zusammengezogen, die mannigfaltigen, zeitlich entfalteten Tatsachen der einen Stufe sind nicht in einem nahezu übergeschichtlichen Faktum erfüllt. Sondern in beiden Gliedern der typologischen Beziehung wird die geschichtliche, zeitliche Dimension erhalten, nicht nur die Bedeutungen werden typologisch wiederholt, sondern die Konstellationen und die Abläufe einer historischen Phase kommen noch einmal vor in späteren Phasen. Das Beispiel unserer Tabelle zeigt das nicht ganz vollständig; aber es genügt eine kleine Ergänzung: Nicht nur die Konstellation Abraham-Sarah-Agar ist typologisch durch 3 Phasen zu verfolgen, sondern ebenso z. B. der Ablauf Abraham-Isaak-Jakob muß typologisch wiederholt werden; so daß also ihrer ganzen Struktur nach — einschließlich der zeitlichen Proportion — eine Phase den Typus der anderen bildet, jeder Faktor in jeder Phase typisch wiederkehren muß.

Und das eben ist die besondere Art von Erkenntnis, die Joachim gewonnen zu haben glaubt: daß in einer Abfolge von Phasen jedes Glied typisch wieder vorkommt. Das Welt- und Geschichtsbild, das ihm zu

[1] C. V 23, 72a nennt er selbst, allerdings abweichend von der sonstigen Terminologie, diese Interpretationen „intellectus allegorici".

dieser Erkenntnis (und zu dem sie ihm) verholfen hat, wird diese Schemen mit Gehalt erfüllen. Vorläufig genügt uns die Feststellung, daß diese typologische Ordnung so sehr abstrus nicht ist, wenigstens sich auf eine seit tausend Jahren gültige Denkform berufen kann, und nur freilich diese Tradition mit einer sehr wesentlichen Modifikation verwendet. Denn die Voraussetzung der Typologie der Zeitphasen ist schon hier deutlich: die Parallelisierung der alttestamentlichen Geschichte mit den Phasen einer späteren Geschichte, und zwar auch mit solchen Tatsachen einer späteren Geschichte, von denen das Neue Testament gar nichts weiß, weil sie nicht mit der Stiftung des Christentums gegeben waren, sondern sich erst im Laufe der Geschichtsentwicklung entfaltet haben — das ist nur dann möglich, wenn auf die Geschichte des Judentums mindestens noch eine Geschichte des Christentums folgt, wenn das Alte Testament nicht in der Wahrheit des Neuen Testaments ganz „erfüllt" ist, sondern nur mit der Erscheinung Christi ein neuer Weg durch die Zeit anhebt, der sich dem alten vergleichen und seinem Rhythmus nach zuordnen läßt. Wenn also Christus nicht das Ende aller irdischen Geschehnisse, sondern Anfang eines irdisch-geschichtlichen Werdens ist. Dann erst kann die Richtung, die Rhythmik und Typik dieser zeitlichen Entfaltung des Christentums zum Ziel des Forschens werden, statt oder neben dem Wahrheitsgehalt dessen, was vor langer Zeit geschehen ist und gesagt wurde.

Um mit alten Mitteln der christlichen Exegese, mit durchaus mittelalterlichen Denkmethoden dieses neue Bild einer Welt ganz anderer Struktur zu gewinnen, dazu gehört freilich eine Drehung des Anschauungs-Radius', eine Wendung des Sehenwollens, die wohl zu ihrer Auswirkung, ihrer gedanklichen Gestaltung in den vorgefundenen Denkmitteln eine sehr günstige Hilfe fand, die sich aber natürlich nicht aus der Konsequenz der Methode erklärt. Sind aber diese Kategorien des Denkens und Sehens einigermaßen verstanden, dann wird man mit größerer Sicherheit zu dem Gehalt vorstoßen können, zu Joachims eigentlicher „Erleuchtung".

Zunächst hebe ich, nicht weit von der Typologie entfernt, noch ein weiteres Element seiner „wissenschaftlichen" Ordnung ab, das auch nicht bloß Joachims Spezialität, sondern allgemein gebräuchlich ist, das aber jedenfalls verstanden sein will, um es nicht als wirre Spielerei und sinnlose Willkür zu verkennen: das Zahlensystem. Den zwingenden Eindruck, wie erstaunlich in seinem Schema alles stimmt, verdankt Joachim nicht zum wenigsten einer Zahlenordnung von seltsamer Regelmäßigkeit. Die Concordia sahen wir definiert als „similitudo eque proportionis quoad numerum"; die Tatsache, „quod totum de numero generationum et temporum proprietate colligitur", bezeichnet er als die *stationes*, die *certa limita* auf dem Wege der Concordia (C. II[1] 4, 8[b]); von der „parilitas numeri" zusammen mit der „similitudo gestorum" erwartet er die Lösung der

7 Siegel der Apokalypse und stellt sich die Aufgabe: „sub certis numeris aut temporibus signaculorum clarius distinguere metas" (III¹ 1, 25ᵇ, s. a. II¹ 17, s. u. S. 57). Das läßt geradezu erwarten, daß die ganze Typologie in ein chronologisches Zahlengefüge eingeordnet ist; und tatsächlich wird ja in Joachims Schriften mit Generationszahlen, Zeitbestimmungen und sonstigen Zahlenverhältnissen ausgiebig gerechnet. Erwartet man aber nun eine exakte Verwendung mathematischer Größen, so gibt es freilich überall Anlaß zu Entsetzen über die Willkür seiner Zahlenbehandlung und zu dem Vorwurf, er habe an allen Ecken zurechtstutzen, verdrehen und die Zahlen selbst nach Bedarf kneten müssen, auf daß alles so schön zahlenmäßig stimmte. Ja scheinbar noch schlimmer: Joachim selbst warnt mehrfach seine Leser, bei der Berechnung nicht allzu genau zu sein[1], obgleich ihm doch soviel auf die Generationszahlen ankommt.

Wie aber kann Joachim gleichzeitig der Zahl so große Bedeutung für die Erkenntnis zumessen und ausdrücklich zur Oberflächlichkeit gegenüber Zahlenbestimmungen auffordern? Die Antwort liegt darin, daß er weit entfernt ist von einer Konzeption exakter mathematischer Berechnung und fast ebensoweit entfernt von der Gewissenhaftigkeit gegen chronologische Zahlen. Seine Zahlen sind nicht logisch gesetzte Größenwerte und nicht fixe Zeitbegriffe, sondern es sind „typische" Zahlen, mit spezifischen Bedeutungen, die mit ihrer Stellung in der Zahlenreihe gar nichts zu tun haben, und auch nicht der historisch-chronologischen Anschauung entstammen.[2] Ihr Gebrauch ist so wenig Joachims Privileg, daß man ihm vielmehr zuerkennen muß, er habe verhältnismäßig sparsam und nüchtern von dem verbreiteten Usus Gebrauch gemacht.

Was man (nicht sehr passend) Zahlenmystik oder besser Zahlensymbolik nennt: die Zuordnung irgendwie sanktionierter Mengen zu einer bestimmten Zahlbedeutung, das ist mit Verwendung einer Menge traditioneller heiliger Zahlen und mit immer neuen Kombinationen seit der Patristik zu einer willkürlichen Spielerei geworden, mit der sich letztlich jede Zahlendeutung ausführen ließ. Es sei auf einige uns nahe liegende Beispiele hingewiesen.

---

[1] C. II¹ 11, 10ᶜ: „admomendus est summopere lector ... quatenus in initiis istorum temporum aut in finibus eorum non sit scrupulosus exactor super una vel duabus generationibus". — Ähnlich C. IV 2, 44ᶜ: wenn die Zahlen der Chroniken nicht ganz in die neutestamentliche Generationsrechnung passen, so mag man um zehn oder zwölf Jahre kein Aufhebens machen: „contemnenda est nimia scrupulositas in hac parte". C. IV 24, 53ᵈ weist er aus dem gleichen Anlaß sogar die Aufgabe zurück, „personas et personas distinguere per metas annorum", obgleich sich doch nach der Definition der Concordia eben daran die Zahlenordnung hätte erproben müssen.

[2] Vgl. V 82, 109ᵈ: non de quantitate temporis, sed de numeri perfectione rerum ymagines estimande sunt; so daß eine gleiche Anzahl Tage und Jahre in der „causa misterii" bedeutungsgleich sei.

Die 5. Regel des Ticonius De temporibus bespricht die Deutung der *mystica quantitas temporis* in der Bibel im Zusammenhang mit den *numeri legitimi*, den formelhaften Zahlen. Dabei ist treffend gesagt: „signa sunt, non manifestae definitiones" (ed. Burkitt S. 64). Und diese Zeichen sind so vielfach ineinander verschlungen, daß „almost any number can be made to mean any other" (Burkitt S. XV). Nicht nur, daß eine Anzahl Tage derselben Anzahl Jahre zugeordnet ist, daß „quodcumque tempus in quocumque numero frequenter breviatur", daß das 10- und 100fache dieselbe Bedeutung hat wie das Einfache usw., sondern aus irgendwelchen Schriftworten wird auch belegt, daß 3 „dasselbe" ist wie 10, ja daß 40 und 150 (in gewissen Fällen) „unum atque idem" ist (ib. 65). Und dabei spielen hier noch nicht einmal allegorische Verknüpfungen herein. Eine Zusammenstellung bestimmter Zahlen-Dinge gibt auch Eucherius (CSEL 31, 59ff.). Daß 1 die Einheit Gottes, 2 die beiden Testamente, 3 die Trinität, 4 die Evangelien, 5 die Bücher Moses usw. bezeichnet, ist an sich nicht sehr geheimnisvoll; diese *numeri sacrati* heften sich einfach an biblische Gegenstände, für die sie bezeichnend sind. Aber die Deutung der Zahlen ist schon längst viel bunter, als Eucherius' spärliche Belege zeigen. Sehr viel mehr Möglichkeiten sammelt Isidor in der kleinen Schrift Liber numerorum (MPL 83, 179ff.), in der er die *doctrina scientiae* und die *mystica sacramenta* der Zahlen aufspürt und schon aus allen Lebens- und Wissensgebieten typische Zahlenkomplexe beibringt. Wohin das weiter führt, zumal da die nie ganz erloschene Berechnung der Buchstabenwerte einbezogen wird, das ist hier nicht auszuführen.[1]

Daß so etwas überhaupt Beweiskraft hat, daß es sich (um ein Beispiel zu nehmen) um irgendeines Wahrheitsgehaltes willen verlohnt, die 7 Gaben des hl. Geistes, die 7 Siegel der Apokalypse (auch: 7 Tiere, 7 Kirchen, 7 Geister), die 7 Tage der Woche, die 7 Weltalter, die 7 Kriege Israels und alle noch so zufälligen 7-Zahlen der Bibel, weiter aber die 7 Glieder des Körpers[2], die 7 Öffnungen im Kopf, die 7 Vokale des griechischen Alphabetes, die 7 Planeten und wer weiß sonst noch für Heptaden zusammenzuordnen[3], das ist nur verständlich nach den Voraussetzungen des allegorisch-typologischen Denkens. Die irgendwie gleiche Struktur inhaltlich noch so verschiedener Gegenstände stellt zwischen ihnen eine Beziehung her, und das beschränkt sich, wie wir sehen, nicht mehr auf biblische Verhältnisse, sondern schweift in alle Sphären von Wirklichkeit und Sinn aus. Auch damit sind wir in der Nähe von Ernst Cassirers

---

[1] Viel Material und weitere Literatur bei J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes ²(1924), Kap. 2: Die Zahlensymbolik S. 61ff., 387ff.

[2] Eine Zuordnung der 7 dona spiritus sancti und der 7 membra corporis bei Joachim C. III ¹18, 35ᵈ. s. u. S. 143.

[3] Vgl. Isidor a. a. O. S. 186ff.; J. Sauer, S. 75ff.

Beschreibung der strukturalen Denkform[1]. Über die mythische Zahl und das System der heiligen Zahlen sagt er: „Wo immer zwei Mengen als ‚gleichzahlig' erscheinen, d. h. wo sich zeigt, daß sie einander Glied für Glied eindeutig zugeordnet werden können — da ‚erklärt' der Mythos diese Möglichkeit der Zuordnung ... aus einer sachlichen Gemeinschaft ihrer mythischen ‚Natur'. Was dieselbe Zahl an sich trägt, das wird, so verschieden es immer seinem sinnlichen Ansehen nach sein mag, mythisch ‚dasselbe'." Man wird nicht sagen können, daß in der mittelalterlichen Zahlentypik die Vorstellung noch lebte, daß gleichzahlige Komplexe nur „verschiedenartige Erscheinungsformen eines Wesens" darstellen. Aber das Prinzip der Bezugssetzung ist jenem strukturalen, nach Cassirer mythischen Denken durchaus verwandt. Nur sind gleichsam an die Stelle von Begriffs- und Anschauungsformen, die ihr Wissen im Mythos verankern, Formeln von Gedankenverbindungen getreten, die ihr Spiel mit den Zahlen auf der Oberfläche treiben. Dabei sind die Zahlen selbst — die eigentlich nur eine Beziehung stifteten dadurch, daß mehrere Dinge in der Zahlengleichheit ein Gemeinsames hatten — selbständig geworden[2]; und was unter eine solche bedeutungshafte Zahl fällt, verwurzelt sich schon dadurch in einen gewissen Wahrheits-Zusammenhang. Nichts natürlicher, als daß man eifrig die Zahlenwerte der Gegenstände sucht, zur Not mit Vergewaltigung der gegebenen Quantität — es muß eben, um bei dem Beispiel zu bleiben, möglichst vieles „sieben sein".[3]

Kennt man einigermaßen die Zahlentechnik des Mittelalters, so wird man ihre Verwendung durch Joachim maßvoll finden und sich nicht unnötig darüber wundern. Zwar ist sein ganzes Bild in ein System von Zahlen gespannt, aber, wie wir sehen werden, nicht ohn Sinn und Anlaß. Die für ihn ausgezeichneten Zahlen sind ganz die üblichen und nicht sehr viele. Die 3 natürlich in erster Linie als Zahl der Trinität und ihrer Werke; die 7 als $3 + 4$ und die 12 als $3 \cdot 4$ (oder als $5 + 7$), die 10 und die Produkte dieser Zahlen (gelegentlich auch 5 und 8). Diesen Zahlen spricht er *perfectio* zu.[4] Es sind lauter Zahlen, die schon in der Bibel wichtige, ja kon-

[1] Philos. d. symbol. Formen II, Das mythische Denken (1925) S. 174ff.

[2] Vgl. z. B. die These: 6 ist nicht deshalb vollkommene Zahl, weil Gott in 6 Tagen die Welt schuf; sondern Gott hat 6 Tage mit der Schöpfung erfüllt, weil 6 a priori vollkommen ist. Bei Augustin, Raban, Hugo St. Victor; s. Sauer S. 85.

[3] Eine Untersuchung der Prinzipien mittelalterlicher Systematik müßte von solchen Einsichten ausgehen, und könnte vielleicht weit über das MA hinaus aus ihnen Nutzen ziehen. Ein markantes Beispiel solcher Zahlensystematik bei Bonaventura, s. A. Dempf a. a. O. S. 136ff.

[4] C. V 86, 113^{d}: in septenario et ternario numero omnis perfectio continetur. C. II^{1} 19, 13^{a}: denarius numerus perfectus est et integer in seipso; in eo velut in fonte aliorum statuendus esset finis inquisitionis nostre, nisi quia et septenarius

stitutive Bedeutung haben, und zum großen Teil erklärt sich die großzügige Zahlenschematik, die Joachim aus dem Vergleich der Testamente gewinnt, wohl daraus, daß schon das Denken und die Phantasie der biblischen Schriftsteller sehr stark unter dem Zwang solcher Zahlenspekulation stehen. Das Herkommen der einzelnen Motive geht uns dabei nichts an. Nur ein Beispiel will ich geben, wie leicht sich diese Zahlentypik entfaltet, wo sie einmal im Keim angelegt ist.[1] In der jüdisch-hellenistischen Apokalyptik spielen 7 Halbjahre eine große Rolle, gehen daher auch mehrfach in die Bibel ein.[2] Das sind 42 Monate oder 1260 Tage. Darin sind alle wichtigen Zahlen Joachims enthalten. In seiner Geschichtslehre aber hat jede Weltzeit 42 Generationen; die 2. Weltzeit dauert 1260 Jahre. Ist es nicht verständlich, daß Joachim in solchen Verschlingungen — erst recht in der überall wirksamen 3 und 7 — die Evidenz seiner Lehre zu finden glaubte?[3] Es „stimmt" wirklich auffallend vieles in dem Zahlengefüge, und um zu fragen, wie das kommt, dazu hätte er den Denkhorizont seiner Zeit überschreiten müssen.

Diese nicht mathematisch, sondern typisch bedeutsamen Zahlen, die seinem Hauptgedanken einen so regelmäßigen Charakter geben — 21 (= 3 · 7) Generationen als Vorspiel jeder Weltzeit, doppelt so lang jede der Zeiten selbst, und dreimal das ganze wiederholt — sind zugleich dehnbar genug, um in denselben Grenzen allerhand andere Schemata einzuschachteln und aufeinander zu beziehen. Denn nicht nur strenge Zahlengleichheit, schon die nahe Verwandtschaft zweier Zahlenkomplexe weist auf wesenhafte Identitäten hin. 6 Heptaden von Generationen dauert eine Weltzeit; als „Begründung" fügt er einmal bei (C. II² 4, 20c): „quadragenarius

---

numerus non caret perfectione sua. Ps. 247a: quante perfectionis sit quinarius et septenarius numerus, qui simul coniuncti ad duodenarium consurgunt, non potest de facile explicari sermone. ib: perfectio quinquagenarii numeri (= 5 · 10, aber auch gleich 7 Heptaden, s. u. S. 53); C. III¹ 1, 25b: sacramentum septenarie perfectionis. C. III² 7: misterium septuagesime. C. III² 1, 38d: perfectio in octavo numero. Exp. 16d: perfectio duodenarii numeri in quinario et septenario, usw.

[1] Vgl. dazu Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannis (1914) S. 25.

[2] s. Judith 8, 4. Daniel 7, 25; 12, 7. Apoc 11, 2f. 12, 6 und 14; 13,5.

[3] Die zentrale Bedeutung gerade dieser Zahl für seine Lehre hebt er auch selbst oft und nachdrücklich hervor. C. V 69, 97a: Numerus ... iste ... magnum in se continet sacramentum et illud utique sacramentum, quod huius operis nostri causa est. Ut enim opus istud aggrederemur, numeri huius intelligentia primam prebuit occasionem. — C. V 73, 101d: misterium illius numeri ... sub quo et huius operis summa universa consistit. C. V 89, 118a: Magnum istud plane et apertum misterium. Hic est enim ille magnus numerus, qui universa hec continet sacramenta. Vgl. V 6, 63c; V 15, 67d; V 69, 97c; V 91, 120a. Auch die traditionelle Bedeutung dieser Zahl „in sacris codicibus et pene apud omnes doctores qui locuti sunt de temporibus" betont er C. III¹ 1, 25d.

pertinet ad Christum." Also ist 40 gleichbedeutend mit 6 · 7 — nicht weil Joachim nicht rechnen kann, sondern weil die innere Bedeutung nicht von kleinen Differenzen abhängt. Ebenso sind 7 Heptaden gleichwertig mit 50 *(pertinet ad spiritum sanctum*, ib.).[1] C. V 34, 74d sagt er gar: „Quadragenarius numerus sepe idem quod senarius designat" mit der uns naiv klingenden Begründung: „quadraginta enim dies duobus additis (!) sex hebdomadas faciunt." Auf der Suche nach der Bedeutung wird die Rechnung als nebensächlich mißachtet.

Daran dürfen sich, ehe die methodologische Untersuchung abschließt, noch einige Betrachtungen knüpfen. Wir haben eben gesehen: auf eine eindeutige Festlegung der Zahlen, auf ein exaktes System von Zeitmessung kommt es nicht an, sondern von den Bedeutungen her wird das Gefüge der Zahlen und Zeiten auf seine Art schlüssig. Damit hängt es zusammen, daß auch die Einteilung des Wissensstoffes und der Wirklichkeit nicht ein für allemal gefunden, eine bestimmte, „richtige" zahlenmäßige Ordnung dafür nicht durchweg beibehalten zu werden braucht. Mit derartiger Konsequenz steht es bei den meisten mittelalterlichen Autoren schlecht. Was eben auf die und die Zahlen gedeutet wurde, wird gleich danach zu anderen in Bezug gebracht; was eben in einer Dreiteilung gefaßt wurde, gliedert sich an anderer Stelle in 4 oder 5 Teile. Eher stößt man in der Verfolgung von fünf verschiedenen Formeln fünfmal auf denselben Autor, als daß man dessen „eigentliche" Meinung in solchen Fragen findet. Grund: es gehört nicht zum Wichtigen der Meinung eines mittelalterlichen Schriftstellers, daß er sich diese oder jene Formulierung grundsätzlich zu eigen macht und eigensinnig festhält; er kann die widersprechendsten aufgreifen, um ihrer Bedeutung für dieselbe Wahrheit willen. Beispiele dafür trifft man an allen Stellen, ob man nun „die" Hermeneutik des Hieronymus, Beda, Honorius Augustodunensis, ob man „das" Geschichtsschema Hugos von St. Victor, Ottos von Freising, oder welche Theorie man sonst sucht. In Joachims Gedanken, zumal in seiner Zeitalterlehre, haben wir dafür ein charakteristisches Beispiel. Er hat gewiß nicht nur Motive und Theoreme sammeln, sondern „die Wahrheit" finden wollen. Aber dahin sah er nicht nur einen Weg; vielmehr erst der Komplex und die gegenseitige Bezogenheit aller irgend möglichen und irgend vorkommenden Betrachtungsarten eines Gegenstands scheint seinem Wahrheitsbedürfnis Genüge zu tun.[2] So läuft neben der Dreizeitenlehre die alte Periodisierung nach 7 Zeiten her — das ganze 3. und ein großer Teil des 5. Buches der Concordia ist nach ihr

[1] Vgl. Ps. 247a s. o. S. 52; vgl. dazu Augustin Sermo 259, MPL 38, 1198; Hugo St. V. De arca morali, MPL 176, 630.

[2] C. V 85, 113a: videre subtiliter studeamus, quatinus per multa concordiarum itinera ad unam veritatis noticiam pervenire possimus.

orientiert;[1] im 2. Buch werden die Generationsreihen im Dekaden-Schema betrachtet, im 4. Buch in Gruppen zu zwölf. Diese verschiedenen Ordnungsprinzipien sollen sich wohl alle sinnvoll in eine gedankliche Einheit fügen; tatsächlich kreuzen sie sich oft genug und drohen einander aufzuheben. Allen aber ist ihr Recht verbürgt durch ihren Bezug auf „vollkommene" Zahlen; daher braucht nicht die eine Geschichtsperiodik falsch zu sein, damit die andere richtig sein kann. Sie können sich trotz aller Differenzen wohl vertragen in einer Anschauung, in der allenfalls auch $49 = 50$ und $6 = 40$ sein kann: weil sie die Bedeutung, nicht die objektiven Maße der Dinge sucht.

Endlich ein Letztes, womit wir zugleich an den Ausgangspunkt der Betrachtung zurückkehren. Die hermeneutischen Möglichkeiten wollten wir ja nur kennen lernen, um zu erfahren, wie Joachim aus dem ihm gegebenen Material, aus seinem Bibelwissen ein eigenes Weltbild entwickeln konnte, ein anderes, als es dieses Material bisher hergab. Das Wichtigste, was sich dabei zeigte, war das Aufgreifen und Umgestalten der typologischen Exegese. Eben diese Umgestaltung verlangt nun aber eine Modifizierung des Ausgangspunktes. Denn wenn Joachim nicht mehr alle Typologie in Christus münden läßt, wenn er vielmehr mit Christus einen Weltlauf beginnen läßt, der typisch analog dem Ablauf der alttestamentlichen Geschichte sein soll, dann genügen ja zu solcher Concordia der beiden Zeiten nicht die beiden Testamente als Material. Dann braucht er jedenfalls noch den Stoff der neutestamentlichen Geschichte, d. h. der Geschichte seit Christus, von dem aber das N. T. selbst nur die allerersten Anfänge erzählt. Das weitere müssen ihm natürlich Geschichtswerke, die Chroniken liefern. Welche Chroniken er gekannt und benutzt hat, ist ziemlich gleichgültig. Er entnahm ihnen ja nur die allgemein bekannten großen Tatsachen der christlichen Geschichte, die Papst- und Kaiserreihen und die epochalen Vorgänge.

Ändert das nun tatsächlich den Ausgangspunkt? Müssen wir neben der biblischen Hermeneutik als besonderes methodisches Werkzeug noch sein deutendes Verhalten gegenüber den Geschichtsberichten kennenlernen? Die Sache liegt sehr einfach und entspricht seinem Verhalten gegen Zahlen und Theorien. Zwar eben über die Geschichte und ihre Ablaufsgesetze denkt er nach; aber die historischen Tatsachenberichte sind dabei nicht sonderlich wichtig, nicht Richtung gebend, sondern nur die Füllung für einen Rahmen, den er anderswoher gewonnen hat. Sie müssen sich diesem Rahmen fügen, und kleine Differenzen machen für die Gesamtbedeutung nichts aus. So spricht er sich mehrmals über die Chroniken aus. C. IV 2

[1] s. Hahn, 102ff.; Schneider, J. v. Fl. u. die Apokalyptiker des MA, Dillinger Progr. 1872 hat mit Übereifer Joachims ganzes Lebenswerk unter die Herrschaft der 7-Zahl stellen wollen, also auch die ganze Geschichtstheorie.

44 cd führt er die 30jährige Generationsdauer auf die „Jahre der Päpste und Kaiser" zurück, mit dem Vorbehalt: „si tamen non sunt false cronice que occurrunt, quoniam quidem in diversis diversa legi, quamvis contemnenda sit nimia scrupulositas in hac parte. Nec pro decem aut duodecim annis, si culpa scriptorum vitiate sunt cronice, questiones movende, quia satis est improbus et infidelis, qui pro minima particula universitatem contemnit. Tenetur enim credere homo fidelis quod minus est, ubi presto est quod maius est." Was nicht ganz stimmt in den Einzelheiten der Chronik, das soll man „verbrennen im Feuer des Glaubens". Und nochmals im selben Buch — das die neutestamentliche Geschichte erzählt, ihn also die Diskrepanz seiner Schemata und der Tatsachenberichte öfters fühlen ließ — entschuldigt er mit der *corruptio multimoda cronicarum* eventuelle Unstimmigkeiten der Papst- und Kaiserreihen und bittet den Leser, sie *pie et veraciter* zu verbessern, „ne forte sicut ego in diversis diversa repperi, ita accidere poterit, ut ad summam veritatis venire nequiverit" (C. IV 24, 53 d). Das ist offensichtlich nicht nur oberflächliches Beiseiteschieben unbequemer Differenzen; sondern aus der Überzeugung seiner großen Geschichtsanschauung mißachtet Joachim die Mühe um das Kleinwerk der Tatsachen. Das „Größere", den Gesamtprozeß der Menschheitsgeschichte, der zugleich ein göttlicher Prozeß ist, erkennbar an den großen Manifestationen seines Verlaufs: den beiden Testamenten — dieses Größere ist das Wissenswerte und das ihm Gegenwärtige, das Glaubwürdige, nach dem sich das Kleinerlei chronikalischer Tatsachen ausrichten muß.

II.

WELTENDE UND ZUKUNFTSZEIT.

Das Geschichtsbild, das Joachim mit den beschriebenen Denkmitteln ausgeführt hat, das andererseits ihm bei allen seinen Deutungen, Urteilen und Prophezeiungen vor Augen stand, ist in seinen Umrissen mehrfach beschrieben worden. (Ich verweise bes. auf Schott, ZKG XXIII.) Hier brauchen nur die Hauptpunkte dargelegt zu werden, um dann nach den zugrunde liegenden Anschauungen durchzudringen. Von vornherein ist die irrige Meinung abzuwehren, als habe sich Joachim als Prophet des Weltendes gefühlt, als habe er den vielen Berechnungsversuchen, die sich seit einem Jahrtausend und noch Jahrhunderte nach Joachim mit der Weltdauer und dem Termin des Weltendes beschäftigten, einen neuen hinzugefügt. Die Vorrede zur Concordia (bei Engelhardt S. 135ff.) klingt zwar so, als sei das Weltende und die vorausgehende Antichristzeit der eigentliche Gegenstand seines Buches. Da ist von der *senilis aetas mundi* und den *tempora extrema* die Rede, und sie schließt mit dem Warnruf: „*prope est in januis regnum vitae*". Das ist der Ton unzähliger Predigten und Traktate aller christlichen Jahrhunderte, vor allem der Oberton aller Reformzeiten. Aber gerade Joachims Dominante ist es nicht. Mag der Gedankengang der Vorrede bestimmt sein durch den Widerspruch gegen die falschen apokalyptischen Bücher (s. o. S. 21), oder mag er darin noch nicht seine eigene Denkrichtung gefunden haben — jedenfalls werden wir bald sehen: gerade daß für Joachim nicht das Weltende unmittelbar bevorsteht, daß er zwar über die Zukunft, aber nicht über den finis saeculi und das regnum vitae im katholischen Sinne nachdenkt, gerade das ist eines der charakteristischen Momente seiner Lehre.[1] Das hat er denn auch an

[1] Das ganze erste Buch der Concordia und auch manche spätere Partien sind noch sehr auf jenen Ton gestimmt, auf das „considerare rerum fines"; dort bezeichnet er mit ganz augustinischen Begriffen als eigentliche Absicht des Buches: „regni temporalis, quod proprie dicitur Babylon, comprehendere finem, et quod prope sit ecclesie partus, qui tempore eodem futurus est, verbis lucidissimis aperire." Demnach scheinen sich ihm erst im Laufe der Ausführung die neuen Linien zu klären. (Manche Hss. haben allerdings an dieser Stelle proprie für prope, was den Sinn bedeutsam ändern könnte).

späterer Stelle formuliert: „Temerarium est finem mundi querere" heißt es C. V 22, 71[b], wo er sich statt dessen nur die Aufgabe stellt *signa temporum presentire*. Die Art seines Zukunftswissens, das mit Vorsicht und Zurückhaltung überall auch die Grenzen bedenkt, über die seine Erkenntnis nicht hinausgehen kann, wird es uns im einzelnen nachdrücklich bestätigen: Eschatologe im Sinne eines Weltuntergangspropheten ist Joachim nicht, und das Weltende liegt überhaupt jenseits der Grenze, die er mit seinen Denkmitteln glaubt erreichen zu können.[1] Daß die Welt, das Irdisch-Zeitliche, einmal ein Ende haben wird, daran hat er nicht gezweifelt; aber wann das sein wird, „das weiß nur Gott".

Er selbst sucht nicht die äußerste Grenze des Welt- und Menschheitsgeschehens, den *occultus finis seculi* (Exp. 9[b]), sondern seinen Verlauf zwischen Anfang und Ende, seine Ordnung, seine Dynamik. Seine Entdeckung ist, daß dieser Verlauf eine so gleichförmige, gesetzmäßige Struktur hat, daß die Kenntnis des früheren Geschehens die Erkenntnis der Gegenwart und der Zukunft ermöglicht — das „geistige Verständnis" für die Vergangenheit vorausgesetzt. Nach dem Grund dieser Gleichförmigkeit, nach „natürlichen" oder „vernünftigen" Ursachen dieser Dynamik braucht und kann er nicht weiter fragen; das erspart ihm der Rekurs auf den Willen Gottes.[2] Ja, diese Struktur des Weltverlaufes ist nicht nur im Willen Gottes, sondern selbst im Wesen der trinitarischen und doch einheitlichen Gottheit begründet, so daß an allen Punkten die Formen des Trinitätsglaubens in die Formen des joachimschen Geschichtsglaubens hereinspielen — endlich jene dreifache Geschichtsperiodik zustande bringend, die mit der Trinitätslehre in der Sphäre des typologischen Denkens längst schon gleichsam präformiert war, aber bei allen Ansätzen vom Katholizismus zur Häresie gestempelt worden war. Welche dogmatischen Widerstände Joachims Denken übersteigen mußte, um zu dieser trinitarischen Geschichte zu gelangen, werden wir sehen.

Dieser göttlich-menschheitliche Prozeß ist nach Verlauf, Ziel und Sinn erkennbar an den unmittelbar göttlichen Manifestationen seiner bisherigen

---

[1] C. IV 39, 60[a]: Hucusque cucurrimus et pervenimus usque ad nos; quod autem reliquum est, ultra nos est, et magis opinioni subjacere censemus quam intellectui, expectantes potius quam exhibentes, et orantes dominum ut sit nobiscum.

[2] C. II[1] 17, 12[d]: Dum certos fines positos esse rebus agnoscimus, eo in eisdem rebus Dei sapientiam admiremur, quo eas sub certo numero et concordia ab eo, qui fecit omnia in sapientia, sapienter esse conditas usquequaque sentimus. C. II[1] 29, 18[c]: Deus quidem rectus est et semper manet unus et idem in proposito suo; nach Gottes statuta und propositum besteht also die Concordia der Testamente, quia ille deus conditurus erat novum testamentum, qui condidit vetus. C. III[2] 1, 38[d]: Ecce hoc est recte divinum, in quo ruit prudentia superborum, in quo et animalis deficit intellectus; usw.

Phasen: den beiden Testamenten. Sie enthalten keine explizierten Aussagen über den Weltverlauf und sprechen nur selten direkt über zukünftige Vorgänge. Wenn man aber mit Allegorie und Typologie hinter ihrem Wortlaut den inneren Sinn sucht, wenn man die Einzelheiten beider Testamente aufeinander bezieht und ihre Bedeutung als Ganzes sucht, dann entfaltet sich als ihre eigentliche Meinung ein dreiteiliges Bild vom Gesamtverlauf der Geschichte: Das Alte Testament stellt, unter der Herrschaft Gott-Vaters, die erste Phase der Menschheit dar, beginnend mit Abraham, durch alle folgenden Generationen voll ausgeführt und bis zu der Zeit kurz vor Christus reichend. Mit dem Neuen Testament, mit Christus (oder seinen Vorläufern) beginnt eine zweite Phase unter der Herrschaft des Gottes-Sohnes; das Neue Testament berichtet nur die Anfänge dieser Geschichtsperiode, aber ihren weiteren Verlauf, die Geschichte der christlichen Kirche, kennen wir aus den Schriften der Väter, aus den Regeln der Ordensstifter und aus den Chroniken. (Diese Literatur bedeutet also für die Geschichte der Kirche in gewisser Weise dasselbe wie die alttestamentlichen Bücher für die Geschichte des auserwählten Volkes.) Ein Vergleich der beiden Phasen lehrt nun, daß sich die beiden Ketten in allen wichtigen Einzelheiten Glied für Glied entsprechen, daß in beiden Abschnitten Personen, Organisationen, Institutionen und epochale Ereignisse von gleichem Gewicht in derselben Reihenfolge, sogar in entsprechenden (nicht gleichen) Zeitmaßen wiederkehren. Joachim könnte also (mit dem Begriff Oswald Spenglers) von einer „Gleichzeitigkeit" zweier Tatsachen oder Gestalten in der Geschichte des jüdischen Volkes und der christlichen Kirche sprechen. Der gemeinsame Nenner, der den Gleichtakt der Stadien zahlenmäßig sichtbar macht, sind nicht Jahres-, sondern Generationszahlen;[1] die Generation ist sozusagen die historische Einheit, eine gleiche Anzahl von Generationen in beiden Phasen korrespondieren einander. Die Phasen brauchen also nicht die gleiche absolute Dauer zu haben, und die Parallelbilder werden nicht dadurch verzerrt, daß die Generationen in einer Phase nicht gleich lang sind wie in der anderen (und in der alttestamentlichen Zeit nicht einmal von konstanter Länge). Denn nach der Anzahl der Generationen, nicht nach ihrer Länge gliedert sich der Geschichtsprozeß. — Da wir nun aus den Berichten und Genealogien des Alten Testamentes, ebenso aus den Ahnenreihen der Evangelien wissen, wieviele Generationen zwischen dem Vater der jüdischen Geschichte, Abraham, und ihrem Ende, ihrem Überwinder Christus liegen, so wissen wir zugleich, daß nach ebensovielen Generationen das Ende der christlichen Zeit kommen wird, daß dann eine ebenso entscheidende Wandlung

[1] Dafür beruft sich J. (C. II[1] 10, 10[c]) auf das letzte Kapitel in Augustins Civ. Dei (XXII 30), wo die aetates „non aequalitate temporum, sed numero generationum" bemessen werden.

eintreten muß wie die vom Judentum zum Christentum. Denn dann folgt eine dritte Phase irdischer Geschichte, in der der hl. Geist herrschen wird; in der es kein geschriebenes Evangelium, aber doch eine neue unmittelbare Manifestation des Göttlichen in der *intelligentia spiritalis* gibt; in der nochmals — mit anderer, noch nicht bestimmbarer Generationsdauer — die gleichzahlige Generationsfolge von derselben Proportion durchlaufen wird. Erst dieser dritten Phase folgt das Weltende. Die strukturale Gleichheit der drei Phasen sagt natürlich noch nichts über ihr inneres Gewicht, über ihre religiöse Bedeutung, die keineswegs gleich ist, sondern in einer steigenden Kurve durch die drei Phasen hindurch verläuft.

Dieser ganz ungefähre und vorläufige Umriß des Geschichtsplanes, der erst weiterhin belegt, untersucht und vertieft werden wird, bedarf noch einer Ergänzung. Die drei Phasen sind nicht schroff gegeneinander abgesetzt, sondern jedesmal geht eine Vorbereitungszeit *(initiatio)* voraus, halb so viele Generationen umfassend als die Zeit in ihrer Reife *(fructificatio)* selbst. Diese Vorbereitung läuft also neben der Vollzeit der vorhergehenden Phase her, in deren Mitte beginnend; nur die *initiatio* der ersten Zeit, von Adam bis Abraham, liegt sozusagen frei.

Die Erkenntnismöglichkeit der Concordia, der Strukturgesetzlichkeit dieser Zeitverläufe, ist nun eng in den Gang der Phasen verflochten, und konstituiert andererseits erst die Bedeutung ihrer Kenntnis für uns. Die ganze alttestamentliche Geschichte der 21 Generationen vor dem Gesetz und der 42 Generationen unter dem Gesetz hätte für uns gar kein Interesse, *nisi alia atque alia gesta pertinentia ad novum testamentum horum similia esse intimare curemus* (C. I 9, 5c); und es wäre sinnlos, diese Geschichtsbücher des A. T. für Äußerungen des hl. Geistes zu halten, *nisi in eis spiritalia quedam esse presignata credamus* (ib. vgl. o. S. 41). Schon an der Wende des alttestamentlichen zum neutestamentlichen Status war es möglich, die ganze jüdische Geschichte als Hinweis auf Ereignisse jenseits ihrer eigenen Grenze, als geistige Vorbedeutung zu erkennen — wie es ja zweifellos im frühen Christentum geschieht.[1] Die ganze Geschichte der christlichen Kirche hat dann bestätigt, daß in der jüdischen Geschichte der Typus für die folgenden historischen Abläufe gegeben war: In genauer Konkordanz zur Generationsfolge und zu den Epochen des A. T. werden noch einmal, nach einer Vorbereitung von 21 Generationen, die sich mit der zweiten Hälfte des ersten Status (seit dem König Usia, dem 21. in der Genealogie — Mt. 1, 8 — zu dessen Zeit ungefähr das Prophetentum einsetzt) decken, 42 Generationen vergehen, bis wieder die Wendung zu einem neuen Weltzustand, einer neuen Daseinsform möglich und nötig wird.

[1] Et tunc fuerunt quidam in spiritu (Apoc 1, 10), qui scripturam testamenti veteris spiritaliter intelligerent, et nunc simili modo erunt quidam in spiritu, qui intelligant juxta hunc intellectum literam testamenti novi; Exp. 40c.

Einen Unterschied zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Zeit, nicht nur nach ihrer religiösen Höhenlage, sondern auch in den Einzelheiten des Verlaufes muß Joachim bei der genaueren Ausführung der Konkordanz natürlich oft zugeben: die Concordia zwischen A. T. und N. T. hat manche Lücken und Fehler. Er sucht das einmal zu begründen mit der augustinisch klingenden Lehre: Gott hat zwar alles wohl geordnet, und nach seinem Plan müßte volle Übereinstimmung der Phasen bestehen; aber der Mensch, *male utens arbitrio suo*, sucht vielfach diese Ordnung zu stören (C. II[1] 29, 18[c]). So muß er sich damit bescheiden, „quod concordia non secundum totum exigenda est, sed secundum id quod clarius et evidentius est, non secundum cursum historiarum, sed secundum quid." (C. IV 1, 42[bc].) Dieses quid erläutert er dahin, daß *in rebus proprtis pertinentibus ad rem* die Übereinstimmung zu suchen sei; also, dürfen wir wohl sagen, in der wesentlichen Bedeutung der Gestalten innerhalb der historischen Zusammenhänge, nicht in allen einzelnen Vorgängen. Mit dieser nicht näher bestimmten Scheidung von geschichtlichen „Oberflächenerscheinungen" und struktural bedeutsamen Momenten sichert sich also auch diese Geschichtsphilosophie gegen den Widerspruch einzelner Unstimmigkeiten und unterstreicht das obendrein durch das Geständnis: „in omnibus que scripta sunt in veteri testamento per singulas proportiones, et maxime secundum carnem, querere concordiam errare est, et sub una lege concordie velle cuncta ligare desipere" (ib.) Aber wenn Joachim die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, die sich nicht in eine Theorie fügt, zugibt und bei einzelnen Anlässen öfter darauf hinweist, so sind das doch im Grunde nur Konzessionen an die praktische Durchführbarkeit seiner Methode, aber es schwächt kaum ihren Anspruch im Ganzen: Das Wesentliche des Geschichtsverlaufes glaubt sie trotzdem zu packen. Gegen diesen Anspruch der Concordia kommt erst recht nicht in Anschlag, daß Joachim wiederholt die himmelhohe Überlegenheit des N. T. gegenüber dem A. T. betont (C. I 9, 5[c]; II[1] 1, 6[b] usw.). Das ist zwar nicht nur dem Dogma zuliebe gesagt; es ist sogar durchaus berechtigt in Joachims ganzer Theorie. Aber es steht auf einem anderen Blatt; der Unterschied der *dignitas* der beiden Testamente stört garnicht ihre strukturale Gleichheit.[1] Er ist überdies in seiner Bedeutung dadurch wesentlich verringert, daß auch das N. T. nicht der Weisheit letzter Schluß ist, und die Zeit der christlichen Kirche nicht das letzte Stadium der Menschheits-Geschichte. Denn wieder wird nach 21 vorbereitenden Generationen (seit Benedict von Nursia, der für dieses Schema 100 Jahre zu früh lebte!) eine neue Strophe angesetzt. Wieder gibt der Wendepunkt die Möglichkeit, das Vergangene

[1] Das hat Schott, ZKG XXIII 181 verkannt, der damit die „völlige Übereinstimmung zwischen A. T. und N. T. bedeutend eingeschränkt" glaubt.

spiritualiter zu verstehen und auf das neue zukünftige Dasein zu beziehen (s. o. S. 59); und diese Funktion vollzieht offensichtlich Joachims Schrifttum. Denn eigentlich nur um von diesem Zukunftsreich etwas zu wissen, lohnt es sich, die beiden Testamente zu studieren, zu vergleichen, zu verstehen (s. o. S. 41). Die Tatsache dieses trilogischen Geschichtsverlaufes, der in jeder Phase eine spezifische Art von Offenbarung schafft, und die Möglichkeit, aus den zwei vorliegenden Offenbarungen den ganzen Bau zu erkennen, sind so eng ineinander verwirkt, daß man oft nicht weiß, ob Joachim von diesem oder jenem redet; denn die Offenbarung der 3. Zeit wird kein Buch, keine literale Urkunde sein, sondern die unmittelbare Manifestation der *intelligentia spiritalis in* den geistigen Menschen der Zukunft — eben der *intelligentia spiritalis*, die die rechte Deutung der beiden Testamente ermöglicht, die selbst aber auch das Ziel und die Frucht der richtigen Deutung ist, ja der ideale Endzustand des geschichtlichen Gesamtprozesses überhaupt. Die immer wiederkehrende Formel: „spiritalis intelligentia ex littera utriusque testamenti procedit", heißt nicht nur, daß das Studium der heiligen Schriften zum geistigen Verständnis führt, daß aus den Testamenten der und der Sinn „hervorgeht"; sondern sie ist auch viel wesenhafter zu denken: die spiritalis intelligentia, im Zeitalter des Geistes funktionell dasselbe wie das A. T. im Zeitalter des Vaters, das N. T. im Zeitalter des Sohnes, nur entsprechend den Dignitätsgraden der drei Zeiten über die beiden Testamente erhöht — sie geht tatsächlich aus den Testamenten hervor, wie die Ecclesia spiritalis aus ihren Vorformen: der jüdischen Synagoge und der evangelisch-christlichen Kirche, wie das Mönchtum aus seinen Vorformen: dem jüdischen Priestertum und dem katholischen Klerus hervorgegangen ist;[1] und wenn das Studium der beiden Testamente durch ihre Konkordanz zur Findung des geistigen Verständnisses geführt wird, so zeichnet es damit den Weg nur nach, den die reale Geschichte gegangen ist und gehen wird: weil das jeweilige Verständnis nur Exponent des jeweiligen geschichtlichen Gesamtgeschehens ist.

Es ist nun aber keineswegs so, daß Joachim den Logifizierungsprozeß nur an späterer Stelle eintreten läßt als die katholische Theologie — gleichsam erst nach dem historischen Christentum; daß ihm die Lehre Christi und der Kirche „noch" Geschichte, Zeitliches ist, das seine Erhöhung ins Reich der „Wahrheit" erst von der Zukunft fordert, während für die katholische Theologie schon Christus der Logos, das Dogma die unwandelbare Wahrheit und die Kirche ihre Verkörperung ist. Auch die *intelli-*

[1] So denkt sich Joachim auch schon den 2. aus dem 1. Status hervorgegangen; s. z. B. C. II² 10, 24ᵈ: litteram secundi testamenti de littera primi . . . miro modo esse progenitam, et ex utraque procedere unum etsi multiplicem spiritalem ac misticum intellectum.

gentia spiritalis ist keine enthistorisierte Wahrheitslehre, kein zeitloses geistiges Prinzip, keine logische Ebene, auf die sich das zeitliche Geschehen der früheren Religionsstufen projizieren läßt, wie die Vorstufe des A. T. auf die Ebene der christlichen Wahrheit projiziert wurde. Die „Wahrheit", die die Concordia der beiden Testamente lehrt, sagt nicht, was immer wahr und falsch ist, sondern sie lehrt ein Wissen um das Geschehen der Zukunft, einer Zukunft, die Geschichte hat, ganz wie die Vergangenheit. Dahin muß das mehrfach wiederkehrende Wort verstanden werden: „duo significantia sunt unum significatum, duo testamenta unus spiritalis intellectus" (z. B. C. II[1] 29, 18[b]). Das *significatum* ist ebenso geschichtliche Größe wie die *significantia*, die *intelligentia spiritalis* ebenso wie die beiden Testamente. Nicht also, daß aus zwei einander entsprechenden Beispielen des A. T. und N. T. eine Wahrheit, eine Lehre abstrahiert werden könne, meint diese Formel, sondern daß zwei entsprechende, gleichbedeutende, „gleichzeitige" Faktoren aus der Zeit des A. T. und N. T. darauf hinweisen, was an dieser Stelle im 3. Status, in der Zeit der *intelligentia spiritalis* kommen muß. Im Grunde genügt dazu die Kenntnis einer historischen Phase, weil „dasselbe" in jeder nächsten Phase wiederkommt.[1] Der Anspruch aber der Concordia, der Tatsachen-Übereinstimmung, erstreckt sich auf alle 3 Phasen. Deshalb ist der Titel einer Concordia der beiden Testamente zu eng; nicht nur, wie wir schon sahen, weil das 2. Testament dabei mehr befassen muß, als die urchristlichen Berichte; sondern vor allem, weil auch die 3. Zeit struktural genau so verlaufen soll wie die 2 vorausgehenden, und weil erst auf Grund dieser Annahme das Ergebnis der Concordia zustande kommt: die Erkenntnis der Grundlinien des letzten Zeitalters aus dem Verlauf der beiden ersten. Eine Concordia der 3 Zeiten — das ist die fundamentale Voraussetzung seiner Interpretation und seiner Geschichtslehre.[2] Die absoluten Zeitgrößen mögen im 3. Zeitalter wieder ganz andere sein; einesteils vermutet er kürzere Dauer der Generationen (C. II[1] 17, 12[d]), andererseits glaubt er aus irgendeinem zahltechnischen Grunde (nicht eben konsequent) der 3. Zeit etwa 10 Generationen mehr zusprechen zu müssen. Aber selbst das ändert nichts an der Concordia der geschichtlichen Vorgänge auch im 3. Status.[3] Und wenn Joachim auch in der prophetischen

[1] C. II[1] 29, 18[b]: Cum inveneris quid significent vetera, jam non erit necesse ut queras quid significent nova, haud dubium pro eo quod ipsa significant duo testamenta.

[2] „Concordia que in tribus statibus assignanda est" bezeichnet Joachim selbst das Gemeinte oft richtiger.

[3] A duobus reliquis non discordat, quia etsi excedit numerum generationum, a concordia tamen operum non discordat; C. II[2] 7, 23[a]. Nescio utrum tempora tertii status eo modo breviora sint temporibus secundi, quomodo breviora fuerunt tempora secundi temporibus primi, licet in omnibus operibus non discordent; C. V 22, 71[a].

Ausnutzung des Geschichtsschemas, das ja prinzipiell ein beliebiges Extrapolieren gestattet, sehr zurückhaltend ist[1], so ändert das doch nichts an dem historischen Postulat, an dem Gesetz, das er auch der zukünftigen Geschichtsgestaltung vorschreibt, wie es das Protokoll aus dem Enchiridion zitiert: „Credendum est, ut ea concordia inter secundum statum et tertium habeatur, que habita est inter primum et secundum" (PA. 105), und wie es auch der Apokalypsen-Kommentar präzise formuliert: „quamvis in populo spiritali, qui pertinet ad tertium statum, aliquid precedere oportuerit, quando in populo secundi status mystice aliquid pari modo precesserit" (Exp. 82[d]). Das ist überaus wichtig; denn es bedeutet, daß die *intelligentia spiritalis* der 3. Zeit, der Bezugsort für alle biblischen Interpretationen und für alle geschichtliche Typologie, selbst ein Ablauf, ein historisch bewegter Zeitraum mit Vorgängen in bestimmter Reihenfolge ist, daß also Joachim überhaupt nicht das gegebene historische Material, um seine „Wahrheit" zu finden, auf eine zeitlose, idealistische, logische Denkebene bezieht, sondern nur zur Erkenntnis einer geschichtlichen, zukünftigen Realität verwertet. Dieses Einbeziehen aller religiösen Dokumente und Tatsachen in die Erklärung der Menschheitsgeschichte entspricht annähernd der Umschmelzung des althellenischen und des altjüdischen Mythos in die Wahrheiten und Lehren des christlich-hellenistischen Logismus' — nur daß diese neue Wendung nicht der geistigen Forderung einer ganzen Kulturlage entsprang, sondern die unzeitgemäße Konzeption eines Einzelnen gegen die katholisch-scholastische Gedankenwelt der Zeit setzte, wirkungslos in ihrer Intention und unverstanden.

Es wäre nun höchst unverständlich, wie Joachim mit einem scheinbar so starren, für jeden Punkt festgelegten Schema des Gesamtgeschehens eine immerhin beträchtliche Kenntnis historischer und zeitgenössischer Tatsachen hätte vereinigen können, die sich doch nach unserem Dafürhalten herzlich wenig nach der Concordia der drei Zeiten richten, wenn ihn nicht seine historischen Anschauungsformen ein bedeutsames Korrektiv dieser Schemata geboten hätten. Die Forderung nach Strukturgleichheit der drei Phasen, verbunden mit der Zahlentechnik, die die Generationszahlen und — wenigstens für den 2. Status — selbst die Generationsdauer[2]

[1] Z. B. C. II[1] 6, 9[a]: in operibus tertii status nondum potest assignari concordia nisi ex parte, quia nondum completa sunt ipsa opera nisi in modica sui parte; s. u. S. 65f.

[2] Es ist übrigens sehr bezeichnend, daß die konsequent behauptete 30jährige Generationsdauer der mittleren Zeit nicht in erster Linie mit irgendwelcher Erfahrung, mit der natürlichen Gegebenheit oder mit der seit der Antike dafür reichlich vorhandenen Tradition begründet wird, sondern biblisch-exegetisch: Jesus war 30 Jahre alt, als er filii spiritales gewann; und das ist in der Salbung Davids und in dem Beginn der prophetischen Tätigkeit Ezechiels schon vorgebildet, ist auch in der Altersgrenze für das Sacerdotium angezeigt und findet

berechnen ließ, hätte ja eine zahlenmäßig genaue Berechnung und Vorausberechnung historischer Ereignisse ermöglicht. Aber davor hat sich Joachim weit mehr gehütet als seine Nachfolger und Interpreten; er läßt in dieser Hinsicht alles ziemlich unbestimmt, denkt vielmehr an Zeitabschnitte als an Zeittermine. Eben dadurch hat man leichtes Spiel, zwischen seinen Zeitangaben Widersprüche aufzudecken, zumal in bezug auf die Status-Grenzen. Nur übersieht man dabei, daß er selbst ausdrücklich erklärt, es handele sich hier nicht um strikte Zeitschnitte, sondern um Übergänge. Erst seine spätere Gefolgschaft hat sich auf Jahreszahlen versteift, sich vor allem an das Jahr 1260 als Zeitenwende geklammert. Nach Joachims Bemessung, daß in 42 Generationen von je 30 Jahren die Zeit der christlichen Kirche beschlossen ist, würde das wohl stimmen; er selbst aber verwirft diese Mathematik und denkt trotz der Schemata in organischeren Zeitbegriffen — geschichtsnäher in dieser Hinsicht als manche neuere Historiker, die sein „System" nachrechnen wollten. Er spricht von Perioden, die ineinander übergehen, auseinander hervorgehen. So erläutert Joachim selbst nachdrücklich seinen Sprachgebrauch. „Cum ergo dicimus ‚usque ad presens', ‚usque ad dies istos', et si quod simile, ita est accipiendum, ac si nonaginta anni pro uno presenti tempore accipiantur" (C. II¹ 5, 8ᵈ). Und nochmals: „Inter initium tertii status et finem secundi duarum tempora generationum quasi communiter peraguntur. . . . Ubicunque ergo dicimus ‚usque ad presens', ita recipiatur ac si totum tempus generationum istarum, ad quarum prope finem devenisse videmur, pro fine secundi status et initio tertii recipiatur. Et sive dicamus ‚usque ad annum MCC incarn. dom.' in quo finis est XL generationum, sive ‚usque ad presens', sive ‚usque ad tempus plenitudinis gentium' aut ‚conversionis Israel', non putetur esse diversum" (Exp. 9ᶜ). Auch hier heißt es weiterhin, 3 Generationen bezeichnen die Grenze eines Status. Aber diese Unbestimmtheit der Grenzen ist nicht nur Vorsicht gegenüber den Eventualitäten der unmittelbaren Zukunft, als ob er sich nicht ganz festlegen wollte, um nicht durch das Morgen widerlegt zu werden; sondern sie ist Ausdruck einer Anschauung vom Verlauf geschichtlicher Dinge, die an allen Stellen sein Geschichtsbild färbt; von der sich nicht sagen läßt, ob sie in seinem Bild von der Gegenwart oder in seinem Geschichtswissen begründet liegt, weil sich in beidem schon die besondere Art seines „historischen Sinnes" ausprägt. So scheint

---

schließlich in der Zahl selbst seine Bestätigung: „perfectio ipsius numeri (30) ad fidem pertinet trinitatis" C. II¹ 16, 12ᶜ = PA 103f. Später wird die 30-Jahr-Generation außerdem mit den anni romanorum pontificum et imperatorum begründet, aber dabei sehr unsicher auf die Unzuverlässigkeit der Überlieferung hingewiesen und deshalb vor der nimia scrupulositas in hac parte gewarnt und ein Spielraum von 10—12 Jahren für Abweichungen offengelassen. C. IV 2, 44ᶜ, s. o. S. 49.

ihm genau wie die Wandlung, als deren Vorläufer er sich fühlt, auch die Wandlung vom 1. zum 2. Status, vom Judentum zum Christentum nicht in einem momentanen, katastrophalen Ereignis, dessen Termin sich festlegen ließe, sondern in einem Werden innerhalb von 3 „Generationen" stattzufinden, repräsentiert durch die Namen Zacharias, Johannes der Täufer und Christus. Also sind es, das betont er selbst, keine Widersprüche, wenn er das Ende des 1. und den Anfang des 2. Status manchmal mit Zacharias, manchmal mit Johannes und meist mit Christus bezeichnet, wenn er ebenso bei der Bestimmung des Schicksals der nächsten Zukunft seine Erwartungen zwischen den Grenzen mehrerer Generationen spielen läßt.

In diesem geschichts-philosophischen Werk, das in der harmonischen Komposition der geschichtlichen Welt, in den *certi fines rebus positi* (s. o. S. 57 A. 2.), in dem Gefüge zahlen- und bedeutungsmäßig korrespondierender Gleichklänge seine stärkste Bestätigung sucht, spielt eben doch der *numerus dierum* zur Berechnung von Einzelheiten keine wichtige Rolle, weil es ihm auf die Einzelheiten nicht ankommt, sondern auf das *quod majus est* (s. o. S. 55). „Si queris dierum numerum, non est meum dicere neque scire; quod nobis datum est, hoc solvimus" (C. V 118, 134[a]) — so begrenzt er zugleich seine Möglichkeit und seine Aufgabe; und ähnlich heißt es öfter: daß etwas kommt, vermag er zu sagen, aber die Zahl der Tage zu fixieren, liegt jenseits seiner Fähigkeit und seiner Absicht.[1] So wichtig die Zahlen für die ganze Struktur sind, und so leicht sie dazu neigen, mit ihrer eigenen Logik den Grundriß zu bestimmen — im Ganzen bleibt sich Joachim doch darüber klar, daß seine Schematik nicht Erzeugnis einer mathematischen Spekulation, sondern eines Vergleichs der Testamente ist, und nur soweit im A. T. selbst Zahlen gegeben und findbar sind, können und müssen entsprechende Zahlverhältnisse für die folgenden Status maßgebend sein.[2] Gerade in den letzten Zeiten der alttestamentlichen Berichte, in den Büchern Judith und Esra, herrscht aber über die Zeitverhältnisse ziemliche Verwirrung (C. IV 29f.); daher können wir zwar wissen, daß die 41. (vorletzte) Generation, dem regelmäßigen Verlauf gemäß, im Jahre 1200 beginnt; wir wissen auch nach der Concordia der alttestamentlichen Vorgänge der letzten Periode, was von da an bis zum Ende der 2. Phase noch geschehen wird, und daß das also in naher Zukunft

---

[1] S. z. B. C. III[2] 6, 41[d] = PA 113: Tempus autem, quando hec erunt, dico manifeste, quia prope est; diem autem et horam dominus ipse novit. Vgl. C. II[1] 14, 11[d].

[2] C. IV 31, 56[a]: melius hic articulus temporis relinquitur ei, qui hec et multa alia posuit in sua potestate. Non enim pertinet ad concordiam querere numerum annorum in novo (testamento), ubi non habetur in veteri, et ultra XL.[am] (manche Hss.: 41.) generationem aliquid per certum numerum incautius diffinire.

geschieht[1]; aber in welcher Ordnung, selbst in welchem Zeitraum diese Geschehnisse eintreten, das eben wissen wir infolge der Unbestimmtheit im A. T. nicht.[2] Denn selbst das ist fraglich, ob die zwei restlichen Generationen des 2. Status wie die früheren je 30 Jahre zählen werden; ob nicht dafür das Wort aus Jesu apokalyptischen Reden gilt, daß um der Auserwählten willen die Tage der Trübsal — denn es ist die Zeit der Antichrist-Kämpfe, der *tribulationes* — verkürzt werden, weil kein Mensch sonst selig würde (Mt. 24, 22). Joachim will das nicht entscheiden, da ihm andere Gründe dagegen sprechen (C. IV 31); so bescheidet er sich mit der Feststellung: „In ecclesia (d. h. in der 2. Phase) incipiet generatio 42[a]. anno vel hora qua deus melius novit" (ib. fol. 56[b]; s. PA 105). In allen diesen Fällen ist die Reichweite seiner Zukunftserkenntnis gewissenhaft abgeschätzt; und nochmals deutlich das, was er zu wissen und was er nicht glaubt, wissen zu können, in der oben zitierten Stelle (C. III[2] 6, 41[d]) dargelegt, wo es weiter heißt: „Quantum tamen secundum coaptationem concordie extimare queo, si pax conceditur ab hiis malis usque ad annum 1200 incarnationis dominice, exinde ne subito ista fiant, suspecta mihi sunt omnimodis et tempora et momenta".[3]

---

[1] C. V 73, 101[a]: Quis ... nesciat viciniores nos esse illi tempori, quod designatum est in tempore revelationis Helie? Igitur. ... etsi audacter, non tamen insipienter dico: hoc enim dico quod veraciter sentio: prope est tempus ut Helias reveletur ... secundum spiritum; PA 136.

[2] C. V 35, 75[a]: Qualiter autem hec futura sint, non ad plenum capere possumus. ... Sic mala ista que futura sunt magna quidem esse et vicina sentimus, sed tamen quo ordine futura sint. ... ignoramus, et in quot annis vel diebus terminentur sicut futurum est penetrare nequimus.

[3] s. PA 113; vgl. C. V 20, 70[a b]: Cuperem de ... tertio intellectu in honorem sancti spiritus aliquid vel breviter intimare; essetque ut ego puto possibile, si consumatio ipsa operis exhiberet et tempus. Si enim jam completa essent opera, que futura sunt sub tertio statu, quomodo completa sunt ea que visa sunt pertinere ad primum et secundum, possemus forsitan istius opera quemadmodum et illorum in concordie textura coaptando ligare. Sed quia in primo illius tempore status constituti sumus, sola adhuc initialia que presto sunt exhibere sufficimus. Si ergo tercius intellectus, qui pertinet ad spiritum s., in septem futuris temporibus queritur assignandus, fateor me adhuc assignare non posse, quia nondum est completum opus ipsorum temporum ... Sicut enim Zacharias pater Joannis inter synagogam et ecclesiam constitutus adesse quidem tempus ecclesie et Christi nativitatem predixit, sed tamen ea, que Christus erat facturus, non est seriatim intimare permissus, ita et nos, qui inter secundum et tertium statum constituti sumus, multa quidem de tertio illo statu contemplari permittimur, ordinem vero rei, quem facturus est dominus, juxta numerum dierum et distinctiones operum assignare nequimus, nisi forte aliquid pro loco et tempore de principio. Exp. 175[b]: Sepius me dixisse recolo, et adhuc in suis locis repetere idipsum compellor: nolo videri quod non sum, fingens aliquid ex persumptione mea. Nolo extimet aliquid exigendum a me, qui sum homo agricola a juventute mea, quod ab ipsis prophetis quoque exigi ante sua tempora non licebat; quia et nos adhuc ex parte videmus.

Bescheidung und Gewißheit sind in dieser Haltung ineinander verwirkt, in einer Art von „Bescheidenheit", die nur das als sicher hinstellt, worüber sie Bescheid weiß, die aber ihr erhellendes Wissen dem Leben auf den dämmrigen Wegen der Zukunft zur Leitung und Warnung mitgeben will. So sieht dieser Prophet aus, der vielmehr ein „vorwärtsschauender Geschichtsschreiber" sein will; der nicht aus einer Offenbarung oder aus besonderer Geistesbegabung, sondern aus dem Wissen um die Geschichte gelernt hat zu sehen, was kommen wird.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Einstellung zu geschichtlichen Vorgängen, kraft deren Joachims Zukunftswissen sich nicht um Termine, sondern um Übergangszeiten bewegt, auch für das Geschichtsbild maßgebend ist.[1] Der Sinn für Übergänge[2] hat auch der Drei-Status-Lehre jene Modifikation der Initiatio-Zeiten jeder Phase eingefügt, durch die sie so viel schmiegsamer und aufnahmefähiger für die Mannigfaltigkeit der Geistesgeschichte wird. Die erste Zeit (Gott-Vaters), in der der Stand der „Verheirateten" herrschende Geltung hat, die Zeit des Gesetzes und der Knechtschaft, der Arbeit und der Furcht, gelang zwar erst mit Abraham, Joseph und Jakob zur Fructificatio, wird erst seitdem (bis Christus) geschichtlich dominant; aber 21 Generationen voraus setzt die Initiatio dieses Zustandes ein und kann also alles aufnehmen, was schon vor Abraham dieser Daseinsform nahekommt. Wichtiger wird das in den folgenden Phasen: In der Mitte der ersten Zeit (König Usia) treten die Keime, die Initiatio des künftigen Zustandes hervor, der dann mit Zacharias—Johannes—Christus zur Blüte kommt: der Zeit des Gottessohnes, der Gnade und des kindlichen Gehorsams, Zeit der Kirche und des Klerus, der vita activa und des Glaubens. Das alles — hier spürt man die Bedeutung — ist nicht erst durch Christi irdisches Leben mit einem Male gestiftet worden, sondern seit 21 Generationen vor ihm unter der Decke des herrschenden Status entstanden[3]. Damit ist auch die für die katholische Lehre wichtigste, konstitutive Zeitgrenze verwischt, damit ist Christus zum Entwicklungsfaktor statt zum Weltheiland geworden, zu einer Stufe des

---

et hocipsum per speculum in enigmate; et siquidem ipsam partem visionis pro tempore grandescere oportuerit. Aliud est enim videre multa, aliud omnia.

[1] Übrigens wird sich später zeigen, wie stark Joachims Bewußtsein von seinem eigenen Werk durch dieses Übergangsbild charakterisiert ist.

[2] Gelegentlich bringt er dafür den Vergleich der Feldbestellung; wie bei der neuen Aussaat noch vieles vom vorjährigen Samen mit aufgeht, so ist auch in geschichtlichen Epochen nicht Altes vom Neuen schroff getrennt; C. III², 39b. Non sic se habent signaculorum mete, ut statutos limites penitus in nullo conicent; ib. Mehrmals auch verweist er auf 3. Mos. 25, 22 donec nascantur nova, vetera comedetis; s. a. C. II¹ 10 in der folgenden Anmerkung.

[3] C. II¹ 10, 10c: Ab Ozia namque initiatum est testamentum novum, quod confirmatum est in Christo: ne prius videretur deficere vetus quam novum seminatum et radicatum geminaret (velut) ex humo et produceret fructum.

Gesamtprozeßes — zwar noch hervorragender, aber nicht einzigartiger Bedeutung — statt zu einer endgültigen Entscheidung. Diese merkwürdig eigene Fassung des „Christentums vor Christus" hebt nicht so sehr einzelne vorchristliche Gestalten in das christliche Gnadenreich hinauf, als sie vielmehr die Stiftung Christi selbst, seine Lehre und seine Kirche in die Kontinuität der seit langem vorhergehenden Entwicklung hineinzieht, jedenfalls also Christus keinen Bruch mit der ganzen jüdischen Vergangenheit, sondern nur eine Wendung, eine Höherführung bereits vorhandener Anfänge vollziehen läßt. Wenn die Forschung in den 700 Jahren nach Joachim allmählich am historischen Material ersehen hat, daß tatsächlich die Kontinuität erstaunlich groß, die motivische und seelische Neuschöpfung des Christentums nicht so überaus originell vor sich ging, so fließt natürlich solche Erkenntnis aus ganz anderen Quellen, als Joachim sie kannte. Aber es ist wie so oft: die Anschauungsformen sind eher da, eher ausgebildet und eher „möglich" als die Füllung dieser Formen mit Material, und die Kenntnis der Tatsachen bestätigt scheinbar die „antizipierten Schemata", weil diese dem Suchen zugrunde lagen. Und insofern, als Umschaltung der Anschauungsformen scheinen mir Joachims Entwürfe, zumal seine Vorstellung von historischen Kontinuitäten und Übergängen, für die europäische Geistesgeschichte wichtig, symptomatisch und wirksam.

Der große Übergang der Phasen wiederholt sich nun ein drittes Mal und bekommt da auch mehr zeitgeschichtliche Füllung. 21 Generationen nach Christus setzt die Initiatio der neuen Zeit ein, der Zeit des hl. Geistes, in der das Mönchtum allmählich zu dominierender Bedeutung gelangt an Stelle von Klerus und Kirche, in der die Gnade des Sohnes überhöht wird durch die *amplior gratia* des hl. Geistes (dazu Schott XXIII 168), in der Gesetzesbefolgung und Kindesgehorsam durch die Freiheit des geistigen Menschen abgelöst wird; Zeit der Kontemplation und der Caritas. Diese Zeit, deren vollendete Gestaltung Joachim *e vicino* erwartet — der positive Pol alles seines Denkens — die wird also so wenig wie die Zeit der christlichen Kirche plötzlich und unvorbereitet da sein; keine Katastrophe, kein Bruch mit der Vergangenheit, keine Diskontinuität. Sondern sie hat seit Jahrhunderten im Boden des alten Zustandes Wurzeln getrieben, und was kommen wird, ist nur Vollendung, Ausgestaltung, Reife von Tendenzen, die längst wirksam sind und gerade die Zukunfts-trächtigen Erscheinungen der bisherigen Geistesgeschichte bestimmt haben: die Mönchsorden und ihre großen Heiligen. So läßt Joachim die Initiatio des 3. Status — zahlenmäßig reichlich ungenau — mit Benedict, mit der Begründung des abendländischen Mönchstums beginnen, und ihre stärksten Züge sieht er in der Entwicklung des Zisterzienserordens[1] und seinem Heros Bernhard

[1] Aus dem er selbst hervorging! Breit behandelt C. IV 37ff.; V 49.

— der einzigen Gestalt des 12. Jh., die in Joachims Schriften und in seinem Geschichtsbild als wirklich wichtig betrachtet wird (und zwar nicht polemisch!). Joachims eigenes praktisches Wirken als Ordensstifter und Klosterleiter — das gewiß keine Verkörperung seines Zukunftsreiches sein will — fügt sich in diese Bewegung des Mönchstums, in diese „Vorgeschichte der Zukunft" ganz folgerichtig ein; es war nicht nur vom praktischen Gesichtspunkt, sondern auch im Rahmen seiner Lehre das einzig Mögliche, was in dieser „Übergangszeit" getan werden konnte. Das aber kennzeichnet die ganze Einstellung dieses Mannes und seiner Gedanken — vielleicht die Einstellung eines solchen geschichts-interessierten Denktyps überhaupt: er will keine Utopie in Wirklichkeit umsetzen, sondern das in seiner Zeit Mögliche tun, mit dem Bewußtsein, daß es nur ein vorläufiges Werk ist, daß die Zeit bald darüber hinauswachsen und viel weitere Möglichkeiten bieten wird. So scheint mir nicht nur Joachims Klostertätigkeit gemeint, sondern so sind auch tatsächlich seine Werke geschrieben, wie wir später sehen werden: nicht als letzte Weisheit, sondern als Glieder einer gesamt-geschichtlichen Kette, die weiter in die Zukunft verläuft.

Diese Geschichtslehre, die durch Typologie und Zahlentechnik bestimmt und durch die Übergangsvorstellung schmiegsam geworden ist und in der Joachims eigene Position perspektivisch einbezogen ist, bietet eben dadurch ein eigentümlich festgefügtes Bild. Wir glauben heute nicht mehr an die Gewißheit solcher Geschichtstheorie, die sich aus Bibelwissen, Zahlenspekulation und theologischer Schematik zusammenspinnt. Wer sich aber in die Kategorien und die Denkatmosphäre des Mittelalters zu versetzen vermag, wer sich in das eigenwillige historische Ordnungsbedürfnis des Abtes hineindenkt, der kann recht wohl das triumphierende Überzeugtsein verstehen, mit dem Joachim über die wilden Prophetien ohne gedankliches Fundament und ebenso über die bloße *opinio* des eschatologischen Glaubens hinaus sein geschichtsphilosophisches Werk errichtete, das die Vergangenheit erkennen und die Zukunft im Umriß sehen ließ und sich selbst auf der Scheide zwischen beiden wußte. „Si forte adhuc non credent et admirabuntur pre gaudio, afferant aliquid quod coram positis manducetur, palpent et videant concordiam ... veteris et novi testamenti. Quia verba spiritalia, que dicuntur per spiritum prophetie, que non possunt experiri nisi cum videntur expleta, non habent consonantiam duorum testamentorum, sed simpliciter pronunciant quod futurum est; et de illis quidem dubitare potest homo nesciens utrum spiritus ex deo sit. Hic autem, ubi non dicitur aliud, nisi quod scriptum est, ubi tam mire concordat in unum quasi caro et ossa, que dubitatio esse potest?" (Exp. $95^{b\,c}$.)

Dabei ist die Concordia als Methode nicht einmal das fundamental Neue und nicht der Kern der Überzeugung; die konnten wir vielmehr aus der

Typologie der frühchristlichen Exegeten herleiten; auch denen galt die typische Bezogenheit von A. T. und N. T. als starker Beweis der christlichen Lehren. Aber eben: für Joachim beweist die Concordia etwas anderes, nicht die dogmatische Lehre, sondern die Struktur des Weltverlaufes. Dafür wird die Typologie freilich weitaus wichtiger, strenger, aber auch umgedeutet: aus der Konvergenz auf Christus in die Parallelität der drei Stadien. Nun ist es merkwürdig und doch verständlich: Joachim selbst hat die Methode immer wieder laut gepriesen, erörtert und in den Vordergrund gerückt; das aber, was sie ihm beweisen soll, die Drei-Zeiten-Lehre und die Strukturgleichheit der Zukunftsphase, das trägt er z. T. so vor, als wäre es selbstverständlich, z. T. wagt er es nicht recht auszuführen, bringt es nur neben den geltenden Lehren vor und schwächt es nach Möglichkeit ab. Wäre das nur Taktik, Vorsicht aus dem Bewußtsein seiner Heterodoxie, so hätte es wohl überlegter und einheitlicher durchgeführt sein müssen. Den Eindruck machen Joachims Schriften nicht, als ob er etwas wußte, was er aus Vorsicht oder Überlegung nicht ganz sagen wollte. Eher, paradox gesagt, so, daß er nicht ganz wußte, was er wußte, daß er immer neu versuchte, der Idee, die ihn ergriffen hatte, ihre Gestaltung abzuringen[1], darin aber immer wieder gehemmt durch eine naive Anerkennung der katholischen Kirche und der katholischen Lehren. Joachim war seiner Persönlichkeit nach nicht der Mann, um ganz und entschieden auf die Seite seiner eigenen Idee zu treten — einer Idee allerdings, die von sich aus keine Opposition, aber eine Überwindung des katholichen Weltbildes, eine bewußte Stellungnahme nicht gegen sie, aber außerhalb ihrer Lehre verlangte, die zu der Behauptung drängte, daß Institutionen und Dogma zwar nicht „falsch", aber nur für eine begrenzte Zeit wahr und gültig sind, im Gesamt-Prozeß aber etwas, das überwunden werden muß. So kommt in Joachims Büchern das seltsame Gemisch von traditionellen Lehren und eigener Ansicht zustande, das wir auflösen müssen, um seiner grundlegenden Theorie der drei Weltalter ihren originalen Platz im christlich-mittelalterlichen Geschichtsdenken anzuweisen.

Daß die Theorie der Concordia, nach der sich der ganze Weg der irdischen Menschheitsgeschichte in drei Perioden gliedert, in denen je eine Person der Trinität vorzüglich (wenn auch nicht ausschließlich) wirkt, mit der Weltalterlehre, der Geschichtstheorie der Patristik und der mittelalterlichen Theologie nicht übereinstimmte, das hat Joachim natürlich gemerkt. Nach allen Konzessionen, die er schon in der Concordia selbst der Autorität Augustins macht (s. u.), versucht er in der Einleitung zum Apokalypsen-

---

[1] Vgl. Reuter, Aufklärung II 193: „Ihn beherrschten Ideen, deren er als Mann der Schule und der Reflexion nie ganz mächtig wurde."

Kommentar nochmals sich Rechenschaft abzulegen über die Vereinbarkeit seines Schemas mit den Periodenlehren früherer Schriftsteller. Nach einer Wiederholung der Drei-Status-Lehre fährt er also fort (Exp. intr. V 5c): „Nec illi auctoritati patrum putetur esse contrarium, qua dictum est: Tempus ante legem, tempus sub lege et tempus sub gratia, quia et illud in suo genere dici necessarium fuit, et istud in suo necessarium est. Nam ut teneamus utrumque, tertia quoque assignatio temporum adjungenda est, i. e.: tempus sub litera evangelii, tempus sub spiritali intellectu, tempus manifeste visionis domini." Diese verschiedenen Ansichten spielt er nicht gegeneinander aus; jede ist *in suo genere necessarium*, jede kann auch den 3 Personen der Trinität zugeordnet werden; wollte man alle 3 Ansichten berücksichtigen, so ergäben sich 5 Zeiten: „Omnia tempora simul quinque, licet quintum, quod erit in patria, abusive, non proprie tempus dicatur(!): ... ante legem, sub lege, sub evangelio, sub spiritali intellectu, in manifesta visione Dei." (Oder: „ de lege naturali ad legem Moysi, — ad evangelium, — ad spiritalem intellectum, — ad veram et eternam contemplationem Dei.")[1] Es klingt, als sei es nur sein wissenschaftliches Belieben, daß er selbst, *pretermisso tempore illo quod fuit ante legem, secundo post finem mundi futuro*, nur die 3 Zeiten berücksichtigen will: „sub tempore litere testamenti veteris, sub tempore litere testamenti novi, et sub tempore spiritalis intellectus (quod erit ex hoc nunc usque ad consumationem seculi!)" Exp. 6b. Scheinbar also kein Widerspruch gegen jene anderen Theorien, nur ein anderes Auswahlprinzip; scheinbar kann er ihnen und könnten sie ihm zustimmen. In Wahrheit liegt freilich schon in der Wahl dieser 3 Phasen der Entscheid gegen jene anderen Phrasierungen.

Ausführlicher und zugleich noch unbestimmter setzt er sich an anderer Stelle mit dem Geschichtsschema Augustins, wie er es auffaßt, auseinander. In Kap. 6 des Introductorius wird die Concordia der beiden Testamente so durchgeführt, daß sich 7 tempora (= 7 Siegel) jedes Ablaufes entspre-

[1] Wie verschieden die Bedeutung fast gleicher Formeln bei dieser Geschichtsperiodik sein kann, mag ein Vergleich mit der (joachitisch beeinflußten) Schrift Noticia seculi von 1288 zeigen (deren Verfasser fraglich ist, vielleicht Alex. v. Roes; s. B. Hirsch, MIÖG XXXVIII, 571ff. und F. Kampers in Festgabe für Heigel (1903) 105ff.). Auch da ist eine Fünfteilung der Zeit ausgeführt: „in tempus innocencie a prima rerum creacione currens usque ad prevaricacionem primorum parentum, et in tempus legis naturae ab Adam usque ad Moysen, et in tempus legis scripte a Moyse usque ad Christum, et in tempus gracie a Christo usque ad finem mundi,et in tempus glorie, nam hoc tempus dici potest, a fine mundi usque in eternum." Dabei ist 1. unbedeutend kurz, 5. ewig lang; als eigentliche tempora bleibt also die katholische Trias lex naturae — lex scripta — gratia übrig. Formal also den Wendungen Joachims sehr verwandt, inhaltlich aber entgegengesetzt: zwischen Christus und Weltende liegt hier nur der eine status gratiae, bei J. dagegen zwei Zeiten — und darauf kommt es ihm an. — Der Text der Noticia seculi in MIÖG XIX 662.

chen; der letzten Zeit im A. T. von Babylon unmittelbar bis zur Zeit vor Christus setzt Joachim dabei auf neutestamentlicher Seite eine Zeit vom Fall des neuen Babel bis zum *sabbatum Dei*, zur *consumatio seculi* gleich. Wenn aber so schon die erste typische Wiederholung des alttestamentlichen Verlaufs bis zum Weltende führt, bleibt für einen neuen Weltstatus, der nochmals alle Perioden enthält, natürlich kein Platz. Gleich im folgenden Kapitel aber legt Joachim die *concordia trium operum*, d. h. der 3 Weltalter dar, in der also die Zeit des N. T. und Christi nicht die letzte ist, nicht bis zum Weltende besteht. Wieder führt er nicht den Gegensatz der beiden Theorien aus, sondern will sie nebeneinander gelten lassen: *utrumque enim necessarium est.*[1]

Dieselbe Schwierigkeit tritt schon im 2. Buch der Concordia auf. Auch da führt er nebeneinander eine *duplex causa concordie* aus (C. II[2] 21): Einmal den zweifachen Verlauf Adam-Christus und Usia-Weltende (s. Hahn 267ff. auch C. II[1] 9, 10[a b]), daneben den dreifachen: Adam—Christus, Usia-tempora ista (Gegenwart), Benedict-consumatio seculi (Weltende). Dem einen Schema ordnet er die zwei *populi vocati ad fidem* und natürlich die zwei Testamente zu, dem anderen die drei *ordines electorum* und die Trinität. Aber damit löst sich nicht die Verwirrung; gerade weil der erste Status in beiden Systemen derselbe ist, kann unmöglich sowohl die Zeit bis zum Weltende mit ihm in zeitlicher Ordnung konkordieren, als auch nacheinander eine doppelte Wiederholung derselben Tatsachen im selben Zeitverhältnis statthaben, ehe das Weltende eintritt.

Tatsächlich trifft Joachim mit der ausgeführten zweifachen Concordia gar nicht das, worum es ihm geht. Aber sie liegt dem augustinisch-katholischen Gedanken näher und sie liegt auch im Verfolg der Zweizahl der Testamente. Um alle 3 Personen der Gottheit zu ihrem Recht kommen zu lassen, ihnen je eine Zeit ihres spezifischen Wirkens zuzugestehen, muß Joachim sowieso die Zweizahl der Testamente auflösen. Exp. intr. 7, 9[a]: „Oportet nos tempus testamenti novi duplex et geminum intelligere, ita ut in duobus temporibus et duobus populis videatur divisum" (vgl. C. II[1] 28, 18[a]). Aber mit dieser Zerteilung verschleiert er sich nur das Problem, dem er nicht recht beikommen kann. Daß es nur zwei geschriebene Testamente gibt, hätte sich wohl mit der Drei-Status-Lehre zusammenreimen lassen; der 3. Status wird eben keinen Buchstaben haben und brauchen und kann trotzdem in gewissem Sinn sein Testament, seine Offenbarung haben. Joachim scheint dieser Klärung nahe zu sein, wenn er sagt, (Exp. 13[c]): „Nec absque causa invenitur spiritus sanctus in testamento veteri cooperatus esse patri, loquens assidue per prophetas et in novo testamento coopera-

[1] Exp. 9[a]. Einige Bibelstellen, die „von zwei oder drei Zeugen" als Gewähr der Wahrheit reden — 5. Mos. 19, 15; Mat. 18, 20 u. ä. — bestätigen ihm die Berechtigung dieses doppelten Schemas.

tus est filio loquens per apostolos et doctores ecclesie, eo quod sit ipse spiritus sanctus virtus ineffabilis utriusque, patris scil. et filii, qui in duobus testamentis operati sunt . . . .Hec enim causa est, pro qua non tria testamenta, sed duo esse scribuntur —" denn, könnte es weiter heißen, für die viri spiritales des 3. Status bedarf es keiner Schriftvermittlung, die virtus Dei wird in ihnen unmittelbar wirksam sein; Joachim aber fährt fort: „quorum concordia manet integra: a Jacob patriarcha usque ad primum adventum domini, et a primo ejus adventu usque ad finem seculi." Damit will er auch die Geschichtstheorie, die aus den 2 vorliegenden Testamenten erwachsen ist, gelten lassen. Dem entspricht es, daß er hier die beiden populi electi den Testamenten, somit Gott-Vater und Gott-Sohn zuordnet, dem hl. Geist aber den *cetus angelicus, qui in celis habitat* — also keine geschichtliche Größe, sondern eine transzendente; keine Menschen einer Zeit nach Christus und vor dem Weltende. Das „aber", das wieder gleich darauf folgt, ist kein Gegensatz, sondern ein auch: „auch der Geist muß aber wie Vater und Sohn seine Werke wirken unter den Menschen"; und so kommt — *propter hanc catholicam fidem* — die zweifache Ordnung der Concordia zustande: entweder von Jacob bis Christus und von Christus bis zum Weltende; oder — *cum inter secundum et tertium statum, quod omnino necesse est*(!), *differentiam facimus* — der dreifache Verlauf, dessen 2. Phase bald abgelaufen ist, dessen 3. aber noch vor dem Weltende spielen wird.

Dieses unstimmige Geflecht verschiedener Lehren, weiter kompliziert durch die Vorstellung der 7 aetates und des Weltsabbat (s. u. S. 97), hat Joachim nicht zu ordnen vermocht. Was er selbst meint und sagen will, sehen wir zwar sehr deutlich, aber ebenso das andere, was er nicht bestreiten will, und so oft ihm über seinen Gedankengängen der Widerspruch klar wird, versucht er auszugleichen und anzupassen. Den Charakter dieses Mannes, der so überzeugt seine Wahrheit zu wissen glaubt und doch den anderen Wahrheiten nicht widersprechen will — gewiß nicht aus Vorsicht, sondern ebenfalls aus „Überzeugung" (vgl. oben S. 53) — müssen wir einfach hinnehmen. Sehr wichtig wird aber für uns die sachliche Frage: worin liegt der Unterschied zwischen der originalen Idee Joachims und dem traditionellen Dogma von der Weltgeschichte? Ist es wirklich so, wie Joachim glaubt (oder mindestens glauben machen will), daß beide nur den Stoff etwas anders anordnen, beide aber letztlich dasselbe sagen; oder ist nicht vielmehr die Grundsteinlegung, das Prisma beider Ansichten verschieden? So wenig Joachim einen Unterschied hervorkehrt — auch darin gar nicht polemisch gesinnt — so entscheidend wird uns die Analyse die Verschiedenheit der beiden Positionen aufzeigen.

Die endgültige Form christlich-katholischer Geschichtsanschauung, in der auch die jüdischen und spätantiken Vorstellungen für das christliche

Denken legitimiert wurden, ist durchaus bestimmt durch die Gedanken Augustins. Aber man muß von vornherein betonen: was er als originaler Denker leistet, ist dafür bei weitem nicht so ausschlaggebend wie seine Polemik gegen die frühchristlichen Geschichtslehren und Eschatologien einerseits, die Verarbeitung altbekannter Motive andererseits. Augustin steht eigentlich nur dadurch vor einem geschichtsphilosophischen Problem, daß er sein Weltbild — in dem das Jenseits, die Prädestination, die Gnade, die Erlösung wichtig sind, nicht aber geschichtliche Ereignisse und Abläufe — gegen geschichtsphilosophische und chiliastische Doktrinen des Heiden- und Ketzertums durchsetzen muß; nachdem diese Aufgabe einmal gelöst ist, besteht für ihn und die ganze folgende Theologie bis weit ins Mittelalter hinein ein selbständiges geschichtliches Problem im Grunde nicht mehr. Der alte Usus, eine eigene „Geschichtsphilosophie des Katholizismus" an Augustin, dem „Geschichtsphilosophen unter den Kirchenvätern", besonders an dem Werk De civitate Dei zu demonstrieren[1], ist von der neueren Forschung endlich aufgegeben worden[2]; und wenn im katholischen Dogma noch jetzt Augustins Lehre als Norm alles geschichtsphilosophischen Wissens statuiert wird[3], so wird eben damit alle immanente Geschichtsphilosophie von vornherein als „falsches Problem" abgelehnt. Augustin unternimmt wohl in der Civitas Dei einen Erweis seiner Philosophie und Theologie am gesamt-menschlichen Geschehen; aber er philosophiert nicht über Geschichte — dazu bedeutet sie ihm zu wenig.[4] Da sich überdies die Geschichte der philosophisch-theologischen Absicht nicht fügt, gibt er sie im Verlauf des Buches mehr und mehr auf. In den ersten 10 Büchern ist noch das historische Heidentum und das historische Christentum (mit seiner alttestamentlichen Vorgeschichte) als Kampf zwischen *civitas terrena* und *civitas Dei* in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht; dann aber drängt sich der Gegensatz der Prinzipien vor, der zwei prädestinierten Arten von Menschen, die sich nicht mit historischen Gebilden

[1] S. z. B. Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung (1884); bes. 24ff.

[2] Besonders H. Scholz, Glaube u. Unglaube in der Weltgesch. (1911); E. Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das MA (1915). Vgl. E. Salin, Civitas Dei (1926) 204f. Um nicht mißverständlich zu sein, betone ich: Augustins Lehre ist gewiß für uns auch Objekt eines geschichtsphilosophischen Problems; ihr Objekt aber war kein geschichtsphilosophisches Problem.

[3] S. das Breve Leos XIII. Saepenumero considerantes 1883 bei Hipler a. a. O. S. 31.

[4] Vgl. H. Reuter, Augustinische Studien (1887) S. 456 zu De doctrina christ. II 27; was die Geschichte bieten kann, ist für Augustin nicht erst zu erarbeiten; er kann auf Eusebius verweisen, der „das für die Schriftauslegung Wichtige aus der Geschichte zusammengestellt habe", s. Overbeck, Vorgesch. u. Jugend d. mittelalterlichen Scholastik (1917) S. 16 zu De doctr. christ. II 39; MPL 34, 62.

decken, die er nur *mystice* als civitates bezeichnet (CD XV 1; vgl. Reuter, Studien 125ff.). Die *civitas Dei* ist nichts, was geworden ist und vergeht, sondern ein zeitlos ideales Gebilde, identisch mit dem Christentum, mit der christlichen Wahrheit (Troeltsch 10 A. 4). Die irdische Kirche — nur *significatio* (nicht einmal *representatio*) der wahren *civitas Dei* — ist gewiß eine zeitliche Erscheinung; aber auch sie kein Wachsen aus einem Keim zu einer Vollendung, sondern in ihrem Wesen so vollendet, als es in dieser Irdischkeit möglich ist, von Anfang an gestiftet und bis zum Ende verharrend, wachsend nur der lokalen Ausbreitung, nicht der inneren Gestalt nach. Nichts Irdisches, also keine Geschichte, wird nach ihrem Ende kommen, und vor ihrer Stiftung spielt schon immer derselbe Prinzipienkampf, der mit der Schöpfung und dem Abfall der Engel begann und einförmig sich bis zum Weltende hinzieht. Daß Adam die Menschen ins Verderben zog, daß Christus sie erlöste — das ist im Grunde der ganze Gehalt der christlichen „Geschichtsauffassung" seit Augustin.[1] Und dieser ganze Gehalt ist bereits verwirklicht; seit Christus gibt es für jeden Menschen nur eine Schicksalsfrage — keine Frage der Geschichte, sondern des religiös-persönlichen Lebens: ob er sich zu Christus bekennt und der Gnade teilhaftig wird oder nicht. Darauf kommt alles an, anderes ist gleichgültig. Gleichgültig vor allem, was in der irdischen Zukunft noch geschehen wird; denn es kann bis zum Ende der Erdenwelt nichts geschehen als ein Bekenntnis zur „Wahrheit des christlichen Glaubens", wie es bisher geschah. Das Ende wird freilich nicht fern sein; dann wird Christus wiederkommen und alles Fleisch auferstehen zum Gericht, das die Bösen verdammt und die Gerechten zur ewigen Sabbatruhe in Gott führt. Aber diese „letzten Dinge" fallen schon außerhalb der Geschichte; sie ändern daran nichts, daß zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Christi kein Geschehen, sondern nur für jeden Einzelnen dieselbe Situation liegt, die von dem, was früher war, kaum zu wissen braucht und von der Zukunft nur weiß: es kommt das Ende. Inhaltlich Neues kommt nicht, so wenig wie inhaltlich Anderes von früher her noch wichtig ist. Die Wahrheit ist wichtig, nicht die Geschichte.

Augustin aber gestaltete diese Anschauung in einer kulturellen Atmosphäre, in der es fast wichtiger war, zu verneinen als zu behaupten, zu widerlegen als schlicht darzulegen. Sein ganzes Schaffen bezeugt das klar genug: Gegen andere Lehren, Sekten, Menschen ist ausdrücklich die Mehrzahl seiner größeren Schriften gerichtet, und gerade die Civ. Dei ist in allen Teilen Polemik und Apologie. Das macht nicht zum mindesten Augustins geistesgeschichtliche Bedeutung aus, daß er, den sein langer Bekehrungs-

[1] s. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften; Ges. Werke I 98; E. Troeltsch, Der Historismus, Ges. Schr. III 14f.

weg über Häresie und heidnische Philosophie durch den Kulturwirrwarr gründlich hindurchgeführt hatte, nicht eine Lehre neben die Unzahl anderen Lehren seiner Zeit setzte, sondern von einer zentralen Energie her Stellung nahm zu allen Erscheinungen, die in seinen weiten Bildungskreis eintraten, daß er zusammenraffte und sichtete, was an Lehre, Tradition und Eigenwillen in der spät-römischen Welt wucherte: Brennpunkt für die wirre Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens. So hat er den einen großen Lichtstrahl in die Zukunft des Mittelalters werfen können — gleichgültig, ob das seine Absicht war — der immer seitdem seine Umwelt in den Schatten stellt.

So will auch seine „Geschichtsphilosophie" verstanden sein. Aus eigener Spekulation wäre er dazu wohl nie gekommen, denn sein Glaube bedarf keiner Geschichte des Glaubens, und das zentrale Ereignis seiner Religion — Leben und Opfer Christi — ist kein historisches, sondern ein metaphysisches Ereignis, außerhalb jeder historischen Kontinuität bewirkt und wirkend. Aber er mußte antworten auf die Meinung der Eschatologen und Chiliasten, die wirklich eine Geschichte vor und hinter sich sahen und so die Wahrheitswelt des augustinischen Katholizismus gleichsam unterhöhlten. Er mußte vor allem ihrer Beweisführung entgegentreten, die auf die Bibel hinwies, in ihr das göttliche Zeugnis für ihre Meinung zu finden glaubte. Er mußte endlich seine Stellung zu diesen Aussagen der Bibel selbst fixieren, die immer wieder zu Leitsternen einer Zukunftsgeschichte herhielten.

Denn mag Jesus die national-jüdischen Zukunftserwartungen noch so sehr vergeistigt haben, mag er mit der Geschichtstradition des Judentums noch so souverän geschaltet haben — für die ersten Menschen, die an die Christus-Mission glaubten, blieb jedenfalls das Bewußtsein einer welthistorischen Situation unmittelbar lebendig; für sie hat sich mit Christi Leben und Tod etwas ereignet, was das Signal für kommende Ereignisse ergab.[1] Was schon die jüdischen Propheten verkündet hatten: der Tag des Herrn ist nahe, das hat sich den Jesus-Gläubigen in der Gestalt ihres Meisters zu unmittelbarer Gewißheit verdichtet: nicht daß es durch sein irdisches Leben schon geschehen wäre; aber er hat das Geschehen angekündigt für die nächste Zukunft, „ehe dieses Geschlecht (generatio) vergehen wird" (Mt. 24, 34). In diesem Bewußtsein leben seine Jünger und die ersten Gemeinden: der letzte Pulsschlag dieser Welt zu sein, die kurze Zeitspanne zwischen der Menschwerdung und dem „Kommen des Reiches" zu erfüllen. Schon in den Evangelien, erst recht in den apostolischen Schriften hat dieses Zeitgefühl seinen Niederschlag gefunden. „Auf uns

[1] Die Tübinger Schule brachte den ganzen Gehalt der urchristlichen Dogmatik auf die Formel: „Der zukünftige Messias wird der Jesus sein, der schon da war;" s. H. Schmidt, Jahrb. f. dt. Theol. XIII 579.

ist das Ende der Welt gekommen" (1. Cor. 10, 11; vgl. 1. Thess. 4, 17), „Es ist nahe gekommen das Ende aller Dinge" (1. Petr. 4, 7), „Die Zukunft des Herrn ist nahe" (Jac. 5, 8), „Es ist die letzte Stunde" (1. Joh. 2, 18; vgl. auch Apoc. 14, 7; 22, 10). Alle Zeugen der ersten christlichen Zeit stimmen in diesem Bewußtsein überein, das ihnen gewiß keine bloße Lehre ist, sondern Gewißheit, die das Leben erfüllt. Wie in diesen Vorstellungen das „kommende Reich" gestaltet ist, in welcher historischen Realitätsschicht es liegt, das wird uns noch beschäftigen. Zunächst gilt es festzustellen, wie sich diese Enderwartungen im Mittelmeer-Christentum der ersten Jahrhunderte umgebildet haben zu einem Bild des Weltverlaufes, in dem sogar zahlenmäßig das Vergangene und das Kommende bestimmt wird.

In diesem Bild mögen antike und orientalische Motive aufgenommen sein — unmittelbar stützt es sich in allem Wesentlichen doch auf biblische Elemente, die durch typologische Ableitung brauchbar werden. Nicht auf die Genese, sondern auf den Sinngehalt dieser Lehre kommt es hier an, wie er sich bei den meisten christlichen Lehrern der ersten Jahrhunderte findet. Immer ordnet sich der ganze Weltverlauf nach dem Typus der 6 Schöpfungstage in 6 aetates[1], und immer besteht wenigstens die Tendenz, darauf dem Schöpfungssabbat entsprechend einen Weltsabbat folgen zu lassen, so verschieden diese Vorstellung inhaltlich erfüllt sein mag.[2] Dazu gibt nun die Zahlentypik die Möglichkeit, die Dauer der aetates zu berechnen. Das „1 = 1000" wäre in ihrem Bereich auch dann zur Hand, wenn nicht schon die Bibel diese Typik enthielte (1000 Jahre vor Gott wie 1 Tag, Ps. 89, 4; 2. Petr. 3, 8). Demnach entspricht den 6 Tagen der Weltschöpfung eine Weltdauer von 6 Jahrtausenden[3], und die innere Logik dieses Schemas verlangt eigentlich dazu einen 1000jährigen Weltsabbat, wofür sich dann eine positive Stütze in den 1000 Jahren der Antichrist-

[1] Auch bei Persern, Etruskern und vorchrist. Juden existierte die Vorstellung der 6tausendjährigen Weltalter; s. Hipler S. 10; PRE [3] III 807; vgl. unten S. 88 Anm. 4.

[2] Vor allem ist die Dauer des Reiches der Herrlichkeit als des Weltsabbats schon in der jüdischen Eschatologie kontrovers, je nachdem das messianische Reich als letzter, ewiger Zustand ohne Zeitgrenze aufgefaßt wird, oder als eine zeitlich begrenzte Erscheinung, der als 8. Tag eine Welterneuerung folgt. Vgl. E. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes [2] II 457ff. Dieser 8. Tag hat in die eschatologischen Gedanken des MA (schon bei Augustin) eine schwer lösbare Verwirrung gebracht (s. u. S. 90). Er taucht auch bei Joachim auf als Zeit der Auferstehung der „membra Christi" nach dem Weltsabbat, d. h. nach der Geist-Zeit; z. B. C. III[1] 19, 37[b]; Exp. Intr. 14, 15[b]. In seiner Typologie ist aber auch die Zeit von Christi irdischem Erscheinen zugleich „der 8. Tag" der alttestamentlichen Geschichte, s. III[1] 22, 38[b].

[3] Diese Lehre ist im Christentum anscheinend zuerst belegt durch den Barnabas-Brief Anfang 2. Jh.; über das spätere Vorkommen s. Scholz 158f.

Bindung in der Apokalypse findet (c. 20, die einzige eigentlich „chiliastische" Angabe der Bibel).

Diese ganze Weltalter-Doktrin konnte natürlich erst Bedeutung für das Christentum bekommen, als die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn immer beträchtlichere Zeiträume in ihre Rechnung einbeziehen mußte; als es nicht mehr persönliche Gewißheit, sondern ein Problem des Wissens und der Lehre wurde: an welcher Stelle im Weltprozeß stehen wir? Aber sie füllte nun denselben Platz aus, den früher jene eschatologische Überzeugung einnahm, ist gleichsam nur ihre Ausweitung in eine größere Zeitdauer. Denn diese Sechs-Zeitalter-Lehre ist stets um der Pointe willen da: wir sind im letzten Stadium dieser Reihe, nach uns kommt nichts Irdisches oder jedenfalls doch nichts, was in der gleichen Linie wie diese 6 aetates verläuft. Auch alle anderen Weltalterlehren, die von katholischer Gelehrsamkeit jemals aufgestellt wurden, mögen sie in der Anzahl und dem Teilungsprinzip ihrer aetates noch so sehr abweichen, stimmen doch darin mit dem Gedanken der Weltwoche stets überein, daß die Gegenwart und das erste Erscheinen Christi in die letzte Phase der säkularen Menschheitsgeschichte fällt, daß man von der Zukunft den *finis saeculi*, die 2. Parusie, die Auferstehung und das Gericht, allenfalls einen selig-unirdischen Weltsabbat erwartet, aber keine neue Zeitphase, die in den Gleisen der bisherigen Geschichte läuft.[1]

Dabei ist nach der Ansicht der frühchristlichen Schriftsteller Christus

---

[1] Davon ist dann auch das politische Geschichtsschema der 4 Weltreiche, das schon vor Daniel bei griechischen Geschichtsschreibern galt (s. Trieber, Hermes XXVII 321 ff.) und durch Hieronymus zum abendländischen Geschichtsdogma wurde (vor ihm bei Julius Afric. und Eusebius s. Hertzberg, Forsch. z. dt. Gesch. XV 327; auch bei Hippolyt von Rom, s. Bardenhewer S. 87), nachhaltig bestimmt worden. Zugleich haben sich hier die „pessimistische" christliche Lehre und die „optimistische" römische Nationalprophetie — die Idee der Roma aeterna, des Imperium sine fine — eng ineinandergefügt, gleichsam als positiver und negativer Weg zum selben Resultat. Das 4. Weltreich, das römische, in dem Christus erschien, muß das letzte sein, weil nichts Neues kommen darf. Es muß also bis zum Weltende bestehen, der Antichrist kann erst erscheinen, wenn Rom fällt. Diese Verklammerung von römischem Weltreich und letzter Weltzeit beherrscht schon die Gedanken der frühen Patristik (s. Tertullian, Apolog. c. 32 MPL 1, 508f.; Lactanz, Divin. instit. VII 25; CSEL 19, 664f.; s. a. Augustin, CD XX 19, 23; XXII 30.), stärkt dann ungemein das Weltreichgefühl der Kirche (als prägnanten Beleg s. den berühmten Sermo 82 Leos des Gr. MPL 54, 422ff.) und fördert später die Idee der translatio imperii als einer Fortsetzung des römischen Weltreiches in Byzanz und im fränkisch-deutschen Kaisertum. Dazu vgl. J. Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph, Leipziger Studien VI 2 S. 37f.; Fr. Kampers, Die deutsche Kaiseridee (1896) S. 11ff.; auch Histor. Jahrb. XIX (1898) S. 425ff.; ib. XLIV (1922) S. 240ff. F. Schneider, Rom und Romgedanke im MA (1926) bietet dafür ziemlich wenig; s. S. 55ff.

nicht einmal der Beginn dieses letzten Stadiums; diese Meinung dringt erst seit Augustin durch. Vor ihm und noch zu seiner Zeit rechnete man anders: Christus ist in der Mitte des 6. Weltalters, also 5500 Jahre nach dem Weltbeginn erschienen (wie er in der 6. Stunde, der Mitte des Tages verurteilt wurde, Joh. 19, 14). Dazu führt auch eine andere typologische Ableitung: eine Deutung des gesamten Weltverlaufes von 6000 Jahren auf einen Tag. Jede Stunde hat dann 500 Jahre; in der letzten Stunde ist Christus gekommen (1. Joh. 1, 28), in der 11. Stunde geht der Herr des Weinberges zum letzten Male zu seinen Arbeitern (Mt. 20,6; über die Geschichtsperiodik nach der Weinberg-Parabel, s. u. S. 88). Also bleiben der Welt nach Christi Geburt (oder Tod) noch 500 Jahre. Diese Berechnung, seit dem Anfang des 3. Jh. uns bekannt, ist sehr verbreitet.[1] Die 500 Jahre scheinen sogar das Maximum an Lebensdauer gewesen zu sein, das man der Menschheit nach Christus zugestand[2], und wir kennen Ansichten jener Zeit, die das Ende noch früher ansetzten.[3]

Mögen solche Rechnereien schlecht verwandte Gelehrsamkeit ohne Wert für das praktische christliche Leben sein, mag die ganze Zeitensystematik zur religiösen Theorie geworden sein, abgelöst von der gelebten Religion: das Grundgefühl, Letztlinge zu sein — geradezu der Generalnenner aller christlich-katholischen Geschichtsanschauung — ist keineswegs eine Theorie gelehrter Köpfe, sondern hat tiefwirkend die ganze Kulturlage des christlichen Abendlandes gestaltet. Augustin ist zwar diesen Rechnern entgegengetreten, hat die Gleichung der *novissima hora* mit 500 Jahren nicht als glaubwürdig gelten lassen, und die verschiedenen Berechnungen der Weltdauer auf 400, 500 oder 1000 Jahren für *conjecturae humanae* erklärt.[4] Aber das richtet sich nur gegen die Rechnerei, nicht gegen die zugrunde liegende Anschauung. Die Weltwoche hat er nicht nur rezipiert, sondern anscheinend er zuerst (aber auch da ohne geschichtsphilosophische Originalität; s. Scholz 161) hat ihr eine nicht zahlen-, aber tatsachenmäßig be-

[1] s. Piper, Karls d. Gr. Kalendarium (1858) S. 150ff. Ich zitiere einige Beispiele dieser 500-Jahr-Berechnung: Hippolyt v. Rom s. Bardenhewer S. 87; Julius Afric. s. Bardenhewer, Patrologie ²(1901) 143; Lactanz VII 15ff., CSEL 19, 631f.; Hieronymus, Comm. in Mt. XX, MPL 26, 146f.; Comm. in Micha 1, 4, MPL 25, 1186; Hilarius v. Poitiers MPL 9, 1029f.; Julius Hilarianus, De mundi duratione 16ff. MPL 13, 1104 etc.

[2] Lactanz schreibt kurz nach 300 (VII 25 S. 664), die Meinungen über den Endtermin der 6000 Jahre seien zwar verschieden, „omnis tamen expectatio non amplius quam ducentorum videtur annorum".

[3] So Ticonius: 350 Jahre gleich 3½ Tag nach Christi Leiden, also ca. 381; s. T. Hahn, a. a. O. S. 5f.; Augustin CD XVIII, 54 erwähnt Endberechnungen für 365.

[4] s. Ep. 199: De fine saeculi, CSEL 57, 257ff.; CD XXVIII 53; immer beruft er sich auf Acta 1, 7: „Non est vestrum scire tempora quae Pater posuit in sua potestate", und auf Mt. 24, 36.

stimmtere Fassung gegeben: eine Anwendung dieser allgemein verbreiteten Zeitphilosophie auf historische Data, insofern er wenigstens die Grenzpunkte der 6 aetates auf epochale Gestalten der Glaubensgeschichte festlegte.[1]

Seitdem sind also die Weltalter nicht nur Zahlenschemata, sondern geschichtliche Rubriken; schon Augustin rechnet in ihnen nicht nach Jahren, sondern nach Generationen (s. o. S. 58). Der letzte Abschnitt beginnt mit Christus und wird alles umfassen, was noch kommt bis zum Weltende. Ausdrücklich hat ihm Augustin keine zahlenmäßige Grenze gesetzt, sondern die Generationsfolge offen gelassen.[2] Die letzte aetas ist so beliebig dehnbar, und in dieser Form ist die Weltwoche fähig gewesen, den Geschichtsstoff noch jahrhundertelang in sich aufzunehmen. Isidor von Sevilla hat zuerst in dieser Gliederung seine Weltchronik verfaßt, nach ihm Beda, und seitdem ist die Einordnung des historischen Materials in die 6 Weltalter[3] für die ganze mittelalterliche Geschichtsschreibung maßgebend geblieben.[4]

Auch Augustin teilt darin die Meinung der Leute, deren Terminierung er ablehnt, daß die Zeit seit Christus das letzte Weltstadium ist, daß mit Christus die Alterszeit begonnen hat und der Weltgeschichte keine wesentlich neuen Aufgaben mehr gestellt werden. Und so wenig er das Ende in Jahreszahlen einfangen will, so sehr lebt doch auch er unter der Erwartung, daß es nicht mehr fern sei.[5] Wir werden noch sehen, wie Augustin sogar fester als bisher die christliche Eschatologie und diese Geschichtsanschauung verklammert, strenger als vorher den Blick auf eine Diesseitszukunft ver-

---

[1] Adam — Noah — Abraham — David — babylonische Gefangenschaft — Christus — Weltende; die Periodisierung, vor Augustin uns nicht bekannt, wiederholt er an mindestens 12 Stellen seiner Werke; zusammengestellt bei Hertzberg, Forsch. z. dt. Gesch. XV 329; s. a. Scholz 154f.

[2] CD XXII 30: nunc agitur sexta aetas nullo generationum numero metienda; so auch MPL 34, 193; 40, 43.

[3] Neben dem Schema der 4 Weltmonarchien; s. a. Hertzberg, a. a. O. 330, Hashagen, a. a. O. 36.

[4] Über die Auffassung der Gegenwart als sechster, letzter Weltzeit noch bei Salutati und Petrarca s. P. Piur, Petrarcas Buch ohne Namen (1925) S. 14; bei Nicol. Cusanus s. K. Borinski, Weltwiedergeburtsidee (Sitz.-Ber. München 1919) 110/2.

[5] s. Troeltsch S. 24, 132; Overbeck S. 17. „Finis mundi in proximo est" MPL 40, 667 (vgl. 1187), s. a. Sermo 93 MPL 38, 576 und Sermo 529 ib. 1196ff. Wenn dagegen G. Beyerhaus, HZ CXXVII (1923) S. 207 eine Stelle de Divers. quaest., qu. 58 MPL 40, 43 anführt, in der Augustin mit der Möglichkeit rechnet, die 6. aetas könne so lang sein wie die 5 vorausgehenden zusammen — so wie das Alter eines Menschen vom 60. Jahre ab noch einmal so lang sein könnte! — so bleibt das doch die Greisenzeit, die immer den Tod erwarten muß, und die ihm je eher je lieber entgegengeht. (S. z. B. CSEL 41, 201 u. Reuter, Studien 418), ohne Hoffnung auf eine positiv wertreichere Erdenzukunft.

wehrt, und geschichtsloser als je die Menschenseele zwischen Christus und das Endgericht stellt. Das christliche Bewußtsein braucht eben gar keine Voraussage einer Weltkatastrophe in dem und dem Jahr, keinen bevorstehenden Jahrtausend-Termin und andere Fixierungen, um unter der Warnung des *mundi termino jam appropinquante* zu stehen. Die Formel ist seit dem 3. Jh. nachweisbar,[1] aber in dem Apostelwort 1. Petr. 4, 7 lag sie ja immer bereit, und in der Weltalterlehre ist sie nur für eine umfassendere historische Lage ausgeweitet und mit größerem Kulturwissen gefüllt. Die Vorstellung des kommenden Endes ist seit der frühesten Zeit bis in die späteste die Dominante des katholischen Geschichtsgefühls; das Greisenalter der Welt glaubten alle Christen zu erleben, und sie freuten sich über diesen mundus senescens — Pessimisten der Welt, aber Optimisten des Jenseits.[2]

Aber damit haben wir nur die eine These der christlichen Eschatologie verfolgt, die dem bestehenden Zustande das baldige Ende voraussagt und nicht nur die Grenze der gegenwärtigen aetas, sondern des ganzen sechsteiligen Weltäons nahe sieht, ohne eine Fortsetzung in einer gleichförmigen neuen aetas zu erwarten. Die andere Frage war, was denn darauf folgen würde. Tritt dann sofort der endgültige, zeitlos-ewige Zustand ein, das Aufhören aller Körperlichkeit und Zeitlichkeit, wie vor der Schöpfung (oder auch, nach der oft rezipierten stoischen Vorstellung, der Weltbrand und eine neue Welt). Oder ordnet sich davor irgend ein Zwischenzustand, der nicht mehr in der bisherigen Kurve der Weltgeschichte und noch nicht in der idealen Sphäre des ewigen Gottesreiches liegt. Die Schriften des N. T. geben jedenfalls dafür eine eindeutige Antwort nicht. Lassen wir die schwierige Frage beiseite, was Jesus selbst mit dem „Reich" meinte — die Evangelisten fassen das schon verschieden, Lukas offenbar paulinisch beeinflußt — und stellen wir nur vorsichtig fest, daß Paulus der christlichen Eschatologie eine Prägung gab, die jedenfalls, in Verbindung mit Momenten der Johannes-Apokalypse, den Weg zu einer Zwischenlösung offenließ. Für Paulus erfolgt nicht auf den letzten Akt der Weltgeschichte (an dem er sich beteiligt glaubt) sofort eine allgemeine Auferstehung, das

---

[1] Lactanz VII 15, CSEL 19, 631; Cyprian (gest. 258) CSEL 3, 1 , 225, 312, 317, 367, 657 u. ö.

[2] Das frühere Vorurteil, daß gerade um die Jahrtausendwende die Enderwartungen sich erst verdichtet haben, litt an Unkenntnis der frühchristlichen Geschichtsspekulation und ihres inneren Sinns. Der Irrtum wurde an den Tatsachen erwiesen von R. Rosières, La légende de l'an mil, Revue politique et litt. II sér. XIV (1878) 919ff.; v. Eicken, Forsch. z. dt. Gesch. XXIII (1883) 305ff.; Sackur, Die Cluniazenser II 225f, und Hauck, Kirchengeschichte III 491. Die Weltende-Idee belebt sich immer mit der Intensivierung des christlichen Lebens überhaupt — so etwas aber geschieht nicht anläßlich einer Jahrtausendfeier.

Gericht und der Epilog des göttlichen Reiches; sondern nach einer ersten Auferstehung, der nur die „Gerechten", die Würdigen bei Christi Wiederkunft teilhaftig werden, kommt eine Zeit, in der Christus mit den auferstandenen Gläubigen herrscht in einem Friedensreich, das zwar nicht irdisch-weltlich, aber doch nicht zeitlos-ideal gedacht ist. Danach erst übergibt Christus dem Vater das Reich, dann stehen alle Toten auf, um im Endgericht zu ewigem Tod oder ewigem Leben gerichtet zu werden. Die apokalyptische Phantasie hat dieses Zwischenreich mit dem ganzen Traditionsgut von Zukunftshoffnungen ausgestattet (bes. Apoc. 20), hat eine Spanne von 1000 Jahren zwischen beide Auferstehungen gelegt, während der die Gerechten mit Christus regieren, der Teufel aber gebunden und machtlos liegt, um nur kurz vor dem Endgericht noch einmal losgelassen zu werden. Diese Gebilde einer erregten Phantasie sind zu unbestimmt, ihre Genese aus dem Dunkel jüdischer und hellenistischer Apokalyptik zu kompliziert, als daß sie Antwort geben könnten auf die Fragen: welche Existenzform, welcher Wirklichkeitsgrad, welche Steigerung oder Verneinung des tatsächlichen bisherigen Lebens dabei mitgedacht ist. Die geistigen Sucher der folgenden Jahrhunderte fanden hier jedenfalls die biblische Basis, von der aus sich vor dem Weltende eine Zukunft erwarten ließ, die nicht absolut „jenseits" war; nicht endgültig, sondern einst wieder vergehend; eine Zukunft, die also in gewissem Sinn eine zeitlich-geschichtliche Größe vor dem Endgericht ist, deren Eintritt man — auch noch nach Jahrhunderte langem Bestehen der Kirche — vielleicht erleben konnte. Auch dieser Gedanke verfestigt sich im Weltalterschema. Ich habe schon bemerkt, daß die eigene Logik der Weltwoche einen Weltsabbat nach der 6. aetas verlangt; und so tritt uns tatsächlich in der Schriftstellerei der Frühzeit der chiliastische Gedanke immer wieder entgegen und hat in dieser Gestalt lange Zeit fast legitime Geltung in der orthodoxen Kirchenlehre. Nicht alle, aber die meisten voraugustinischen Vertreter der Weltwoche erwarten nach dem Ende des 6. aetas einen Weltsabbat, eine Ruhe- und Friedenszeit vor dem Ende aller Dinge, in der die Gerechten mit Christus herrschen.[1]

[1] Die frühchristl. Belege der chiliastischen Doktrin bei Semisch-Bratke, PRE ³III 808f.; s. a. Harnack, D. G. ⁴I 186, 438, 614ff. u. dessen Artikel Millennium in der Encycl. Brit. Besonders weise ich auf Irenäus, adv. haeres. V 28, 3. MPGr VII 1200 u. V 32 ib. 1210: der Lohn, die Erfüllung, die Herrschaft muß den Menschen unter derselben conditio werden, in der sie Mühe u. Leiden, Dienst u. Verheißung auf sich nahmen, außerdem ist die „Stufe der Vorübung zur Unverweslichkeit" nötig, damit sich die Gerechten durch dieses Zwischenreich „paulatim assuescunt capere Deum". Vgl. a. Schmidt, Jahrb. f. dt. Theol. XIII 951f.; Harnack ⁴I 617 n. 1; Reuter Studien 106. Ähnlich Tertullian adv. Marc. III 24, CSEL 47, 419f. Doch vgl. Schmidt a. a. O. 588f. Zu Hieronymus s. Comm. in Jes. I 18 MPL 24, 36f.; Comm. in Jerem. IV 15 CSEL

Dieser Chiliasmus, der von maßgebenden Lehrern bis ins 4. Jh. ausdrücklich gegen Widersprüche verteidigt wurde,[1] hat zwar keine offizielle Betonung als Lehre jemals bekommen; aber da der *duplex adventus Christi* in der Regula fidei anerkannt war, ebenso die zweifache Auferstehung — zuerst nur der Gerechten, dann vor dem Endgericht aller Toten — so fügt sich die Erwartung des Zukunftsreiches sehr sinnvoll in diese Gedanken ein; sie erst macht die Wiederkunft Christi und die Auferstehung der Gerechten zweckvoll und begreiflich.[2] Akzeptiert man aber diese Anschauungen, schiebt man zwischen dem Diesseits, wie es jetzt ist, und dem Jenseits, wie es nach dem Endgericht sein wird, einen Zustand ein, der noch nicht Jenseits und doch nicht mehr Diesseits ist, so gibt man damit allerdings der Bewertung aller gegenwärtigen Daseinsmöglichkeiten, der Bewertung der Tat Christi und der Heilsbedeutung seiner Kirche eine Wendung, die in deutlichen Gegensatz zu der philosophisch-theologischen Lehre treten muß. Dann ist das erste Erscheinen des Logos Christus nicht das letzte entscheidende Faktum vor dem Weltende, das Christentum der Gegenwartskirche nicht die endgültige, letzte Weltverfassung, die Wahrheit des jetzigen Evangeliums vielleicht noch nicht die letzte erreichbare Erkenntnis vor dem Jenseits, sondern Vorstufe und Hinweis auf eine Zukunftszeit. Dann drängt sich zwischen die Kirche der 6. aetas und die reine Wahrheit des Jenseits eine Zukunftsinstanz, die vielleicht sicherer, vielleicht anders über Wahrheit und Irrtum entscheiden kann, als es der vorläufige, auch im inner-weltlichen Geschehen vorläufige Zustand der katholischen Kirche vermag.

Das aber ist keine theoretische Angelegenheit für spekulierende Köpfe, sondern bedeutet einen Unterschied der Einstellung zu allen Realitäten und Aufgaben. Man lebt anders und handelt und denkt anders, je nachdem man an ein neues und höheres Morgen glaubt oder sich als letzten Tag fühlt, eine Zukunftsgestaltung erhofft oder der Abschluß, das non plus ultra dieser Welt zu sein meint. Und dabei kommt es wenig in Betracht, ob der Gedanke einer immanenten oder wenigstens kontinuierlichen Entwicklung auf diese Zukunft hin damals schon existenzfähig war oder nicht; ob man nur eine „außergeschichtliche" Hineinpflanzung des Jenseits in die unfertige irdische Welt erwarten konnte,[3] oder einen irgendwie aus der

59, 235f. u. Ep. 129 CSEL 56, 162ff.; er will zwar die terra promissionis als die christlichen regna coelorum auffassen, wagt aber der chiliastischen Tradition nicht entschieden zu widersprechen.

[1] Darüber ausführlich H. Schmidt, Die eschatol. Lehrstücke ... Jahrb. f. dt. Theol. XIII (1868) 577ff.

[2] s. Harnack [4] I 188 A. 1 und 615 A. 1.

[3] So beurteilen Semisch-Bratke PRE [3] III 806 den frühchristl. Chiliasmus. Aber der Gegensatz dazu hieß damals nicht „die Vorstellung einer diesseitigen Vollendung ... rein auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung", sondern:

Gegenwart entwickelten Weg zur Vollkommenheit. Jedenfalls war doch etwas zu erwarten, was nicht Jenseits war; demnach die Gegenwart als historische Situation denkbar, nicht am Rande der Geschichte, wo sie fertig, erfüllt, erstarrt ist, sondern als bewegliches Moment, das durch die Zukunft überholt werden kann.

Aber diese chiliastische Wendung der christlichen Ideen ist allenfalls bei einigen häretischen Bewegungen bis in ihre inneren Folgen ausgebildet worden. Den Eintritt in die Lehre der Kirche hat ihr zweierlei verwehrt, kurz gesagt: die Lehre und die Kirche. Die Vorstellung einer gegenwartüberwindenden Zukunft, einer Vorläufigkeit der Gegenwart entsprach sehr gut der geschichtlichen Lage des Christentums in den ersten Jahrhunderten, als die Verheißung noch nicht zur Lehre mit Gültigkeitsanspruch, die Gemeinden noch nicht zur Kirche mit geistigem Souveränitätsanspruch geworden waren, als das Christentum nicht herrschte, sondern in einer fremden Kulturwelt auf seine Zukunft wartete. Die frühchristliche Apokalypsen-Literatur, aus dem Judentum weitergeführt, umgestaltet und auch neu entworfen, zeugt von dieser Stimmung. Aber zu einer selbständigen Philosophie über den Weltverlauf und die letzten Dinge kam es in diesen Kreisen naturgemäß nicht. Mit der philosophischen Theorie, die von der spiritualistischen Geisteskultur des Hellenismus her und in deren Denkstil die christliche Lehre entwickelte, als Lehre vom Logos, der volle Erkenntnis und göttliches Leben vermittelt, dem Scheitelpunkt des Weltprozesses — mit dieser Theorie konnte sich der eschatologisch-chiliastische Glaube nicht in Einklang setzen, und sie konnte ihn nicht anerkennen. Die bedeutendsten Erscheinungen, denen das Christentum die Ausformung in Erkenntnis und Lehre verdankt, die alexandrinischen Apologeten wie die Gnosis, sind zugleich die entschiedensten Gegner der jüdisch-urchristlichen Zukunftsspekulationen gewesen, und noch bei den Vertretern des Chiliasmus im 3. u. 4. Jh. fügt sich diese Erwartung des nicht-transzendenten Christusreiches sehr inkonsequent und unverbunden in die Lehre vom Logos-Christus ein, die auch sie, um Theologen zu sein, mit der hellenistisch-philosophischen Denkweise vertreten müssen (Harnack 615ff). Das Christentum mußte auf seine originale Eschatologie verzichten, um sich in der griechisch-römischen Kulturwelt einzubürgern.

Vollendet sein der irdischen Geschichte — soweit in ihr Vollendung möglich ist — keiner Entwicklung mehr fähig und bedürftig. Übrigens ist der Chiliasmus bei Irenäus wie bei Tertullian schon deutlich in das Bild einer allmählichen, stufenweisen Näherung an die göttliche Vollkommenheit eingezeichnet. S. bes. Irenäus adv. haeres IV 28 MPGr 7, 1108: homo paulatim proficiens ad perfectum; expectare tempus augmenti; überhaupt das oft verwendete paulatim; s. a. o. S. 82 u. Schmidt a. a. O. Tertullian denkt, wenigstens in seiner vormontanistischen Zeit, ebenfalls an eine immanente Entwicklung zum Chiliasmus, in Zeitstufen analog den Lebensaltern, in gradus temporum; s. De monogam. 3 MPL 2, 983; Schmidt 589.

Aber der Erfolg dieser Einbürgerung, die Entwicklung von der „festen Ordnung in der Gemeinde" zur Ecclesia catholica, zur allgemeinen Heilsanstalt und Kulturmacht, machte zugleich auch diese Erwartungen entbehrlich. Die Kraft des Christentums verlegte sich in das gegenwärtige Dasein der Kirche und ihre Beziehungen zur transzendenten Welt. Beides ist bedingt durch die Überzeugung, letzte Station vor dem Jenseits zu sein, höchste Sprosse irdisch erreichbarer Vollkommenheit, in nichts überbietbar. Ja, die Hoffnung, daß die Kirche einem vollendeteren Zustande vor dem Weltende Platz machen werde, erwies sich nun nicht nur als entbehrlich, sondern als gefährlich: das zeigten die häretischen Anmaßungen, die selbst in sich die Zukunftsverheißungen erfüllt glaubten, die über das bisherige Christentum hinauszuschreiten wagten. Gerade gegen solche Konsequenzen hat sich die „richtige" Lehre um so deutlicher durchgesetzt, und noch Augustin hat aus solcher Polemik seine Position gewonnen.

Mit ihm erst ist der Widerstreit von Chiliasmus und Logismus entschieden, entschieden für den Logos. Er hat Theologie und Glaube so ganz zu einer Einheit des christlichen Daseins gestaltet, daß für eine eschatologische Geschichtshoffnung unter und neben der spekulativen Theologie kein Raum blieb; bei ihm ist nicht nur der gedankliche Überbau, sondern der persönliche Glaube frei von dem urchristlich-jüdischen Erbe, von dem Problem einer Zeit-Zukunft. Aber gerade das ist wichtig, daß er das Problem und die vorgefundenen Lösungen trotzdem anpackt und für die theologische Verwendung sichtet; daß er vor allem die biblischen Stützen des Chiliasmus, die sich nicht negieren ließen, sondern Daseinsrecht in der christlichen Lehre gewonnen hatten, so umschichtet, daß sie das neue theologische Gebäude der katholischen Kirche tragen helfen. Diese Tat ist höchst bedeutsam geworden für die theologische Theorie wie für die faktische Haltung der Kirche wie schließlich für das Lebensgefühl der nächsten Jahunderte.

Augustin hat zugestanden: gewiß, die Gerechten allein erleben eine erste Auferstehung, und erst nachdem sie lange Zeit — 1000 Jahre sagt die Bibel — mit Christus in einem irdischen Gottesreich regiert haben, tritt mit der 2. Auferstehung allen Fleisches das Endgericht und die ewige Gottesruhe ein. Aber was heißt das? Das ist gar nicht alles Zukunftsbild. Die erste Auferstehung ist schon geschehen, vielmehr sie geschieht noch fortwährend: eine Auferstehung nicht der Körper, sondern der Seelen; Auferstehung der *beati* aus dem Tode der Sünde.[1] Daß sich ein Mensch zu seinem Erlöser bekennt, das ist seine erste Auferstehung. Seit Christi erstem Erscheinen ist sie im Gang,[2] und natürlich können sie nur die Ge-

[1] CD XX 6 resurrectio animarum quae nunc est — resurrectio corporum quae in fine futura est.

[2] CD XX 5 spricht sogar vom adventus salvatoris quo per totum hoc tempus

rechten erleben — wer sich nicht zu Christus bekennt, wird ja nicht gerecht. Also auch das Reich, in dem die auferstandenen Gerechten mit Christus herrschen — auch das kommt nicht erst, es ist da seit Christus, verkörpert in seiner Kirche, der *civitas Dei terrena*, dem Letzten, Höchsten, relativ Vollkommensten, was diese Welt bieten kann.[1]

Mit dieser überraschenden Wendung sind alle chiliastischen Elemente der Bibel so umgeschichtet, daß sie gerade beweisen, was sie vorher zu widerlegen schienen, den Endcharakter der Gegenwart in der Kirche und den unvermittelten Gegensatz von kirchlichem Diesseits und himmlischem Jenseits: vermittelbar nur durch die Kirche selbst, nicht durch irgend ein Interim. Was dann der Eschatologie noch übrigbleibt: die 2. Auferstehung am Ende und das Gericht, auch das hat bei Augustin mehr Bedeutung für Geschick und Entscheidung der einzelnen Seele als für die Geschichte (s. Reuter 116). Die Geschichte, ja der Weltprozeß hat für den Glauben, der nur um seine Erlösung und sein Jenseits bemüht ist, kaum noch den Wert von Beweisen, gar keinen selbständigen Wert als Anschauung; die Lebens-

---

in ecclesia sua venit, hoc est in membris suis, particulatim atque paulatim, quoniam tota corpus est ejus.

[1] Die Hauptstelle CD XX 9: ecclesia jam nunc est regnum Christi; dazu Reuter, Studien 106ff. — CD XX 7 wendet sich gegen die chiliastische Deutung von Apoc. 20. Die 1000 Jahre will Augustin entweder in die 6. aetas, also in die Gegenwart verlegen, so daß die 1000 Jahre irdischen Gottesreiches von Christus bis zum terminus saeculi gehen und der Weltsabbat wieder frei ist für die requies sanctorum quae non habet finem — wobei aber die 1000 Jahre nur Bezeichnung pars pro toto sei, die Zeit seit Christus nur die novissima pars hujus miliarii, d. h. der 6. aetas, also Christus nicht am Anfang der letzten Weltzeit stünde! — Oder aber die 1000 Jahre als numerus perfectus sollen für omnes anni hujus saeculi stehen, für die gesamte Weltexistenz; und das würde heißen, daß die Bindung des Teufels, die Möglichkeit der Auferstehung ganz unabhängig von der geschichtlich-realen Formation der Kirche eigentlich immer besteht, insofern ja weit oberhalb von allen irdischen Vorgängen immer die civitas Dei als Prinzip gegen die civitas diaboli steht, ihr nicht freie Bahn läßt, sie bindet. Damit wäre also die Eschatologie ganz in Prinzipien-Gegensätze aufgelöst. Ich kann demnach wirklich nicht einsehen, wieso Reuter (Studien 114) sagt, bei beiden Interpretationen der 1000 Jahre sei „das Millennium aus einem eschatologischen Faktum zu einer kirchenhistorischen Periode geworden ... in welcher infolge der Wirksamkeit der Kräfte, welche die irdische Geschichte bewegen, teilweise dasselbe erreicht wird, was nach chiliastischer Ansicht lediglich durch Wunderakte erreicht werden soll." (Ähnlich Schmidt a. a. O. 593). Tatsächlich blieb ja für Augustin die wahre civitas Dei coelestis immer transzendent, zeitlos, prinziphaft, eine Verklärung des sündigen Diesseits ausgeschlossen, und nur soweit das christliche Prinzip im Diesseits trotz der „Welt", trotz der Zeitlichkeit wirksam wird, läßt sich von einer civitas Dei terrena sprechen; aber auch das ist nicht an Geschichtsperioden gebunden; nur wird diese Provinz des Transzendent-Ewigen im irdisch-zeitlich-geschichtlichen Dasein für Augustin in der Kirche am stärksten sichtbar, am bedeutsamsten; s. a. Reuter 120 ff., 359ff.

frage jedes Einzelnen ist sozusagen vertikal zwischen Himmel und Hölle, nicht horizontal zwischen Vergangenheit und Zukunft gestellt; und wo von der Zukunft die Rede ist, ist das Jenseits gemeint.

So paradox es klingt: gerade deshalb vielleicht gehörte diesem philosophisch-religiösen Gefüge die Zukunft. War es einmal zur historischen Macht geworden, so blieb es nahezu unangreiflich. Es ist erbaut auf der Überzeugung seiner Endgültigkeit, auf der Souveränität über alle irdische Zukunft hin; es hat ein für allemal jeder neuen Gestaltung, die es überwinden könnte, den Geltungsanspruch an der Wurzel abgeschnitten, denn wahrhaft Neues wird und darf nicht kommen vor dem Ende (vgl. Troeltsch 25). Dazu ist es offen genug, um vielerlei Lebens- und Bildungsformen in sich einzudeuten und mächtig genug, um Oppositionen zu unterdrücken — die stärkste Form, die das geistige Leben je aus sich geschaffen hat, um jahrhundertelang das geistige Leben zu meistern.[1]

Gegenüber dieser entscheidenden Tatsache, die natürlich in Augustin nur ihren sichtbarsten Exponenten hat,[2] kommen die verschiedenen Abarten der Geschichtskonstruktion in den folgenden Jahrhunderten nur als Spielformen in Betracht, die eigentlich alle dasselbe meinen: alle die Gegenwart, die Zeit der Kirche bis zum Weltende an den Schluß des ganzen Periodenbaues fixieren und von da aus nur die rückwärtige Anordnung anders gliedern — nur verschiedene wissenschaftliche Formulierungen der kirchlich-sanktionierten Geschichtsanschauung (die sich ungestört auch nebeneinander bei demselben Schriftsteller einfinden mögen), keine Glaubens- und Religionsangelegenheit. Aber hier, wo wir vom Werk des Abtes Joachim aus diese Geschichtslehren betrachten, sind uns auch diese Abarten nicht unwichtig, die seiner Umgestaltung in manchem doch den Weg ebneten, wenigstens dadurch, daß die Formulierungen nicht lückenlos, dehnbarer und eventuell mit neuer Anschauung erfüllbar sind.

---

[1] Die politische Weltherrschafts-Tendenz der Kirche als Verwalterin der Herrschaft Christi in seinem irdisch-gegenwärtigen Reich ist dann nur eine Konsequenz, die zwar Augustin nicht betont hat, der er aber die Voraussetzung schafft. Zwar steigert er mit seinem gespannten Transzendenzgefühl den Gegensatz von irdischer Kirche und himmlischem Gottesreich. Aber eben daß diese Kluft durch kein Zwischenreich auszufüllen ist, gibt der Kirche eine relative Vollkommenheit und irdische Letztheit.

[2] Über die Vorgeschichte der augustinischen Gleichung civitas Dei terrena = ecclesia vgl. Reuter, Studien 106ff. Vor allem hat Augustin offenbar bei Ticonius viele seiner hier entscheidenden Gedanken schon ausgeprägt gefunden; s. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. III, (1912) 497; T. Hahn, Tyconius-Studien, bes. S. 115f.; Scholz, Glaube und Unglaube, bes. 114ff.; W. Bousset, Die Offenbarung Johannis 60f. Über Sinn und Geschichte des Civitas-Dei-Begriffs im allgemeinen bringt wichtige neue Beiträge H. Leisegangs Aufsatz: Der Ursprung der Lehre Augustins von der C. D., Arch. f. Kulturgesch. XVI (1925) 127—158.

Schon Augustin selbst hat neben dem Schema der 6 aetates mit der Zuordnung der 6 Lebensalter, das ihn am öftesten beschäftigt und seither vorherrschend ist, auch andere traditionelle Periodisierungen gelegentlich verwendet. Die Beziehung der Weinberg-Parabel Mat. 20 mit den 5 Tagesstationen auf den Weltverlauf — von Adam bis zum Weltende 5 Perioden; die letzte, die 11. Stunde, mit Christus beginnend —, die seit Origenes öfters auftritt (s. o. S. 79), hat auch er an einigen Stellen ausgeführt;[1] der Unterschied gegen die 6 aetates ist bedeutungslos, die Einteilung tritt auch späterhin[2] meist nur aus Anlaß der Exegese von Mat. 20 auf, an der Geschichtsauffassung ändert sie gar nichts.

Die Disposition für die „historischen" Teile der Civ. Dei ist übrigens weder nach jener Sechs- noch nach dieser Fünfteilung entworfen, sondern verfolgt ein dreiteiliges Schema: *exortus, excursus (procursus)* und *debiti fines* der beiden Civitates sollen dargestellt werden.[3] Dabei fällt aber die ganze irdische Geschichte unter den *procursus* (CD XV 1); denn der *exortus* besteht in Schöpfung und Abfall der Engel bis zur Schöpfung und dem Sündenfall des ersten Menschenpaares, ist also kosmologisch-metaphysisch; und der *finis* beginnt mit dem jüngsten Gericht, enthält die geschichtstranszendente Eschatologie. Nur innerhalb des *procursus* können also die 6 aetates in Frage kommen; aber auch das wird nicht konsequent und beherrschend durchgeführt, für die zwei letzten aetates (vom 18. Buch an) ganz aufgegeben. Die dreiteilige Disposition der Civ. Dei ist also keineswegs eine dreiteilige Geschichtsperiodik. Das hebe ich hervor, um keine Vermischung mit der Zeitentrias *ante legem — sub lege — sub gratia* aufkommen zu lassen, der ich weiterhin nachgehe.

Wenn Augustin vom Zentrum seiner Theologie, von der Gnadenlehre aus, mit den Kategorien der paulinischen Briefe und zugleich nach der gegebenen Gliederung der biblischen Geschichte eine Geschichtsphilosophie hätte ausführen wollen, die nicht nur eine Demonstration des Prinzipienkampfes am historischen Beispiel geben sollte, sondern den Sinn des Geschichtsprozesses, seinen Rhythmus und seine innere Bedeutung in das Fundament der christlichen Lehre einbauen wollte, dann hätte er zweifellos die Komposition in drei große Akte der menschlichen Geschichte — *ante legem, sub lege, sub gratia* — verwerten müssen. Dieses Schema, durch die paulinischen Grundbegriffe bestimmt, brauchte nicht „erfunden" zu werden, um sich als genuin-christliche Geschichtsanschauung darzubieten.[4]

---

[1] Sermo 87 de Mt. 20 MPL 38, 533; Sermo 49, ib. 320f.

[2] Z. B. Gregor d. Gr. Homiliae in evang. I 19 MPL 76, 1154 f.; Isidor, Allegoriae MPL 83, 121f.; Honorius Aug. Gemma animae II 20ff. MPL 172, 622ff.

[3] s. C.D. XI 1; I 35; X 32 Ende; XVIII 1; s. a. Retract. II 49 (43) CSEL 36, 182: exortus Buch XI—XIV, procursus XV—XVIII, fines XIX—XXII.

[4] Übrigens kennt auch die jüdische Lehre diese Gliederung der 6000jährigen

Daß Augustin das nicht tat, daß er diese Kategorien zwar kannte, aber gerade in seinem „geschichtsphilosophischen" Werk nicht heranzieht, daß er vielmehr, wo er eine Periodik braucht, das gelehrte Gerüst der 6 aetates zu Hilfe nimmt: das ist der deutlichste Beleg dafür, daß sich seine Art des christlichen Glaubens und Denkens von sich aus überhaupt keine Geschichtslehre schaffen will, für historische Facta und historische Abläufe nicht interessiert ist; daß die Geschichte seiner Wahrheit nichts zu bieten hat. (Vgl. Scholz 164f.).

Andererseits ist es vielleicht bezeichnend, daß im Enchiridion, der konzentriertesten Darstellung seiner ganzen Glaubenslehre, in der sein philosophisches Wissen hinter seinem katholischen Glauben zurücktritt, bei einem kurzen Blick auf die Zeitordnung des Gottesvolkes eben jene Rhythmik gezeichnet ist, die ich genuin-christlich nannte,[1] die biblisch-paulinische Trias, die Geschichtskurve vom christlichen Standpunkt. Und nur in dem Vorbehalt, daß Gott schon auf den ersten beiden Stufen seine Gnade zeigt, blickt die augustinische Prädestinationsdoktrin durch; die prädestinierten Klassen der *boni* und *mali* lassen sich eben nicht in Zeitgrenzen binden und stören, wo sie Ausgangs- und Zielpunkt der Betrachtung sind, jeden *ordo temporum*.

Das ist zwar nicht die einzige Stelle, an der Augustin jene Trias erwähnt, aber sehr viele Belege dürften sich nicht beibringen lassen.[2] Da aber Augustin nicht diese Geschichtstrilogie in den Vordergrund rückte, sondern nur nebenher beachtete, so hat ihr auch in den folgenden Jahrhunderten bis ins Mittelalter die Autorität und die Stoßkraft gefehlt, sich dominierend durchzusetzen. So läuft sie nur, immer zur Verwendung bereit, neben dem herrschenden Schema der Weltwoche her, beide unsicher durcheinander gewirrt.

Die anonyme Schrift De promissionibus et praedictionibus Dei (MPL 51, 733ff.) von einem afrikanischen Zeitgenossen Augustins (fälschlich dem Prosper von Aquitanien zugeschrieben), gliedert so den Stoff der religiösen Zukunftsweisungen nach dem Schema: tempus ante legem, sub lege, sub gratia. Auch

---

Weltzeit in drei — hier gleich lange — Perioden: vor dem Gesetz, unter dem Gesetz, messianische Zeit; s. E. Schürer a. a. O. II 447. Am Ausgang des MA hat diese Doktrin — der „Spruch aus dem Hause des Elias" — offenbar durch rabbinische Anregung in katholisch-theologischen und protestantisch-humanistischen Kreisen noch einmal ihre Wirkung entfaltet. Melanchthon u. Luther haben diese Zeiteinteilung anerkannt, beide im Anschluß an Joh. Carions Chronik (1532), die Melanchthon betreute und lateinisch übersetzte; s. Köstlin, Theol. Stud. u. Krit. LI (1878) 125ff.; A. Warburg, Heidn.-antike Weissagungen zu Luthers Zeiten, S.-B. Heidelberg 1919 S. 72f.

[1] Ench. 118 MPL 40, 287: ante legem, sub lege, sub gratia; das zugefügte „in pace plena atque perfecta" ist natürlich für Augustin geschichts-transzendent.

[2] S. noch De divers. quaest. 61 MPL 40, 52; quaest. 66 ib. 66; De trinit. IV 7 MPL 42, 893.

bei Junilius (s. o. S. 38) steht diese Trias noch fest in der ganzen Theorie. Isidor, der das 6-aetates-Schema zur Geltung bringt, führt auch einmal die Trias aus (in Genes. 18, MPL 83, 251). Ebenso Gregor d. Gr. (Homil. in Evang. II 31, MPL 76, 1228f.). Beide nur gelegentlich aus exegetischen Anlässen. Einige weitere Belege gebe ich noch aus dem Jahrhundert Joachims. Hugo von St. Victor hat die Dreiheit der Zeiten in seinem Hauptwerk etwas näher ausgeführt (De sacram. I 8 c.10; MPL 176, 312), und der dreifachen Zeit (tempus naturalis legis, Adam bis Moses; tempus scriptae legis, bis Christus; tempus gratiae, usque ad finem saeculi) drei Arten von Menschen zugeteilt: die Heiden, nur durch die Begierden und die ratio naturalis bestimmt (aperte mali); die Juden, äußeren Vorschriften folgsam (ficte boni), und die Christen, durch den hl. Geist zu Erkenntnis und Liebe des Guten erleuchtet (vere boni). Alle drei Arten sind in jeder Zeit vorhanden, aber nur eine, die zugehörige jeweils „in proprio", d. h. numero plures, conversatione manifestiores, statu excellentiores. Immerhin hat es also von jeher (etsi non nomine tamen re) Christen, wahrhaft gute Menschen, durch Gnade Gerechte gegeben, und, heißt es ausdrücklich: da alle Gnade nur durch Christus zu erreichen ist, so ist alle Geschichte auf den einen Heilsweg Christus bezogen. Ebenso De Arca mystica 5, MPL 176. 688; De Arca morali 4, ib. 629f. Daneben hat auch Hugo die 6 aetates, in derselben Epochenteilung wie Augustin, aber mit genaueren Zahlenbestimmungen (die schon bei Augustin angelegt sind, s. Scholz 156). Dieselben Perioden mit denselben Zahlen auch bei dem Schotten Adam von Whitehorn (s. Exkurs 2), bei dem es weiter heißt: „septima aetas nunc est in requie animarum, octava erit in felicitate corporum resurgentium, quando et vitae hujus hebdomada finietur et vitae alterius aeternitas succedet" (MPL 198, 692). Adam hat aber auch die dreiteilige Periodik (tria tempora und sex aetates führt er nebeneinander als 2 Ordnungsmöglichkeiten, vielmehr wohl als 2 Traditionen): lex naturalis, lex scripta, gratia. Mehrfach bringt diese Trias auch Honorius Augustodunensis, der die 3 Gruppen von je 50 Psalmen mit der forma mundi in Beziehung setzt, qui in tria tempora dividitur: ante legem, sub lege, sub gratia (Abel — Moses — Christus — finis mundi; Exp. im Ps. Prolog MPL 172, 273 D; s. a. Exp. in cant. cant. Prol. ib. 351 C, 358 A). Aber auch er verwendet daneben ausgiebig die Weltwoche, z. B. MPL 172, 358 AB mit den Lebensaltern. Hexaemeron I ib. 253ff. heißt es, analog der Schöpfungswoche „hic mundus per septem milia annorum extendi dicitur; (s. a. 737 D: omne tempus saeculi per septem milia annorum extenditur); damit wäre der Sabbat in den mundus, das saeculum einbezogen. Der 7. Tag soll aber bezeichnen: „dies judicii in qua omne opus ecclesiae consummabitur, eique requies animarum recompensabitur"; durch den 8. Tag (dies dominica) „aeternitas praefiguratur", die „requies aeterna", womit zugleich die neue Woche beginne. Trotzdem heißt es gleich darauf: „septima aetate requiescet Deus in sanctis omnibus. . . . Haec dies vespera non terminatur". Größer kann die Wirrnis der Vorstellungen kaum sein. Übrigens gibt Honorius außerdem eine anscheinend eigene Theorie der status ecclesiae in anderer Form (Expos. in cant. MPL 172, 460): 10 Epochen ordnen sich um die Achse von Christi erster Parusie, 5 vor, 5 nachher. Das „nunc (sub religiosis)" ist der 4. Status nach Christus, entspricht der Zeit Moses — David; darauf wird nur noch die Zeit sub antichristo folgen, entsprechend David — Johannes Bapt. Diese Symmetrie der ganzen vorchristlichen Zeit zur ganzen nachchristlichen — das wäre doch etwas Neues; aber ich sehe nicht, daß Honorius diesen gelegentlichen Entwurf irgendwo ausgeführt habe. — Daß sich diese Unsicherheit der Periodisierung nicht auf die eigentlichen Theologen beschränkt, sondern auch die praktische Geschichtsschreibung betrifft, beweist

am klarsten Otto v. Freising, vgl. Hashagen, a. a. O. 35—42; neben anderen Theorien hat Otto im 8. Buch der Chronik (s. Prol. MGS in us. schol. 390ff.), in dem er ausdrücklich Augustin als Vorbild nennt, die Gliederung des Weltverlaufes in 3 Status, aber in anderem Sinn: ante gratiam, tempore gratiae, post presentem vitam. Die irdische Geschichte ist also nur durch das Erscheinen Christi periodisiert, und erst im 3. jenseitigen Stadium ist die civitas Christi perfecta, in der Zeit der Gnade ist sie noch mediocris.

Eins zeigt sich bei diesen hilflosen Bemühungen um Geschichtsordnung doch deutlich. Die traditionellen Schemata sind nicht mehr tragfähig, zu einer originalen Konzeption ist man nicht gewillt oder nicht fähig, und so werden die alten Motive versuchend durcheinander geschoben. Vielleicht gilt es zumal won dem Kreis deutscher Theologen des 12. Jhs., in deren Wirkungsbereich auch Honorius gehörte, was Hauck (KG. IV 436ff.) von ihrem prominentesten Vertreter Rupert von Deutz sagt: Er hatte keine großen Gedanken, aber er suchte sie. Die breiten Ausführungen Ruperts selbst[1] haben auch keine grundlegende Bedeutung für die Bildung neuer geschichtlicher Anschauungsformen. Wie Augustin will er den Ablauf dieser ganzen Welt zwischen Schöpfung und Ende darstellen: in 3 große Stadien, deren jedes durch eine Heptade gegliedert ist; 7 Schöpfungstage des ersten Stadiums von der Schöpfung bis zu Adams Fall, 7 Weltalter von Adam bis Christus(!), 7 Gaben des hl. Geistes in der Zeit der Kirche bis zum Ende. Wichtig ist uns dabei, daß er diese 3 Stadien — nicht also reine Geschichtsepochen, sondern Stadien des Weltprozesses, wobei immerhin die ganze vorchristliche und die ganze nachchristliche Geschichte sozusagen gleichen Stellenwert haben, nicht wie in der Weltwoche im Verhältnis 5 zu 1 stehen — daß also Rupert diese 3 Stadien als Werke je einer Person der Trinität nimmt, die *opera Trinitatis* also zeitlich ordnet.[2] Das war also immerhin im 12. Jh. möglich; wenn sich die Entfaltung der Opera Trinitatis ganz in die Menschheitsgeschichte verlegen ließe, wenn sich — was gedanklich viel näher liegt als Ruperts Konstruktion — die Zeit des Vaters nicht vor Adam, sondern in der alttestamentlichen Geschichte, und die Zeit des Sohnes seit Christus ansetzen ließe — mit diesen kleinen Korrekturen käme man von Ruperts Weltphasen schon ganz nahe an Joachims Form des trinitarischen Geschichtsprozesses heran.

[1] De Trinitate et operibus ejus MPL 167; De victoria verbi Dei MPL 169, 1215ff.; darüber ausführlich J. Bach, Dogmengesch. des MA II (1875) 243ff.

[2] Wobei der Geist nicht zukünftig, sondern gegenwärtig seit Christus wirkt, s. Prol. MPL 167, 197 C; illos septem spiritus Dei. . . hodie missos in omnem terram sancta catholica novit ecclesia. Den ganzen Plan faßt der Prolog ib. 198f. so zusammen: Est autem tripartitum ejusdem Trinitatis opus, a conditione mundi usque ad finem ejus. Primum est ab exortu primae lucis usque ad lapsum primi hominis. Secundum . . . usque ad passionem secundi hominis Jesu Christi. Tertium a resurrectione ejusdem usque ad saeculi consummationem, i. e. generalem mortuorum resurrectionem. Et primum quidem patris, secundum autem filii, tertium autem spiritus sancti proprium opus est.

Tatsächlich haben wir eine sehr interessante kurze Abhandlung, ebenfalls von einem Deutschen, die diese Schritte 50 Jahre vor Joachim vollzieht; kein intern-theologischer Foliant, der möglichst alles aufnehmen will, sondern geradezu eine Gelegenheitsarbeit, wirklich um eines Problems willen entstanden, und knapp und klug auf seine Lösung losgehend. Ich werde sie etwas ausführlicher beschreiben. Der Bischof Anselm von Havelberg[1] ist im Auftrag Kaiser Lothars im Jahre 1135/36 mit einer politischen Mission an den byzantinischen Hof nach Konstantinopel gegangen. Den Aufenthalt unter der hohen griechischen Geistlichkeit (Erzbischof Nechites von Nicodemien) hat er zugleich benutzt,um theologische Fragen zu diskutieren. Auf Wunsch Papst Eugens III. (1145—1153) hat er später diese Gespräche aufgezeichnet, hauptsächlich das Problem des hl. Geistes betreffend; und diesem *Liber contrapositorum* schickte er eine Betrachtung voraus, die angeblich auf Bitten seiner Ordensbrüder, wahrscheinlich wirklich aus der praktischen Lehrerfahrung entstanden ist. Dieser *Liber de una forma credendi et multiformitate vivendi a tempore Abel justi usque ad novissimum electum* (MPL 188, 1141—1160) enthält eine Geschichtsphilosophie in nuce, wie sie damals einem zünftigen Theologen, den die Folianten-Tradition immer umgab, kaum gelingen konnte; der Anschauung des Bischofs, der stark politisch tätig war, in alle Welt reiste und zugleich auch Interesse für das geistige Leben überall aufbrachte, scheint sie sich mühe- und bedenkenlos zu ergeben. (Daß auch Anselm wie Joachim in Berührung kam mit der griechischen Theologie, ist wahrscheinlich für die Verwandtschaft ihrer Gedanken nicht gleichgültig.)

Er will die Frage beantworten: wie ist es möglich und verständlich, daß die eine Kirche, der eine Glaube im Verlauf der Zeiten „tot tam diversae religionis novitates passim ubique" durchmacht, daß immer neue Orden und Regeln, Gesetze und Gebräuche in ihm entstehen, heute für heilig erklärt wird, was gestern Sacrileg war (1141 C), daß jede neue Organisation alles nach ihrem Gutdünken ändert, „ipsi sibi sunt lex, ipsi sibi sunt auctoritas, et quos possunt in suam societatem sub praetextu novae religionis colligunt." Ist nicht eine Sache, die solcher Veränderlichkeit unterworfen ist, wertlos, da alles Wertvolle konstant, unveränderlich, zeitüberlegen ist? Das ist tatsächlich die Frage der historischen Mannigfaltigkeit, der historischen Realitäten gegen den Geltungsanspruch der zeitlosen christlichen Wahrheit, die Waffe der Geschichte gegen das System — eine Frage übrigens, die hier nicht vereinzelt ist im 12. Jh., sondern mit der sich auch die Theologen auseinandersetzen mußten (s. u. S. 123ff.). Was die Theologie darauf stets antwortete, das spielt auch in Anselms Meinung[2] die erste

[1] Praemonstratenser, 1129/55 Bischof v. Havelberg, 1155 Erzbischof von Ravenna, 1158 gest. s. Winter, Die Praemonstr. des 12. Jh. (1865) 299; Spieker, Der Bischof A. v. H.; Ztschr. f. hist. Theol. X (1840) 2. Heft S. 3—120; Hauck Kirchengesch. Deutschlands IV 444.

[2] Die er „secundum fidem catholicam seu secundum sacram scripturam" finden will; I 2.

Rolle: die ecclesia Dei ist „una in se et secundum se", aber „multiformis secundum filios suos", hat für ihre Glieder verschiedene Vorschriften und Einrichtungen; der hl. Geist, der die Kirche lenkt, ist Einer und doch vielfältig in seinen Gaben.[1] Aber damit ist nur theologisch die Möglichkeit der Varietates gesichert. Warum tatsächlich der eine und gleiche Glaube, der von Anfang bis Ende des Menschengeschlechtes die Frommen und Gerechten leitet und ihren Anteil am himmlischen Jerusalem verbürgt (I 3/4), in so verschiedene Kultformen, nach so verschiedenen, oft einander aufhebenden göttlichen Anweisungen auftritt, das weiß die theologische Spekulation nicht zu sagen. Aber darauf eben geht Anselms Interesse. Der Schluß (1160 A) faßt seine Meinung zusammen: „Facta est autem haec varietas ... propter humani generis variabilem infirmitatem et temporalem mutationem de generatione in generationem." Daß hier die mutatio temporalis als etwas Gegebenes selbst für den göttlichen Heilsplan anerkannt wird, bezeichnet genau die Stelle, wo sich eine relativ selbständige Geschichtsphilosophie in die christliche Theologie hätte einfügen lassen. Fast noch „positivistischer" heißt es vorher (I 10, 1157 A): „Novit quippe spiritus s., qui tantum corpus ecclesiae ab initio et nunc et semper regit, hominum animos torpentes, et diu usitata religione satiatos fideles aliquo novae religionis exordio renovare, ut cum viderint alios magis ac magis in altiorem religionis arcem conscendere, novis exemplis fortius excitentur. ... Nam insolita et inusitata magis solent mirari omnes, quam solita et usitata. Et fit mira Dei dispensatione quod a generatione in generationem succrescente semper nova religione, renovatur ut aquilae juventus ecclesiae." Wenn Gott selbst auf diese soziologischen Gegebenheiten Rücksicht nimmt, dann sollte man meinen, sie verdienen auch das Interesse der menschlichen Geister. Daß es überhaupt Geschichte gibt, das wird bei dieser Anschauung nicht nur als Manko, als zeitweises Zurückbleiben hinter dem Wahrheits-Ideal gewertet — wie es jeder logistischen Einstellung naheliegt, sondern als Tatsache hingenommen, die nicht Gottes Plan stellenweise stört, sondern auf die sein ganzer Plan eingestellt ist: sein muß, um ein Plan für so geartete Menschen zu sein. Ja, wenn die Religion für die Menschen etwas bedeuten will, dann muß sie selbst Geschichte sein, muß auf die Zeitkurve des Menschheitsprozesses eingehen, muß die Menschen durch allmähliche Offenbarung zur Wahrheit hinführen.[2] Das „paulatim" spielt eine wichtige Rolle, wichtiger fast noch als die zwei großen „transpositiones religionis", die unter Erderschütterungen katastrophal auftreten, um die entscheidenden Wendepunkte des Geschichtsverlaufes anzukündigen, die in den beiden Testamenten beschrieben werden: ab idolis ad legem und ab lege ad evangelium (I 5). Das sind die Knotenpunkte, und nach ihnen charakterisieren sich die 3 Stadien unter der lex naturae, der lex scripta, dem Evangelium; aber nicht, als ob nacheinander 3 Zustände unvermittelt abgelöst würden. Vielmehr steigert sich schon innerhalb jedes Zustandes die religiöse Aufnahmefähigkeit und die religiöse Bindung auf die Bereicherung der folgenden Zeit hin: zum Naturgesetze treten vor Moses schon Fälle besonderer Gefolgschaft gegen Gott; zum geschriebenen Gesetz treten mit der Zeit neue Traditionen, Zeremonien, neue Beziehungen zu Gott — allmählich führt dadurch die göttliche Weisheit die Menschheit

[1] Das wiederholt auch Joachim oft: Spiritus unus est, etsi actiones diversae; z. B. Exp. 55a. Es ist theologisches Gemeingut.

[2] S. I 13, 1160 A: oportebat, ut secundum processum temporum crescerent signa spiritualium gratiarum, quae magis ac magis ipsam veritatem declararent, et sic cum effectu salutis incrementum acciperet ... cognitio veritatis.

höher.[1] Was uns wichtig ist: die perfectio legis Christianae, das Ziel der Entwicklung, ist durchaus nicht mit dem Erscheinen Christi endgültig gegeben, sondern die Kirche — praesenti jam filio Dei — wächst immer noch allmählich ihrer Vollendung entgegen.[2] Ganz knapp hat Anselm die septem status ecclesiae, die von Christus bis zum Weltende einander folgen, in Parallele zu den 7 Siegeln der Apokalypse geschildert (I 7—13): die Zeit der primitiva ecclesia, dann der Verfolgung und der Ausbreitung, der häretischen Spaltungen, der drohenden Veräußerlichung und der dagegen auftretenden Ordensstiftungen, die trotz ihrer Verschiedenheit alle der einen Kirche dienen und immer wieder vorbildhaft die Gemüter wecken, endlich als 5. Zeit seine Gegenwart. Als 6. Zeit wird die Verfolgung des Antichrist kommen und endlich nach diesen Wirren das „magnum silentium divinae contemplationis", der „annus jubilaeus".[3] Das aber geschieht nach dem Gericht bei Jesu zweitem Erscheinen, „in momento, in ictu oculi, omnibus jam consummatis". Eine irdische Vollendungszeit ist also nicht möglich.[4] Aber bis zum Ende bewegt sich die irdische Geschichte auf die Vollendung hin, nichts scheint vor dem Ende erfüllt und endgültig.

Das ist ein Geschichtsbild, das sich wohl in den Grenzen der orthodoxen Theologie hält, aber innerhalb dieser Grenzen wesentlich anders gesehen ist, als der augustinisch-katholische Weltprozeß mit Christus als letztem Ereignis, als Erfüllung alles Werdens. Daß aber auch dieses Geschichtsbild theologisch greifbar war, hat Anselm selbst gezeigt: der Geschichtsverlauf wird an die Trinität gebunden, jeder Person der Gottheit eine Zeitphase zur besonderen Wirkung zugewiesen. Aber das deckt sich nun nicht mit der Trias: ante legem, sub lege, sub gratia; sondern: das ganze A. T. hat Gott den Vater offenbart, den Sohn dagegen nur „obscure"; das N. T. ebenso den Sohn in den Vordergrund gestellt, den Geist nur angedeutet. „Praedicatur postea spiritus sanctus, apertiorem nobis tribuens suae deitatis manifestationem" (1147f.); das heißt: der Geistgehalt des N. T. kommt erst allmählich zur Auswirkung. Auch diese Dosierung der Arznei für die Menschheit ist wieder göttliche Rücksicht auf die mentes humanas. Tamquam ab infirmis evangelica et salubris pharmacia paulatim suscepta est, arte divina benignioribus medicinaliter commista. . . . Ita quippe fides sanctae Trinitatis secundum virtutem credentium paulatim mensurata, et quasi particulariter distributa, et in integrum crescens, tandem perfecta est (I 6, 1148B).

So sehr nun die kurze Arbeit des Bischofs alle chiliastischen Konsequenzen

---

[1] I 5, 1147C: ita de gentibus judaeos, de judaeis autem Christianos fecit, et paulatim subtrahendo et transponendo et dispensando quasi furtim(!) ab idolorum cultura ad legem, a lege autem, quae quidem ad perfectum non duxit, ad perfectionem evangelii paedagogice(!) et medicinaliter deduxit, et tandem subtracta omni dispensatione omnem perfectionem Christianae legis edocuit. Schon hier weise ich auf die Verwandtschaft mit Lessingschen Gedanken, um später zu zeigen, daß das kein allzu arger Anachronismus ist.

[2] I 6, 1149A: sancta ecclesia pertransiens per diversos status sibi invicem paulatim succedentes, usque in hodiernum diem, sicut juventus aquilae renovatur et semper renovabitur.

[3] I 13, 1159C: omnium figurarum et sacramentorum, quae ab initio saeculi in diversis temporibus fuerunt, veritas revelabitur, et universa per ipsum et cum ipso consummabuntur.

[4] ib.: nulli creaturae concedendum putatur, ut plenam divinae substantiae, sicuti est, aliqua scientia comprehendat seu visione cognoscat.

meidet — die Tendenz dazu liegt doch deutlich in dieser Geschichtstrinität. Wenn auch der hl. Geist eine gesonderte Wirkungszeit haben sollte, so mußte doch eigentlich nach der Zeit des Evangeliums ein status kommen, der gleichgeordnet neben den des Vaters und des Sohnes tritt. Bei Anselm ist diese Zeit so in die Zeit des christlichen Evangeliums hineingelagert, daß sie nicht Zukunftserwartungen erwecken kann, und daß eine Parallelisierung der status unmöglich ist. Aber diese Anordnung braucht sich nur zu entfalten, und Joachims formaler Grundriß liegt bereit. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß Joachim dieses Buch Anselms, des späteren Erzbischofs von Ravenna, kannte (das Eugen III. gewidmet ist!). Es ist erst recht möglich, daß ähnliche Gedanken auch sonst noch vorkommen in jener Zeit. Sie hätten ihm Handhaben bieten können, seine Ideen zu explizieren; gefunden hätte er seine Ideen darin nicht.

Der Weg durch die christlich-katholischen Geschichtslehren[1] hat nun klar gezeigt, gegen wie starke Schranken sich der Glaube an eine Zukunftsgeschichte durchsetzen mußte. Wer das Evangelium Christi nicht als letzten Grad aller irdisch möglichen Wahrheit gelten lassen will, wer den augustinischen Katholizismus — abgesehen von der Kritik an seinen Institutions-Mängeln, sondern rein als Lehre genommen — zur Vorstufe eines irdischen Vollkommenheitszustandes degradieren will, der muß sich tatsächlich einer Jahrhunderte alten Tradition entwinden, einer Tradition, die nicht nur das gelehrte Wissen, sondern die religiös-philosophische Lebenshaltung einer ganzen Kultur leitet. Nicht darauf kommt es uns nun an, den Unterschied zwischen der traditionellen und der joachimschen Geschichtsauffassung Punkt für Punkt anzugeben — was überdies, wie sich gleich zeigen wird, schwer möglich ist, da sich dieser Unterschied bei Joachim nicht nur nirgends als Widerspruch äußert, sondern überall verwischt, weggeredet, bestritten wird. Wir suchen vielmehr allmählich im Verfolg mehrerer Probleme und Einstellungen mehr und mehr den entscheidenden neuen Ansatz Joachims herauszustellen, von dem aus sich

---

[1] Etwas abseits von dieser Tradition steht hier wie in anderen Fragen Joh. Scotus Eriugena, dessen Gedanken aber auch zu Joachims Zeiten noch kaum aus ihrer Isolierung heraustraten. Er spricht (im Anschluß an Dionysius Areop.) von einer tripartita hierarchia auch in zeitlicher Entfaltung: im Anfang ein „sacerdotium legis, sub lege naturae et sub lege scripta", welches „longe a visione pacis distabat propter obscura sui mysteria" und wegen seiner dem Licht der Wahrheit fernen Gebote; darauf folgend das sacerdotium gratiae des N. T., sub lege gratiae, von Joh. d. Täufer bis zum Weltende, „quod sacerdotium partim lucet clarissima veritatis cognitione, partim obscuratur in symbolis". Darauf ein drittes sacerdotium, die „futura vita beatorum, in qua nulla symbola, nulla figurarum obscuritas"; von diesem sagt er sogar: „nunc ex parte inchoata in primitiis contemplationis, perficienda vero post gloriam futurae resurrectionis". Auch hier also spielt diese Vollkommenheitsform zwar in die Gegenwart herein, konstituiert aber keinen künftigen Erdenzustand. Beachtlich ist die mit manchen Zügen Joachims verwandte Charakteristik der 3 Stufen. — Comm. in Evang. Joh. MPL 122, 308; Expos. super Hierarch. Eccles. MPL 122, 265ff. Vgl. E. Gebhard, l'Italie mystique S. 59f.

fast von selbst die Änderung der äußeren Zeichnung ergibt. Daß der Gegensatz, dem wir nachspüren, jedenfalls nicht ohne weiteres in seinen Schriften ausgesprochen, greifbar und explizit dargelegt ist, das zeigt, noch ehe man die Schriften kennt, eine äußere Tatsache. Das Erbe Augustins ist ja nicht nur in Lehre und Lebensgefühl mächtig, sondern in der gewaltigsten Organisation zur Kulturmacht verfestigt, die besser als je eine Institution ihre Kontrolle über die Geister durchführen kann. Es ist selbstverständlich, daß sie einen Gedanken, der ihren eigenen Souveränitätsanspruch entwertete, aus Tradition, aus Überzeugung und aus eigenstem Existenzinteresse entgegentreten mußte. Sie hat trotzdem dem Denker Joachim nicht entgegenzutreten brauchen. Denn er hat den Zwiespalt, in den seine Geschichtstheorie gegen Lehre und Dasein der katholischen Kirche treten mußte, in sich selbst auszutragen versucht und soweit wenigstens ausgeglichen, daß seiner Doktrin die unmittelbar aggressive Tendenz genommen war. Wie er nicht gegen die Kirche polemisierte, sie nicht negierte, sondern sie bejahen wollte und ihr treuer Sohn zu sein glaubte, so hat er auch der Tradition nicht widersprochen, sondern sie anerkennen wollen.

Den merkwürdigsten Beweis dafür gibt ein Augustin-Zitat, das Joachim mehrere Male zur Bekräftigung seiner Meinung anführt. C. V 105 124^{b} will er zeigen, daß in den Prophetien des A. T. manches auf Ereignisse zu deuten sei, die nach der Wiederkunft Christi geschehen, aber doch nicht *ad diem illum eternum qui erit post judicium* gehören; also nicht zur transzendenten Ewigkeit. Dafür aber müsse man wissen, daß der *dies judicii* nicht ein Tag, sondern *secundum doctores ecclesiae* ein *tempus* sei. Als Autorität zitiert er Augustin CD XX 1: Es sei ungewiß, wieviele Tage das letzte Gericht dauern werde, das wir den jüngsten Tag nennen, aber es wisse ja jeder aus der hl. Schrift, daß oft ein Tag für eine Zeit gesetzt ist. Was Joachim damit zu stützen glaubt, ist freilich das, was Augustin gerade in diesen Kapiteln seines Werkes bekämpft: die Möglichkeit einer irdischen Weltzeit nach dem Antichrist und der zweiten Parusie, das Auseinanderfallen von zweiter Parusie und Weltende. — Interessanter noch ist die andere Stelle, wo Joachim dieselbe Augustin-Stelle über das „Gericht an Ende der Zeiten" zur Bestätigung einer kommenden Endzeit ausnutzt. Exp. 209^{d}f. redet er „de magno illo sabbato in fine mundi futuro, quod vocari placuit tertium statum sive etiam septimam mundi etatem designatam in septimo illo die. . . . De hoc ultimo tempore designato in sabbato scripsit . . . s. Augustinus . . ." und darauf folgt dasselbe Zitat wie oben. Augustin als Zeuge für den 3. Status! Der 3. Status identisch mit dem 7. Weltalter, mit dem Sabbat! Wer die verschiedenen Traditionen der Geschichtsschematik nicht kennt, muß meinen, Joachim habe nicht gewußt, was er wollte; und katholischen Beurteilern steht es hier frei, Joachims Gedanken für mißverstandene Patristik zu halten. Wenn

man aber die Klippen kennt, die er umschiffen will, dann sieht man gerade hier den Kurs um so klarer, mit dem er nach seinen neuen Gedanken sucht, ohne die Bahn der alten Tradition verlassen zu wollen.

An früherer Stelle der Expositio ist das Verhältnis zu den augustinischen Begriffen ganz klar. Exp. 175[a]: „ut sexta die passus est dominus, sabbato autem requievit a laboribus suis, ita et in sexto tempore ... complebitur passio corporis Christi, et erit post hoc sabbatum gloriosum, seu in illis qui jam regnabunt cum Christo, seu in his qui Antichristo ruente remanebunt super terram, mansuri in hac vita pro velle Dei, quousque compleatur illud tempus quod vocatum est: novissimus dies," — und auf die zweite Gruppe, die Lebendigen, die eben Augustin nicht kennt, kommt es in Joachims Geschichtslehre gerade an. Diese offensichtliche Umdeutung der verschiedenen Theorien ist höchst interessant für den Bedeutungswandel der geistigen Motivformen überhaupt und besonders für Joachims Haltung gegenüber diesen Theorien. Ich zitiere noch eine Stelle (Exp. intr. IX, 12[a]), die frappant die Füllung des neuen Weins in alte Schläuche zeigt: „Tempus ipsum dicatur sabbatum, tam videlicet respectu sex etatum mundi, quam respectu sex temporum secundi status. Et quando de triplici concordia agendum est, sex quidem temporibus suis terminetur secundus status ... (der folgende Sabbat ist also der 3. Status) .... Quid convenientius esse potuit, quam ut status ille qui pertinet ad spiritum sanctum, et respectu sex etatum mundi et respectu sex temporum secundi status sabbatum esse videatur."[1] Das heißt: mag man den Weltlauf gliedern wie man will, stets verlangt das Schema, daß nun der Sabbat folgt. M. a. W.: alle Traditionen waren für Joachim Beweis seiner Lehre[2] — obgleich sie das Gegenteil meinten. Demnach kommt es ihm auch hier nicht darauf an, ob ein Schema „richtig", das andere „falsch" ist: das gleiche Ergebnis macht sie ihm alle gleichberechtigt. Methodisch ist diese Haltung der Augustins und der katholischen Theologen ganz gleich: Nicht die Einteilung nach rückwärts, sondern das Resultat nach vorwärts, das mehrere Schemata gemeinsam haben können, bestimmt deren Wert. Nur ziehen diese aus allen Periodenlehren den Schluß: Mit Christus begann die letzte Weltzeit. Und Joachim sagten sie alle das Gegenteil; sogar Augustin selbst sagt ihm das Gegenteil von dem, was er gesagt hatte!

[1] Die Verwendung, die Joachim dem Sabbatbegriff gibt, ist für seine verschränkende Typologie sehr bezeichnend. Jeder Weltstatus hat eine Sabbatzeit als Abschluß einer Heptade; aber auch der ganze Weltlauf hat eine, das Ganze abschließende Sabbatzeit: den 3. Status; und der ist zugleich der Sabbat des 2. Status! Daher kann er, wie wir sahen, ganz traditionsgemäß seine Gegenwart als 6. aetas bezeichnen. s. C. III[1] 1, 25[b]; Exp. 11[c]; 14[d]ff.; Ps. 271[b] u. ö.

[2] Vgl. C. V 117, 132[d]: Si quis autem post tribulationem istam mox sequi extimat finem mundi et non pocius finem temporum laboriosorum (also die Sabbatzeit), ... videat non esse sententie alicuius doctoris.

Das wiederholt sich ähnlich an einem eschatologischen Kernpunkt, dem Millennium. Augustin hat, wie wir sahen, das Millenium sozusagen säkularisiert, ihm die chiliastische Bedeutung genommen, es von der Zukunft zur Gegenwart, vom Ideal zur Wirklichkeit degradiert. Man erwartet Joachims Widerspruch, wenigstens stillschweigend, die Deutung der Antichrist-Bindung auf die Sabbat-Zukunft. Er tut das Gegenteil: zitiert die entscheidende Stelle Augustins (XX 7 gegen die Gleichsetzung der 1000 Jahre mit der 7. Weltzeit) und behauptet, der chiliastischen Meinung scheine Augustin teils zuzustimmen, teils zu widersprechen; mit Recht, weil sie teils richtig, teils irrig sei. „Quod enim tempus illud, quod futurum est post prelium suprascriptum (des Antichrist), in septimam etatem et in sabbatum reputatum dixerunt, vera fuit illorum opinio immo non tam opinio quam serenissimus intellectus. Quod autem eidem septime etati septimum millennarium dederunt, falsum omnimodis esse constat.... Quod autem dixerunt dominum cum sanctis carnalibus opulis vacaturum mille annis post resurrectionem, omnino est aversum a fide" (Exp. 211[a]). Also auch hier glaubt er Augustins Stimme für eine Zukunftszeit zu haben — nur die 1000 Jahre der Apokalypse sind nicht dasselbe; das hat Augustin deutlich genug erklärt, und so deutet denn auch Joachim die 1000 Jahre nach orthodoxer Tradition nicht auf die Zukunftszeit, sondern auf *omne tempus quod decursum est a resurrectione domini usque ad tempus Gog* (Exp. 16[a]), ... *usque in finem mundi* (ib. 211[b]), *totum tempus ecclesie* (ib. 210[c]).[1] Aber wichtig, wie es für Augustin war, ist gerade durch dieses Zugeständnis das ganze Lehrstück nicht mehr für Joachim. Er läßt es fallen, erklärt es sogar im Grunde für unentscheidbar: *Certitudo huius rei dari non potest* (ob nämlich die 1000 Jahre auf den Sabbat oder auf die ganze Zeit der Kirche zu beziehen sei), und die Entscheidung Augustins akzeptiert er nur als *rationalis opinio que non est contra fidem* (Exp. 210[c]). Gelegentlich kann ihm auch die andere Deutung wieder unterlaufen.[2] Eine Fanfare des Chiliasmus ist dieses Stück der Apokalypse nicht mehr; Augustin hat es unschädlich gemacht für alle, die nicht häretisch sein wollen; Joachim nimmt ihm vollends das Gewicht, indem er auch die Begleitmomente des Millenniums auflöst: die Wiedergeburt Christi nur als literarisches Motiv verwendet, nicht als Realität glaubt (obgleich er lehrmäßig den secundus adventus Christi in die Wende vom 2. zum 3. Status fallen läßt; aber das ist nur eine blasse Vorstellung), und den Antichrist

---

[1] Davon hat sich noch Scholz, Glaube und Unglaube 183, täuschen lassen und an eine „selbständige Weiterführung" des augustinischen Gedankens bei Joachim geglaubt.

[2] Z. B. Exp. intr. 14[d] rechnet er den Endsabbat, also den 3. Status saeculi, „a tempore quo diabolus incarcerabitur, ut non seducat amplius gentes, usque ad finem saeculi".

in eine Vielzahl zerfallen läßt, also auch seiner eschatologischen Wucht beraubt und in „geschichtsfähige" Teilgestalten zerlegt.

Damit ist freilich nur Joachims direkte Bezugnahme auf die katholisch-augustinische Geschichtsdoktrin gekennzeichnet. Das Bild von Joachims Charakter ergänzt sich dabei: eine gewisse Nachgiebigkeit in Einzelmotiven, ein gewisses Traditionsbedürfnis, aber auf Kosten gründlicher Mißverständnisse von seiner selbständigen, nicht traditionellen Geschichtskonzeption aus, die er nirgends bestritten findet. Nun hätte er freilich, wenn ihn diese Konzeption in allen Stücken ganz fest durchdrungen hätte, wenn er immer ganz auf der Höhe seines Gedankens gewesen wäre, gar nicht Autoritätskrücken in den alten Traditionen zu suchen brauchen, ohne ihnen trotzdem widersprechen zu müssen. Er hätte sie anerkennen können, aber nicht weil sie als Kirchenlehre „richtige Wahrheit" sind, sondern weil sie historisch berechtigt waren, boni in tempore suo. Das mag nach allzu moderner Interpretation klingen, die man für den Menschen des 12. Jh. nicht recht möglich finden wird. Und wenn Joachim nur sein Geschichtsbild mit dem dreistufigen Prozeß ausgeführt hätte, in dem die evangelische und kirchliche Lehre nicht endgültig ist, sondern überholt wird von einer neuen Geschichtsphase, so wären wir, mag für uns noch so sehr die Konsequenz einer solchen Stufenlehre eine Relativierung des christlich-katholischen Wahrheitsbegriffs verlangen, doch noch keineswegs berechtigt zu der Annahme, Joachim habe diese Konsequenz auch erkannt und vollzogen. Ob die inneren Tendenzen einer geistigen Struktur einer ihrer Vertreter realisiert, zu ihren logischen Folgerungen sich bekennt, das muß er selbst uns in jedem Fall erst beantworten. Joachim aber hat das ausdrücklich, wenn schon nicht immer und überall, getan. Die deutlichste Ausführung darüber findet sich im Psalterium (265[b]), auch im Protokoll von Anagni (PA 128ff.) ausführlich zitiert. „Neque enim quicquid dicitur reprobum, secundum totum reprobum dici potest, sed secundum partem. . . . Reprobatur precedens quod bonum secundum partem, ut statuatur subsequens quod perfectius est. Non quod illi, qui bene militaverunt secundum tempus (!), non accipiant in regno (Dei) mercedem suam, sed ut deficiat imitatio eorum, que bona fuerunt in tempore suo (!), quatenus transeunte minori bono statuatur illico quod maius est." Dann führt er dafür ein Gleichnis aus: es wird ein Gotteshaus gebaut, zu dessen Schmuck man nacheinander Erz, Silber und Gold verwendet; „hec tria necessaria pariter. Sed quia modus impositus est rebus, si hi qui consueverant offerre es, obtulerunt ad sufficientiam et receperunt mercedem suam et lete remearunt ad propria, quid adhuc querunt (ab eis), qui veniunt post eos invitati ad offerendum argentum, iterum offerre es, cuius consumatum est opus (!) et sabbatizatum ab eo, aut hi, qui succedunt vice tertia offerre iterum argentum consumato opere ipsius, et non pocius aurum et lapides preciosos, quod suo

loco et tempore necessarium est? Non igitur reprobatur es, quod positum est in templo, sed reprobata est oblatio eris non oblata in tempore suo, et reprobati sunt offerentes es a quibus exigebatur argentum. Nec reprobatur argentum quod positum est in templo, sed necesse est ut desinat oblatio eius, ne negligatur opus auri, quod in fine necessarium est." Dieses Gleichnis[1], das natürlich auf die 3 Geschichtsphasen abzielt, spricht deutlich genug den Verzicht auf absolute Werturteile über geschichtliche Größen aus, sofern sie nicht die geschichtliche Ordnung berücksichtigen; darauf kommt es an, ob eine Erscheinung der Forderung ihrer Zeit genug tut. Das klingt nicht „mittelalterlich", aber Joachim sagt es so. Ich will nicht einmal behaupten, daß der Gedanke des „bonum et necessarium in suo tempore" nicht auch außer bei Joachim in jener Zeit aufgetreten sei. Aber daß ihn jemand auf die Universalgeschichte, speziell auf die Wahrheit des Christentums, die patristische Tradition und die Kirche angewandt und damit den „katholischen Wahrheitsbegriff eliminiert" habe außer Joachim, das glaube ich freilich nicht. Es ist wahrscheinlich, daß man auf diese Art die christliche Idee gegenüber dem Judentum rechtfertigte, ohne das A. T. als „berechtigt für seine Zeit" aufzugeben; daß aber Joachim seine Zukunftszeit gegenüber der Kirche damit rechtfertigt, ohne Kirchengegner zu sein, seine *intelligentia spiritalis*, ohne die kirchlich-patristische Literatur für falsch zu erklären — das macht jene historische Wertung, die die verschiedenen Aufgaben der Zeiten in Betracht zieht, zu einer zentralen Stütze des ganzen Werkes.

Hat nun Joachim diese überlegene perspektivische Haltung den Realitäten, den patristischen Lehren, der Kirche usw. gegenüber durchgeführt? Wir sahen schon, wo er sich einzelnen Lehrstücken der Tradition, zumal Augustins gegenüber sieht, da erklärt er sie nicht als Produkte ihrer Zeit, boni in tempore suo, die für spätere Zeiten nicht verpflichtend sind, sondern sucht doch ihre „Richtigkeit" zu retten. Aber im ganzen bewertet er die doctores ecclesiae nach ihrer Stellung in der Geschichte, nicht nach ihrer Wahrheit; und das ist keine Entwertung, sondern unter diesem Gesichtspunkt bekommen sie fast noch höheren Rang als in der katholischen Auffassung. Das gilt — um das vorweg zu nehmen — schon für die *regulae sanctorum patrum*, die Mönchsregeln der Griechen (Pachonius, Basilius) wie der Lateiner (Augustin, Benedict; s. C. V 74, 102[d]), die für die Mönche, den Stand des 3. Status, in dessen Initiatio nahezu die Bedeutung eines dritten Evangeliums haben, so daß er von einem *trinus fons littere* sprechen kann: *vetus ac novum testamentum et institutiones sanctorum patrum.*[2]

---

[1] Die Fortführung jener Stelle, die Anwendung der Relativität auf das Verhältnis servitus-libertas, beschäftigt uns später. S. u. S. 139.

[2] Ps. 262[d]; vgl. C. V 74, 102[b]: Nec mirandum si has regulas monachi et heremite vice evangelii venerantur; allerdings mit der Einschränkung: regule sanc-

Aber auch die Werke der *doctores ecclesiae*, also die frühchristliche und patristische Literatur, treten fast auf die Ranghöhe der Propheten und Apostel als historische Gottesstimmen (Exp. 13c, s. o. S. 72f). Das aber heißt für Joachim nicht, daß sie einen nicht übertreffbaren geistigen Geltungsanspruch erheben dürfen. Die Wahrheitsnähe schichtet sich in seinem Weltbild nicht nur nach Erleuchtungsgraden; sondern selbst wenn Gottes Geist durch bestimmte Personen spricht, so richtet er sich dabei nach den durch die historische Situation bedingten jeweiligen Möglichkeiten des Verstehens und der Belehrung. Was er durch die Väter gesprochen hat, war also gewiß nicht „falsch", aber es erschöpfte nicht die Tiefen der Wahrheit, war eine Lehre für Kinder, die überholt wird, wenn die Kinder heranwachsen — *bonum in tempore suo*, aber ungenügend in Hinsicht auf das Folgende. Wieder klingt diese Beurteilung der patristischen Tradition aus dem Mittelalter wie ein Aufdrängen aufklärerisch-moderner Gesichtspunkte, aber wieder haben wir Joachims klare Äußerung. „Quam propensioribus studiis a viris catholicis et orthodoxis certatum sit, ut noviter exortam ecclesiam preceptis humilioribus instituerent, et jacentem adhuc pro tempore in cunabulis fidei lactis potu nutrirent: illorum que per cursum temporum ad nos usque derivata sunt opera celestium doctrinis uberum fecundata testantur. Talia nempe illos tunc temporis oportebat docere, talia (spiritu sancto suggerente) describere, qualia lactenti hebreorum et parvule inexperteque a cibo solido convenirent; ut non prius ad alta misteria ruitura conscenderet, quam plenius erudita in infimis disceret humilibus consentire. Cum vero hanc adultam et aptam matrimonio cernerent, maiora illi ostendere sacramenta[1] ceperunt, quibus exercitata diutius solidi ac perfecti

---

torum patrum ..., etsi non sunt tante auctoritatis quante evangelia et scripta apostolorum, sunt tamen magne utilitatis et gratie. Kurz danach rechnet er freilich die Regeln zu den Manifestationen des 2. Status: ib. = PA 134: verba evangelica secundum literam instruunt pueros, et actus seu verba apostolorum adolescentes in Christo, et regule sanctorum patrum seniores in domino. Aber gerade durch diese Altersfolge stehen die Mönchsregeln geschichtlich über, weil nach den neutestamentlichen Schriften. S. u. S. 102. C. II[1] 9, 10a: vitalis regula sancti Benedicti, etsi secundum literam tenenda sit, nihilominus tamen pertinet ad spiritum sanctum, quia quod continetur in eadem institutione monachorum, spiritus et vita est. Gleich darauf: litera testamenti veteris specialius pertinet ad coniugatos, litera novi ad clericos, regula, sub qua degunt monachi, ad ipsum ordinem monachorum (10b).

[1] Vielleicht läßt sich erraten, wohin sich die Gedanken Joachims hier richten. Der Begriff sacramenta für höhere geistige Gehalte ist bei Joachim nicht üblich; er würde — nach dem Sprachgebrauch der griechischen Kirche — mysteria sagen. Hugo v. S. Victor aber hat eben das mit dem Titel seines theologischen Hauptwerkes gemeint: De sacramentis christianae fidei. Auch die Gedanken, die bei Joachim unmittelbar folgen: vom sponsus coelestis, vom decor pulchritudinis sponse usw., die ganze Joachim sonst fernliegende ästhetische Beschreibung einer

cibi experiretur dulcedinem et relicto preceptorum Christi inchoationis sermone ad perfectionem ferretur" (vgl. Hebr. 6, 1). So beginnt der Prolog zur Expositio (Exp. 1 [d]). Damit ist natürlich die unbedingte Bindekraft patristischer Autoritäten gelockert. Und die Logik der Sache hätte verlangt, daß sich die höhere Weisheit erfahrenerer Zeiten nicht in der patristischen Kinderlehre Stützen sucht. Wenn Joachim trotzdem mehrfach sein Einverständnis mit Augustin belegen will, so ist das psychologisch sehr begreiflich; der weite Blick über die Zeiten gibt ihm Perspektiven, die er den Einzelerscheinungen gegenüber, den Lehren, die noch immer gelten, nicht anzuwenden vermag. Denn um die einzelnen patristischen Lehrstücke aus ihrer zeitlichen Bedingtheit zu verstehen — dazu hätte er freilich ein Dogmenhistoriker des 19. Jh. sein müssen. Die Patristik als Ganzes aber glaubte er aus ihrer Zeit, aus den Bedingungen der universalhistorischen Lage zu begreifen.

In sehr ähnliche Beleuchtung wie die Patres treten für Joachims Blickpunkt die evangelische Lehre und die katholische Kirche. Die neutestamentlichen Schriften als Schriften, *secundum literam*, nach ihrer unmittelbaren Meinung stehen ja sogar noch auf einer früheren Stufe als die Patristik, und da für Joachim der Unterschied nach Inspirationsgraden ganz zurücktritt, so entscheidet letztlich nur ihre Stelle in der Geschichte über die religiöse Bedeutung: die evangelischen Schriften sind innerhalb des neutestamentlich-christlichen Stadiums die „Jugendschriften" (s. C. V 74, s. o. S. 100); die spätere christliche Literatur, die ja für ihn fast ebenso sehr Manifestation des göttlichen Geschichtsprozesses ist, erreicht einen höheren Wahrheitsgehalt, ist „erwachsener", weil sie an späterer Stelle im Geschichtsprozeß steht. Wichtiger aber ist, welchen Wert und welche Beständigkeit er den evangelischen Schriften im ganzen Zusammenhang der Menschheitsgeschichte zubilligt. Nach rückwärts gegen das A. T. ist die Scheidung nicht schwer: er kann die gemein-katholische Wertunterscheidung annehmen und tut das mehrmals in lauter Schilderung (wie er stets lauter und sicherer ist, wo er anerkannte Gedanken vorbringt). Das „Gesetz" hat niemanden zur Vollkommenheit geführt (Rö. 3, 20; s. C. V 83, 111 [b], u. ö.); Moses und den Propheten zu folgen, das genügt nicht, um zur Vollkommenheit zu gelangen, um uns zu „neuen himmlischen Menschen" zu gestalten; das A. T. ist ein *locus tenebrosus et quasi celum obscurum* (C. II [1] 1, 6 [b]; PA 126). Es ist leicht, ihm gegenüber das N. T. hoch zu werten.

Aber die deutliche Frage mußte sein: hat denn das N. T. zur Vollkommenheit geführt, ist es der letzte, klarste, höchste „Himmel" über der Geschichte? So strikt, wie es gegenüber dem A. T. selbstverständlich war, hat Joachim

künftigen Hochzeit — das schwingt in victorinischen Gedankensphären und scheint mir deutlich dahin zurückzuweisen.

hier die Frage nicht beantwortet — es scheint, daß er es vor sich selbst nicht recht wagte. Als später Joachims Schriften zur Anklage standen, als die Minoriten sie zum Evangelium aeternum erhoben und die Pariser Professoren leidenschaftlich ihren häretischen Fermenten nachspürten, da hat man Joachims Meinung allerdings dahin formuliert, *quod evangelium Christi neminem ducit ad perfectum*, daß es also abgelöst und aufgehoben würde, wenn das höhere, „ewige" Evangelium des Hl. Geistes kommt.[1] Dem 2. Buch der Concordia glaubte man diese Sätze entnehmen zu dürfen; da stehen sie freilich nicht in dieser Form. Daß aber Joachims Gedanken doch darauf hinlenkten, daß er nur sich oder anderen nicht schroff einzugestehen wagte, wohin er dachte, darauf weisen genügend Ansätze hin.[2] Schon in der Betrachtung über die *doctores ecclesiae* ist am Schluß das Wort des Hebräerbriefes (6, 1) so eingesetzt, daß in ihm der zukünftigen Menschheit die Aufgabe gestellt scheint, die christliche Ur-Lehre, die apostolische und patristische Geistesstufe zu überwinden (s. o. S. 101f). Wörtlich genau so C. II[1] 1, 5[c]: „Si de numero illorum sumus, qui relicto inchoationis Christi sermone ad perfectionem feruntur. . . ." Und an derselben Stelle: Paulus hat das Geheimnis des 3. Himmels gesehen; Christus, der Löwe aus dem Stamme Juda (Apoc. V, 5), hat schon die 7 Siegel gelöst — „jam ergo nuda et aperta sunt omnia. . . . Nunc autem quantum ipse dederit ad perfectionem feramur" (ib. 5[d]). Die anschließende Stelle über die 3 Himmel (PA 126f.) spricht entschieden, so lange sie A. T. und N. T. kontrastiert. Dann aber heißt es: „sed non (num?) quia secundum (celum) tante esse novimus dignitatis, idcirco dicimus esse in eo finem perfectionis nostre. . . . Restat ergo, ut in tertio celo finem perfectionis nostre positum esse intelligamus: celo utique spiritalis intelligentie, que de utroque testamento procedit." Der *finis perfectionis nostre* ist also noch nicht *presto*; aber seine Wegbereiter können wir sein.

Sicher ergibt sich aus alledem eins: die Vollkommenheit ist noch nicht gegenwärtig, gar seit Christus gegenwärtig, aber doch ist sie zu erwarten und zu erreichen. Aber damit ist die Frage nach der Haltung zum Evangelium Christi noch nicht gelöst. Denn die *perfectio*, „Stichwort" nicht nur Joachims, sondern der geistigen Bewegung um 1200 überhaupt,[3] ist

[1] Siehe die Anklage-Exzerpte der Pariser Professoren Nr. 10 u. 11 bei Preger, Abh. der Akad. München XII 3 (1874); dazu H. Haupt, ZKG VII 372ff. Reuter, Aufklärung II 365f. Ein so wenig fanatischer Parteigänger der joachitischen Bewegung wie Salimbene hat die Meinung, „quod evangelium Christi et doctrina novi Testamenti neminem ad perfectum duxerit", ausdrücklich für einen Irrtum des Gerardschen Indroduktorius erklärt, für „falsitates contra doctrinam abbatis Joachim, quas abbas non scripserat". MGSS XXXII 455. Auch im Anagni-Protokoll steht diese Behauptung nicht.

[2] So gegen Reuter a. a. O. auch Denifle ALKG I 77.

[3] s. K. Burdach, Vom MA zur Reformation II 3, 306.

an sich inhaltlich höchst unbestimmt. So absolut immer wieder die Vollkommenheit zum Leitstern religiös-ethischer Bewegungen geworden ist — wir müssen hier doch fragen: was hat sich Joachim vervollkommnet vorgestellt? Hat er an vollkommene Befolgung des evangelisch-christlichen Ideals, der Bergpredigt und der evangelischen Räte, hat er an eine vollkommene vergeistigte Fassung der evangelisch-christlichen Religion gedacht, in der nicht den Worten, aber dem Sinn des Evangeliums getreu das Höchste erreicht würde, oder glaubte er an eine Vol.kommenheit des geistig-religiösen Lebens über alle Möglichkeiten des Christentums hinaus? Alle drei Tendenzen — man darf vielleicht sagen: die reformerische, die reformatorische und die spiritualistische — haben seit dem Ende des 12. Jh. in den geistesgeschichtlichen Bewegungen ihre Rolle gespielt. Sie hätten sich wohl alle mit einigem Recht auf Joachim berufen können. Sein kompliziertes Verhältnis zur evangelischen Lehre, zur katholischen Kirche und zu seiner eigenen religiösen Idee und deren innerer Richtung bedingte eine gewisse Divergenz der Linien, die er auf sein Zukunftsbild hin zog. Auf der Ebene objektiv-logischer Beziehungen heißt eine solche Mehrschichtigkeit des Ideals Inkonsequenz. Dem Blick des Historikers aber wird aus der lebendigen geistigen Situation und aus dem eben damals bereitliegenden Motivgruppen auch diese „inkonsequente" Schichtung unmittelbar verständlich.

Nicht nur seine praktische Kosterarbeit, auch manches in seinen Schriften könnte einen Reformer vermuten lassen, der ein altes Ideal nur endlich oder wieder verwirklichen will. „Necesse est, ut succedat similitudo vera apostolice vite, in qua non acquirebatur possessio terrene hereditatis, sed vendebatur pocius" (C. IV 39, 59c) — das ist gesagt im Hinblick auf die unerfreulichen Zustände im gegenwärtigen Mönchtum. Alle Kritik an mönchischen und klerikalen Verfallserscheinungen seiner Zeit — vorherrschend wie gesagt ist sie gar nicht[1] — geht bei Joachim von diesem Maßstab aus und klingt daher wie ein Rückruf zur alten Vollkommenheit der primitiva ecclesia, der *ecclesia Petri immo Christi ... que aliquando erat plena (populo), modo vacua est* (C. IV 25; 54c), *quam post ruinam nove babylonis reformari oportet in gradum pristinum* (C. V 103, 123d; vgl. das Lob der *ecclesia primitiva* C. V 22, 71c) — während vom anderen Pol seines Denkens aus gerade die neuen religiösen Erscheinungen, das Mönchtum als verheißungsvoll und zukunftsträchtig im Bild seiner Gegenwart hervortreten. Auch Joachim weist als Weg zu einer Rückkehr zum reinen Evangelium Christi auf Jesu Worte an den reichen Jüngling (Mt. 19, 17ff.): Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles was du hast, gib es den Armen und folge mir nach! — das Wort, das wenige Jahrzehnte später so bedeutsam

[1] s. Hahn 101, Fournier 463f.

belebt wurde.[1] Die Exegese des Buches Hiob (C. V 86, 114[b]) gibt sogar Anlaß, geradezu das Programm der strengen Reformbewegung zu formulieren; Hiobs Heilung *significat reformari statum ecclesie in eum gradum et similitudinem, in quo fuit tempore apostolorum.* Trotzdem: sein „Programm", sein letzter Gedanke ist das *perfecte imitari vitam filii hominis* nicht, das er gerade von dem *ordo justorum* der Zukunft öfter verlangt (z. B. Exp. 175[c]), wenigstens dann nicht, wenn man es im waldensisch-franziskanischen Sinn nimmt. Das Motiv der Imitatio Christi ist seit der christlichen Frühzeit so traditionell (s. Reuter, Studien 398), daß ihm wirkliche geistesgeschichtliche Bedeutung nur dort zukommt, wo es emphatisch in das ethisch-religiöse Zentrum gerückt wird. Und erst recht darf man nicht (wie Huck, Ubertin v. C. 84) Joachims Ideal und Zukunftshoffnung darin sehen, daß der Hl. Geist die Kirche „aus ihrem jetzigen, durch irdischen Besitz und moralische Gebrechen ihrer Glieder fleischlich gewordenen (!) Zustand ... zur ursprünglichen Schönheit und apostolischen Einfachheit zurückführen" werde. Joachims Geschichtsbild ist damit unvereinbar; in ihm ist die Kirche nicht fleischlich geworden, sondern nie ganz unfleischlich gewesen — der erste Zustand ist *secundum carnem*, der zweite — also die Kirche — *inter utrumque*, erst der dritte *secundum spiritum* (C. II[1] 4, 8[b] = PA 102) — und nähert sich im Gegenteil mehr und mehr dem geistigen Dasein, zumal in der Gegenwart schon dessen *initiatio* läuft. Schon deshalb kann sein Ideal nicht in der Vergangenheit liegen, und wenn er sich der allgemeinen Idealwertung des Evangeliums nicht ganz entziehen konnte, so ist er ihr doch auch nicht so verfallen, daß sein eigener Gedanke nicht durchdringen konnte. Bezeichnend dafür ist schon das oben zitierte *relicto Christi inchoationis sermone;* erst recht eine Stelle Exp. 11[c]: das N. T. wird da in Schichten zerlegt, je nachdem es nur auf den 2. oder nur auf den 3. Status oder auf beide beziehbar ist. Als Beispiel für die erste Schicht, *quod sic pertinet ad secundum statum, ut non transeat ad tertium,* führt er da an: *ut est illud quod ait dominus Petro: Sequere me!* Nicht, daß das nur literal-historische Bedeutung haben sollte, als Befehl für den Augenblick; für die Zeit des 2. Status gilt es, nicht aber für die Zeit der Zukunft. Ein Fanatiker der Imitatio hätte sich für seine Idealzeit dieses Arguments schwerlich beraubt.

Joachims eigentlich ethische Forderung heißt denn auch nicht: Kehrt

---

[1] Vgl. C. V 45, 81[b]: relinquant funditus onera mundi ad sequendum Christum. — In solchen und ähnlichen allgemeinen Motiven — vgl. die Deutung von Micha 5, 1: designat spiritalem intellectum processurum de parvulis in latina ecclesia; C. V 99, 123[c] — mochten spätere Franziskaner ihre Ideen mit Genugtuung vorgeahnt finden. Aber sie sind nicht Joachims spezifische Gedanken und stehen sowohl in der exegetischen Tradition als in der neuen Gedankenwelt um 1200 garnicht vereinzelt und eigentümlich da.

zurück, folgt dem alten Evangelium! Sondern — soweit in seiner geschichtsphilosophischen Anschauung direkte ethische Forderungen überhaupt Platz haben: Werdet neu, anders! Im Grunde muß ja die Welt, die Geschichte neu und anders werden und folglich auch die Menschen. „Oportet mutari vitam, quia mutari necesse est statum mundi" (C. II² 5, 21c); „oportet illum (spiritum s.) immutare mentes nostras . . . ut quodammodo non simus quod fuimus, sed alii esse incipiamus" (Ps. 260a). Mag er auch jene Motive gelegentlich ausnutzen: einer engen Befolgung evangelischer Anweisungen und gar einer Erneuerung apostolischer Zeiten widerstreben die Grundpfeiler seines Denkens, das den Buchstaben auch des Evangeliums nicht um seinetwillen, sondern als Weisung zur intelligentia spiritalis dasein läßt, und das von dem geistigen Vervollkommnungsprozeß im Laufe der Zeiten auch die Religion und ihre Dokumente nicht ausnimmt, ein Ideal also überhaupt nur nach vorwärts suchen kann.[1]

Nach der Seite der evangelischen Reform, der strengen Imitatio und des Urchristen-Ideals läßt sich somit Joachims tiefere Meinung unschwer abgrenzen, auch gegenüber den Momenten, die bei ihm selbst an solche Normen anklingen.[2] Schwieriger ist die andere Frage: was das Substrat der Zukunftsgeschichte sein wird: erhöhtes Christentum, oder über das Christentum hinaus erhöhte, vergeistigte Religion; eine Vollkommenheit derjenigen religiösen Haltung, Lehre, Einrichtung, die mit Christus und den Aposteln begann, oder eine letzte Stufe vollkommener Weltreligion, zu der das ganze evangelische Christentum mit seiner Kirche, seiner Lehre, seinem Priestertum nur eine Vorstufe ist, wie das Judentum eine noch frühere Vorstufe für das Christentum war. Wieder ist man versucht, Joachims Antwort aus seinem „System" zu deduzieren. Wenn die 3 Phasen des Geschichtsverlaufes formal ganz gleich gebaut sind, und wenn die 3. Phase *spiritualiter* das verwirklichen wird, was in den beiden ersten Phasen *carnaliter*, *literaliter* vorhanden war, um auf die dritte spirituale Phase hinzudeuten — dann müßte die Folgerung klar liegen: wie die Kirche Christi die Synagoge abgelöst hat, nicht nur umgewandelt, so müßte im 3. Status die Kirche abgelöst werden durch ein Gebilde, das

[1] s. C. V 67, 96c: perfectio religionis illius ecclesie (scil. contemplantium, d. h. der Zukunftskirche) vincet aliorum omnium et temporum et ordinum religionem . . . quia per singulas etates mundi multiplicatur scientia.

[2] Wenn Renan, Nouv. Etudes 221f. den Gegensatz von mittelalterlicher Kirche und Urkirche als Motiv und die Armut als Heilmittel bei Joachim zu finden glaubt, so liegt das wohl daran, daß er die franziskanisch-joachitischen Schriften besser kannte als Joachims eigene. Noch irriger ist aber Fr. Kampers' Meinung, Joachims Lehre sei „der Sehnsucht nach der gründlichen Reform der Kirche, nach geordneten staatskirchlichen Verhältnissen (!) entsprungen. (Kaiserprophetieen S. 95. Die deutsche Kaisersagen S. 71.) Das trifft nicht mal auf die Joachiten zu, geschweige denn auf Joachim selbst.

nicht mehr real-weltliche Institution ist, sondern ein unvermittelt wirksames geistiges Dasein hat — ganz ebenso wie nach den beiden Schrifttestamenten eine Art religiöser Manifestation kommen müßte, die kein Buch, keine Schrift zu sein braucht, um gewußt zu werden.

Joachim zieht tatsächlich von seiner Theorie her diese Linien über die Zukunft oft, immer eigentlich, wo die Dreizeitenlehre voll ausgeführt wird. Ich gebe einige deutliche Stellen: „Ut populus fidelis, qui egressus est a synagoga, transiens per doctrinam et verbum Christi ... receptus est in sinu matris ecclesie, que fundata est Rome, ita nunc quoque amatores Christi transeant per doctrinam spiritalem recipiendi quandoque et ipsi in sinu spiritalis ecclesie" (C. IV 37, 58 bc). Wie auch diese *ecclesia spiritalis* vorgestellt sein mag — jedenjalls wird von einer Wandlung gesprochen, die der Ablösung durch die Kirche analog ist. Ebenso C. II² 7, 22 d = PA 105: „Sicut a Johanne baptista consumatis veteribus apparuerunt nova, ita et nunc vetera estimanda sunt, que transierunt usque modo, respectu novorum, que faciet dominus super terram." Da ist also ein gründlicher Einschnitt zwischen alten und neuen Zustand gelegt, ebenso scharf wie nach allgemeiner Anschauung der Schnitt zwischen Christentum und Judentum war: das Alte — hier die christliche Lehre und die Kirche wie dort das jüdische Gesetz und die Synagoge — hört auf, wenn das Neue kommt. Die Wandlung braucht deshalb keine Katastrophe, kann nach Joachims Vorstellung ein von langer Hand vorbereiteter Übergang sein; aber dem Gehalt nach hat das Neue mit dem Alten, die Zukunft mit Kirche und Kirchenlehre nichts zu tun, sondern ist ein ganz neuer Ansatz.

Aber auch losgelöst von diesem Vergleich mit der Wandlung vom Judentum zum Christentum finden sich Aussagen, die in aller Deutlichkeit die Herrschaft der *romana ecclesia in qua regnat Christus* und die Stellung des N. T. zeitlich begrenzen und den Zukunftszustand dagegen absetzen, so als ob dann diese Herrschaft und diese Geltung ganz aufgehoben wäre. So heißt es C. V 60, 91 d: „facta est romana ecclesia nova Jerusalem, in qua et regnat Christus, donec consumentur XL anni, non quia consumatis generationibus secundi status designatis in XL annis statim finiatur mundus, sed quia transibit quod designatum est in David (tempus belli quod pertinet ad sextam etatem), et succedet quod designat Salomon (tempus pacis, quod dabitur electis in septima etate)." Oder er spricht C. V 78, 106 b von den „40 generationes novi testamenti, non utique usque in finem seculi, sed usque ad horam temptationis" etc. (Apoc. 3, 10). Wobei freilich beide Male das, was an Stelle der römischen Kirche oder des N. T. treten wird, in Bibelzitaten, exegetischen Andeutungen und Allegorien verschleiert wird — stets Joachims Mittel, um gewagte Gedanken zu dämpfen. Aber die Negation ist doch deutlich: die römische Kirche herrscht, das N. T. gilt nur bis jetzt.

Hat aber Joachim mit solcher deduktiven Sicherheit seine Schlüsse für seine Einzelbeurteilung und für seine tatsächliche Einstellung bestimmend sein lassen? Wir können es, nach allem was wir schon wissen, kaum erwarten. Wieder zeigt sich, daß sich seine Anschauung und seine Anerkennung geistiger Realitäten nicht ganz in eine bündige Logik, selbst in seine Typologik fügen, und daß er leichter die Schranken seines „Systems" bricht und korrigiert, als daß er utopisch die geistigen Tatsachen, die in seine Theorie nicht passen, aus seinem Bewußtsein streicht; daß er wohl auch zu stark unter dem Eindruck der geistigen Mächte steht, um sie seinen Gedanken zuliebe wegzuleugnen. Daß er so die historische Wirklichkeit um sich in sein Bild aufnahm, macht uns heute noch trotz aller Kritik das Geständnis möglich, daß der süditalienische Abt in erstaunlicher Weise die Kräfte des kommenden Jahrhunderts voraus spürte — gewiß nicht nur deshalb, weil er sie selbst auslöste. So sehr man nun im 12. Jh. vom Ideal der Kirche her über Verfall klagen konnte, so sehr auch im wissenschaftlichen Leben sich Opposition gegen die Theologie regte — die Kirche und ihre Lehre als solche oder gar das Christentum, wie die Kirche es darstellen wollte, als Todeskandidaten zu bezeichnen, das war nur möglich für Fanatiker selbstherrlicher Ideen, die blind waren gegen die Wirklichkeit; für Joachim, den Abt, der die Päpste, die neuen religiösen und theologischen Bewegungen in der Kirche kannte, der sein geistiges Gut ganz der Kirche und dem Christentum verdankte, der alles andere als ein Fanatiker war: ein kontemplativer, sinnierender Mensch, war eine so knappe Entscheidung nicht möglich, selbst dann nicht, wenn seine Ideale dahin wiesen.

Wieder haben die Gegner Joachims und seine Jünger[1] ihn später auf die radikale Lösung festgelegt: das Evangelium, das Sacerdotium und die Sakramente Christi werden aufhören, wenn das Reich des Geistes kommt, wie es früher der jüdischen Synagoge geschah.[2] Daß dafür Joachim Anhaltspunkte gibt, ist schon gesagt; wir werden aber sehen, daß für ihn, den Geschichtsdenker, das Problem viel komplizierter und undurchsichtiger liegt, als für jene Religionspolitiker.

Die Frage läßt sich, auch vom Meinungskampf des 13. Jh. her, noch präziser stellen. Das erste Buch der Concordia legt die Absicht des Buches so dar, als sollte nicht eine Geschichtslehre, sondern eine eschatologische Theologie im Stil Augustins entwickelt werden. „Intentionis nostre est ... regni temporalis, quod proprie dicitur Babylon, comprehendere finem, et quod prope sit partus ecclesie, qui tempore eodem futurus est, verbis

[1] Ob die Joachiten, speziell der Indroductorius ebenso schroff formulierten, lassen die sehr unzuverlässigen Exzerpte nicht sicher behaupten; wahrscheinlich ist es wohl.

[2] s. Pariser Exzerpte, Preger a. a. O. Nr. 3, 4, 6, 29, 30.

elucidissimis aperire" (C. I 1, 1[b] = PA 118). Die Kommission von Anagni, klüger beinah als spätere Historiker,[1] hat gerade an dieser Stelle, die anscheinend so wenig gegen augustinisch-katholische Formeln absticht, den Zwiespalt Joachims und der augustinisch-katholischen Tradition festgestellt. Sie erklärt: in Joachims *regnum temporale quod proprie dicitur Babylon* sei nicht das *regnum reproborum hominum* gemeint, das Augustin in der Civitas Dei (XVII 16) der *Jerusalem bonorum* entgegensetzt. Denn das Babylon, sagt sie, das Augustin meint, „cum civibus suis ... currit indesinenter simul cum Jerusalem cum civibus suis usque in finem mundi; iste (Joachim) autem ponit finem Babylonis huius, de quo loquitur, esse prope, hoc est in fine secundi status et XLII[e] generationis". Hat aber damit die Kommission Joachims Meinung, nicht nur nach seinem geschichtsphilosophischen Grundriß, sondern in der Bewertung der geschichtlichen Tatsachen erfaßt? Meint Joachim wirklich, bisher habe Babylon geherrscht, also Kirche, Evangelium, katholisches Christentum seien nicht die wahre Ecclesia — die vielmehr noch auf ihre Geburt warte — sondern gehören zum *regnum temporale*, zu dem, was restlos vergeht, wenn das „Reich", die wahre Ecclesia kommt? Die Kommission sucht einige Stellen zusammen (PA 119), aus denen erhellen soll, *quod per regnum Babylonis intelligat dominium romanae ecclesiae.* Aber gesagt ist das darin nirgends; die Gleichung: Rom ist das neue Babel, enthält ja nicht jene Behauptung, sondern ist gerade von der Kirche längst in Schwang gebracht worden. Schon eine später im Protokoll zitierte Stelle spricht dagegen, daß Joachim Babylon und die Kirche identifiziert habe. C. V 77, 105[d] = PA 134: „Oportet in vicino tempore hora qua nescimus parturire ecclesiam sicut et in adventu domini" — wie schon beim Beginn der christlichen Kirche, also nicht zum ersten Male, nicht im Gegensatz zu aller Vergangenheit. Aber die Apokalypsen-Erklärung gibt ja Joachim Gelegenheit, seine Meinung über die meretrix magna Babylon (Apoc. 17) auszuführen. Da heißt es: „Dixerunt patres catholici esse Romam, non quoad ecclesiam justorum, que peregrinata est apud eam, sed quoad multitudinem reproborum, qui blasphemant et impugnant operibus iniquis eandem apud se peregrinantem ecclesiam. Verumtamen etsi ipsa principaliter intelligenda sit, nihilominus tamen universa multitudo reproborum et eorum maxime, quorum maior est facultas et voluntas peccandi ... (die Reichen und die

[1] Denn den geschichts-philosophischen Unterschied trifft sie damit richtig; sie faßt das ganze Problem zutreffend, wenn sie mehrmals der Lehre Joachims von der Wandlung der bisherigen Kirche zu Vollkommenheit und Reinheit Augustins Erklärung entgegenhält: die ecclesia catholica, in der Spreu und Weizen zugleich sind, die ecclesia permixta werde bis zum Weltende bestehen; s. bes. PA 106. Ob sie einzelne Thesen Joachims richtig auffaßt, fällt demgegenüber nicht stark ins Gewicht.

Mächtigen) per omnem latitudinem Christiani imperii."[1] Also nichts liegt Joachim ferner, als die Kirche, das Papsttum, den Klerus oder überhaupt eine geschichtliche Größe für Babylon zu erklären. Im Gegenteil läßt er die *ecclesia Romana que est spiritalis Hierusalem* gegen die *nova Babylon* kämpfen, wie einst die Apostel gegen die Juden, die Märtyrer gegen die Heiden, die Patres gegen die Ketzer, und der *ordo virginum et heremitarum* gegen die Sarazenen kämpften.[2]

Haben sich demnach die Männer von Anagni in Joachim geirrt? Haben sich ebenso die Pariser Exzerpisten geirrt, die aus derselben Stelle (C. I 1) die Behauptung lasen: „Ecclesia nondum peperit neque pariet ante finem regni temporalis", und daraus folgerten: „per hoc datur intelligi, quod religio Christiana, quae jam multas peperit vocatos ad fidem Christi, non est ecclesia"? Oder hat Joachim tatsächlich an eine Ecclesia der Zukunft gedacht, die mit der bestehenden katholischen Kirche nichts gemein hat, und hat er die *religio Christiana* zum *regnum temporale quod proprie dicitur Babylon* gerechnet und nur diese Meinung vorsichtig vertuscht? Wir sahen: die exegetischen Grobheiten der Parteien des 13. Jh., die in jedem kirchlichen oder politischen Feind die große Hure, das neue Babylon fanden — und diese Interpretation natürlich auch ihrem Heros Joachim zuschrieben — hat er selbst sich nicht geleistet. Aber das scheint mir nicht nur Zurückhaltung in der Formulierung. Hier eben wird es ganz deutlich und will bedacht sein, daß Joachim nicht um irgendeiner Polemik willen schrieb, nicht gegen irgendeine Verderbnis, nicht gegen eine Institution; sondern positiv für seine geschichts-und religions-philosophische Idee. Die verlangt zwar von sich aus eine sehr deutliche Entscheidung gegen die Ewigkeitsansprüche der katholischen Kirche und Lehre; aber Joachim von sich aus tut alles, um die Kirche nicht von dieser Idee her degradieren zu lassen, und der Entwicklungscharakter seiner Konzeption, der trotz aller Stufen und Phasen und gerade durch ihre mannigfache Verklammerung in hohem Grade die Kontinuität des Geschehens wahrt, reicht ihm dazu die Hand. So erklären sich Aussagen über die Kirche und die Lehre Christi, die wohl nicht schlüssig und einheitlich sind, aber doch in der Haltung und Anschauung dieses einen Menschen denkbar und verständlich.

Daß ihm die Kirche, so wie sie im 2. Status seit Christus war, die Essenz dieses Geschichtsabschnittes ist, das ist in der Drei-Status-Theorie sowieso

[1] Exp. 194[b]; vgl. auch Exp. 24[a]: nova Babylon = generalis multitudo reproborum que non cessat vitiis et corruptionibus fedare filios Jerusalem; ib. 129 Babylon = prophana multitudo populorum, qui se dicunt Christianos esse, sed sunt synagoga Satane; ib. 195[c]. Civitas . . . reproborum, que dicta est Babylon, non tantum romana civitas existimanda est, aut ipsa (quod absit) secundum totum, sed universa multitudo hominum impiorum et natorum secundum carnem.

[2] Exp. intr. 25, 24[a]:; s. a. C. III[2] 5, 41[b] u. die Exzerpte aus einem offenbar echten Joachim-Traktat „Intelligentia super calathis" bei Huck, S. 78.

selbstverständlich: die *mater ecclesia*, an deren Busen sich die Märtyrer, die von Babylon unschuldig Verfolgten flüchten (C. III² 5, 41ᵇ), die seit Konstantin „Herrin der ganzen Welt" ist (C. IV 25, 54ᵃ), die Kirche Petri, im 2. Status *fundata in medio nationum* wie der Himmel, die Feste zwischen den Wassern (C. V 11, 66ᵇ), die Arche Noahs (V C. 33, 74ᶜ) usw. — stets redet er davon mit voller Achtung und ganz im Sinn und im Bewußtsein der Tradition. Und die Kirche und das Papsttum seiner eigenen Zeit ist ja noch ebenso unter dieser historischen Perspektive berechtigt, wie seit über 1000 Jahren. Das Geschichtssystem verlangt geradezu, daß jetzt, am Ende des 2. Status, die Kirche, ihre Institutionen und ihre Schriftlehren so existieren, wie es — von Entartungen im einzelnen abgesehen — tatsächlich der Fall ist. Alles, was man immer wieder zum Beweis dafür anführte, daß Joachim Kirche und Papsttum nicht bekämpfte, sondern anerkannte, sich ihrer Autorität unterstellte, sie gegen Juden, gegen Ketzer, gegen die griechische Kirche verteidigte (s. z. B. Fournier 481 ff.) — das bedarf gar keiner so nachdrücklichen Betonung, denn es ist in seiner Gesamtanschauung begründet und widerspricht ihr wenigstens nicht. Seine Gedanken berechtigten ihn dazu, sich als legitimes Glied der Kirche zu fühlen; gleichzeitig aber hat er in der bestehenden Kirche nicht den Gegner, wohl aber das Objekt seines Denkens gesehen, die Größe, an der geschehen wird, was er vorauszusehen glaubte.

Von hier aus klärt sich die Frage, ob er spiritualistisch-revolutionär oder reformatorisch-evolutionär dachte. Es wird allerdings im künftigen Weltzustand etwas ganz anderes da sein als bisher, eine Existenzform, die sich von der evangelisch-christlichen womöglich noch wichtiger unterscheidet als diese von der jüdischen — denn beide dienen dem Buchstaben, die dritte aber dem Geist. Eine bloße Entwicklung der Daseinsformen, der hierarchischen Institutionen und Dogmen, eine Reformation im Sinne der Vervollkommnung bereits vorliegender, halb verwirklichter Erscheinungen kann allerdings dazu nicht führen. Trotzdem ist keine Katastrophe nötig, die das Alte abbricht und ein ganz unvermittelt Neues in die Welt setzt. Die Menschen, die bisher in den Formen des alten Zustandes lebten, die Gemeinschaft, die bisher die Ecclesia Petri darstellte (und immer Ecclesia bleiben wird, mag sie im 3. Zustand noch Ecclesia Christi oder Ecclesia spiritalis genannt sein) — die werden selbst das ganz Neue, Andere, werden geistig, wenn die Zeit des Geistes kommt. In den *viri spiritales* geht die *operatio spiritus sancti* vor sich; nicht zunächst auf die Umgestaltung der organisatorischen Formen richtet sich seine Wirksamkeit (s. C. II¹ 6, 9ᵃ und die bei Hahn 127 A. 4 zitierten Stellen). Auf die Wandlung der Menschen kommt alles an, davon hängt alles andere ab, und die Wandlung der Institutionen und Organisationen ist erst von sekundärem Gewicht, wird sich dann überdies von selbst ergeben. Von dieser Auffassung

aus scheint mir vieles verständlich zu werden, was Joachim über das Schicksal von Kirche und Papsttum in der Zukunft sagt. Oft macht es den Eindruck, als ob er nur verschiedene Möglichkeiten versuchte, diese Hauptsache solchen verständlich zu machen, die, noch ohne *intelligentia spiritalis*, nur die realen Größen der Gegenwart vor Augen haben. Vielleicht auch sich selbst verständlich zu machen, der selbst unter dem starken Eindruck dieser Größen steht.

Wie sich dieses Bild eines neuen Menschen, eines *homo spiritalis*, das *imitari novum et celestem hominem qui secundum Deum creatus est* (Ephes. 4, 4), *et reformari ad imaginem eius* (C. II[1] 1, 5[d]) als ethische Forderung darstellt, als anders werden, *mutare vitam*, das haben wir gesehen (s. o. S. 106). In der großen Linie der Geschichts-Ethik bedeutet es aber dasselbe, wenn die *vita contemplativa* die *vita activa* verdrängen, der *ordo monachorum* an Stelle des *ordo clericorum* treten soll. Die Minoriten des 13. Jh. haben darin die Kampfansage gegen den Klerus gesehen, und so hat es auch die Kommission von Anagni beurteilt, als *depressio ordinis clericalis* (PA 115ff.). Gerade die Exzerpte, die sie selbst zum Beweis beibringt, zeigen deutlich, wie wenig Joachim die Organisationen als solche gegeneinander ausspielt. Beide, Klerus wie Mönchtum, sind ordines perfecti, aber der eine wird aufhören in der Zeit des Antichrist, der andere bestehen bis zum Ende, also auch in der 3. Zeit. Aber schon die Besinnung auf die geschichtliche Stellung beider Institutionen im Dreizeitenbild lehrt, daß für Joachim nicht die eine an sich richtig und gut, die andere falsch und schlecht ist; beide haben ihre wichtige Funktion, jede in ihrer Zeit; und wenn Joachim Mißstände im Klerus tadelt (s. Hahn 101), so kann das in jener reformerisch bewegten Zeit nur dem als häretisch gelten, der den Katholizismus des MA für viel beschränkter hält als er war; sein Rahmen umspannte noch die entschiedenste Selbstkritik.

Die allegorischen Ausführungen, die die vita activa des ordo clericorum mit Lea und Petrus, die vita contemplativa mit Rahel und Johannes in Bezug setzen, tragen uns zur Verdeutlichung wenig bei; das trifft nur den Charakter und den Unterschied, sozusagen die Phänomenologie der beiden Ordnungen, nicht die Frage, wie der Übergang von einem ordo zum anderen erfolgt. Wird das Mönchtum den Klerus verdrängen, wie die Kommission es auffaßte, oder werden vielmehr die Menschen selbst mit der neuen Zeit neue, geistige und kontemplative Menschen, so daß ein Widerstreit der Organisationen gar nicht möglich ist? Wieder findet man bei Joachim kein striktes entweder-oder. So sehr in der Sphäre der Geschichtspekulation, die nur für die großen Wandlungen der geistigen Welt interessiert ist, der Gang des Geistes, die Entwicklung der trinitarischen Gottheit alles entscheidet und die Menschen nur der Ausfluß, der Wirkungsbereich dieser „Geistesgeschichte" sind, die demnach interne Kämpfe nicht kennt, weil

alles Gott-notwendig geschieht — trotzdem dachte Joachim nicht so über die real-menschliche Geschichte, sozusagen über die Geschichtsfähigkeit der tatsächlichen Menschen hinweg, um nicht das Verhalten dieser Menschen zum Wollen der Geschichte in Betracht zu ziehen. Vom Gedanken her hätte er sagen müssen: Die Menschheit ist eben an dieser Stelle des Geschichtsprozesses reif, anders zu werden, und das Kommen der Geistzeit findet also keinen Widerstand. Von den Menschen her gesehen ist aber ein solcher monistischer Geschichts-Pantheismus nie restlos denkbar, wenn man nicht den tatsächlichen Sachverhalt zur listigen Dialektik des Geistes umdeutet, der die Geschichte auf Umwegen macht. Joachim aber denkt primitiver. Wo sein Blick die Gegebenheiten und ihre Möglichkeiten trifft, verläßt er die Warte des Philosophen und Sehers, der nur weiß, was kommen wird, unbekümmert, wie es kommen kann. Da beginnt er zu ermahnen, zu raten, was die Menschen tun sollen. Aber sagt er da dem Klerus den Kampf an, da er doch aufhören soll in nächster Zukunft? Er tut das Gegenteil, sagt ihm, was zu tun nötig ist. „Oportebit religiosos transire in illum ordinem . . . studere autem contemplationi et paci (C. V 65, 95^{d}; PA 109f.). „Divisis spiritalibus a carnalibus et perfectis ab imperfectis hi qui spiritales sunt servituri Deo transeunt ad monasteria" (C. V 49, 84^{c}) — und nichts ist gesagt, daß zu den spiritales nicht auch frühere Kleriker gehören werden; nur die *valde seculares clerici amantes mundum* nicht, die sich egoistisch gegen die Zukunftsbedeutung der Mönchsorden sträuben; sicher aber doch Leute, die früher, bisher nicht Mönche waren, die erst *transeunt ad monasteria.* Das Schönste aber, was er den Klerikern zu sagen weiß, damit sie nicht starr an ihrer *proprietas religionis* festhalten und über deren zukünftige Auflösung klagen sollen, steht in der (ungedruckten) Schrift Super IV evangelia (Hs. Dresden; die ganze beachtenswerte Stelle zitiert PA 110f.): In einer anderen, höheren, besseren Form wird ja derselbe Glaube fortgesetzt werden; „neque enim super dissolutionem suam poterit dolere, cum se in meliori successione permanere cognoscet.... Si autem aliqui egrediuntur (!) ex eo (ordine scil. clericorum), qui assumpta altera meliori forma commutantur in melius, jam non dicitur esse eiusdem ordinis, sed alterius procedentis ex eo. Sed num qui talem intuetur sibi fructum succedere, dolere potest, quia desinit esse in se particularis perfectio, ut succedat universalis? Absit, absit, absit hoc". Fern sei es der Gefolgschaft Petri, daß sie neidisch auf die Vollkommenheit des geistigen Ordens blicken, der kommen wird; freuen sollen sie sich auf das geistige Licht der Zukunft.

Uns ist es nicht wichtig, ob nun Joachim von einem oder zwei oder mehreren Orden der Zukunft spricht;[1] dafür interessierte sich nur das

[1] s. Fournier 501ff., Schott XXIII 170ff.

13. Jh., als die neuen Orden Joachims Prophetien für sich in Anspruch nahmen. Er selbst ist darin gewiß nicht präzis, weil das nebensächlich ist, weil er nicht so sehr in irgendwelchen organisierten Orden, sondern allgemein in den *viri spiritales* der Zukunft die Verwirklichung der Geistzeit erwartet. Das aber ist sicher: Die Bedeutung des Klerus in der Kirche hört auf;[1] Mönche sind die Repräsentanten der *religio nova*, und die bisherigen Mönchsorden, voran die Zisterzienser, der Mutterorden Joachims, dem er seine ganze Sympathie bewahrt, sind die Vorläufer, die Initiatio des 3. Status und seines *ordo monachorum*. Also wenn auch Joachim die Kirche Christi nicht mit dem 2. Zeitalter beendet sein, sondern irgendwie auch in der Endzeit bestehen lassen wollte: eine Kleriker-Kirche, eine Hierarchie wie der Katholizismus wird sie jedenfalls nicht sein können, denn der Klerus fehlt ihr, und damit ist der eine Hauptpfeiler aus dem Gefüge der katholisch-mittelalterlichen Kirche ausgebrochen — gewiß eines ihrer wesentlichsten Merkmale.[2]

Einem zweiten Fundament der Kirche geht es ähnlich. Es ergibt sich ja von selbst: wenn der Klerus fehlt, wer soll die Sakramente verwalten? Aber die Frage wird hinfällig, weil auch die Sakramente nicht in das neue Zeitalter hinübergehen. Das wagt Joachim nicht immer mit voller Entschiedenheit zu behaupten. Aber wenn er einmal von 1260 Jahren redet, *in quibus consistunt novi testamenti sacramenta* (C. V 89, 118[a] = PA 136), so spricht das schlechthin seine Meinung aus: die Sakramente, so wie sie die katholische Kirche auf Grund des Evangeliums und des Dogmas auffaßt, gelten nur in der Zeit des Sohnes, nur 42 Generationen lang. Das sagt er selten so geradezu, mit kühner, offener Stellungnahme, sondern meist auf Umwegen. Aber die Kommission hat schon recht verstanden, wenn sie Stellen sammelt als *suspecta circa sacramenta* (PA 133ff.). Was Joachim immer nur direkt sagt: daß alle Figuren und Bilder, alle Verkörperungen und dinglichen Zeichen der Wahrheit sich erübrigen, aufhören müssen, wenn die Vollkommenheit da ist[3] — das kann er natürlich so auf die Sakramente anwenden, daß nicht *res ipse que sunt ex toto* vergehen, sondern daß das Geistige, das durch die vergänglichen Bilder und Symbole Bedeutete bleibt (C. V 74, 103[c]; PA 135). Aber für die katholische Kirche heißt es trotzdem: alle ihre Zeremonien, alle Sakraments-Handlungen, aller äußere Kult hört auf, sobald die Zeit kommt, die Paulus das „Voll-

---

[1] „Ordo clericorum consumabitur circa finem generationis 42[e]" heißt es C. IV 34, 57[a] u. ö. Das consumari ist Joachims stehende Formel dafür.

[2] Das Protokoll stellt fest: haec doctrina tendit finaliter ad subversionem cleri, hoc est(!) romanae ecclesiae et obedientium ei, PA 120.

[3] Die Hauptstelle C. V 74, 103[ab], zit. Schott XXIII 172f. Immer wieder beruft er sich dabei auf die paulinische Gegensetzung von litera und spiritus 2. Cor 3, 6, von perfectum und ex parte 1. Cor. 13, 10—12.

kommene" nennt. Immer wieder treffen wir hier den Knoten des Ganzen: daß eine solche Zeit als Weltzeit kommen wird, in der das wirklich sein wird, was dem katholischen Christentum stets transzendentes Ideal war, das ist das schlechthin Unkatholische der joachimschen Lehre, und von da aus geht alle Heterodoxie; nicht von irgendeiner Abweichung in der Dogmenlehre, nicht von einer Kritik der kirchlichen Stände, nicht von einer Ablehnung der Sakramentskirche. Joachim hat selbstverständlich als Mönch und Abt den ganzen sakramentalen Ritus mitgemacht. Die älteste Joachim-Vita des Lucas, der das angeblich selbst erlebte, erzählt glaubhaft, daß Joachim mit besonderer Inbrunst die Messe vollzogen, mit rücksichtsloser Strenge das Beichtamt verwaltet habe (AA. SS. Mai VII 91 DE, 92 BC). Damit steht er nicht im Widerspruch zu seiner Lehre. Denn all das besteht zu seiner Zeit noch zu Recht. Und auch die spätere Aufhebung der realen Sakramente wird sich nicht durch Opposition durchsetzen; sondern das Interesse, der Eifer, die Disposition dafür erlischt in den Menschen, und so fallen sie gleichsam als Problem fort, wenn die höhere, geistige Problematik in Erscheinung tritt. „A tempore illo ... omittent homines zelari pro illis institutionibus, que facte sunt pro tempore et ad tempus, ... unde et nonnulla cum tempore commutanda censuerunt dicente Apostolo: Ex parte cognoscimus etc." (Super IV Evang. 216^{b}, zit. Fournier 494). Denn daß bisher, also im Zustand der katholischen Kirche, noch nicht das Stückwerk aufgehört hat, noch nicht das Vollkommene erschienen ist, das haben selbst alle Heiligen zugegeben, die so vieles doch sahen: um wieviel mehr wir, *infirmi et abiecti*? Und doch: „etsi impares meritis, quis tamen nesciat viciniores nos esse illi tempori?", der Zeit der Vollkommenheit und Wahrheit (C. V 73, 101^{b}; PA 136). Glaubt man aber einmal an die bevorstehende Zeit der Vollkommenheit ohne das Stückwerk der Zeichen und Figuren, dann weisen die spiritualistischen Motive der Bibel selbst den Weg, um über die katholischen, „fleischlichen", literalen Sakramente hinauszuschreiten, die Geist- und Feuertaufe an Stelle der Wassertaufe zu setzen, das volle Gnadengeschenk an Stelle der Bußübung;[1] und sogar im Hauptstück des katholischen Glaubens (was Joachim selbst betont), in der Eucharistie, verspricht ihm Joh. 6, 54ff., daß das fleischlich-sachliche Verständnis dem geistigen weichen werde: „quod si in ipsa carne Christi littera devoratur a spiritu: quanto magis in aliis rebus" (C. V 74, 103^{c} = PA 135).

Von den Sakramenten der katholischen Kirche bleibt somit auch nichts bestehen, und die Zukunftsgestaltung führt die Sakramentskirche so wenig weiter wie die Priesterkirche. Fragen wir zuletzt nach dem Schicksal der Papstkirche, um hier einen für den Katholizismus zwar günstigeren, dafür

[1] s. Fournier 494; Schott XXIII 178.

aber weniger deutlichen Bescheid zu bekommen. An einer wichtigen Stelle (C. V 65, 95c = PA 109f.) wird dem *ordo ecclesiasticus militans in littera evangelii* die *nova quedam religio, que omnino erit libera et spiritualis* der Zukunft entgegengesetzt; zugleich aber von dieser *nova religio* gesagt: „in qua se romani pontifices potiti pace ecclesie continebunt". Zwar folgen gewisse Bedenken: das Papsttum erlahmt vielleicht vor der neuen Aufgabe, Stellvertreter werden seinen Platz einnehmen. Aber dann wird das ganze Problem gleichsam aufgehoben mit der Erklärung: In den Tagen des Friedens braucht es keine Herrschaft mehr eines *ordo belli.*[1] Wenn sich also die Ecclesia militans, die Hierarchie des 2. Status auflöst, wozu bleibt dann die Spitze der Organisation bestehen, das Papsttum? Wie zur Vorbeugung solcher Einwände beeilt sich Joachim zu erklären: „Non igitur, quod absit, deficiet ecclesia Petri, que est tronus Christi, . . . sed commutata in majorem gloriam manebit stabilis in aeternum." Damit ist wenig und viel gesagt: wie wenig trotz solcher Versicherungen die Kirche der Zukunft „dieselbe" Kirche Christi ist, haben wir gesehen. Aber daß Joachim sein System nicht gegen die Idee der Papstkirche richtet, kann sich kaum stärker ausdrücken, als in diesen Rettungsversuchen für Kirche und Papsttum. Ähnliches gibt es natürlich öfter.[2] C. V 62, 92d heißt es wieder, die römischen Päpste stehen zuerst an der Spitze der *ecclesia laborantium (desudantium in vita activa)*, dann der *ecclesia quiescentium (exultantium in vita contemplativa)*, behalten also ihre Stellung in der letzten Zeit. Demnach überrascht es nicht, wenn bei Joachim auch die spätere Idee des Papa angelicus angelegt ist: den Engel der Apokalypse (7, 2), der das Siegel des lebendigen Gottes trägt, will er entweder auf Christus selbst oder auf seinen Statthalter, den Pontifex Romanus, deuten (Exp. 120d); und in derselben Apokalypsenstelle sieht er auch einen Typus auf den *universalis pontifex nove Jerusalem, hoc est sancte matris ecclesie* (C. IV 31, 56b = PA 105). Man kann die Vorstellung des Engel-Papstes, wenn man nach ihr sucht, wohl bei Joachim finden;[3] aber individualisiert, mit der

[1] Kurz vorher C. V 65, 95c: „tunc magis et melius incipiet regnare romanus pontifex in ecclesia dei, cum putabitur expulsus et alienatus a suis" bezieht sich nicht auf die endgültige Friedenszeit, sondern auf die vorangehende Kampfzeit, ehe auch die Juden bekehrt sind.

[2] Wenn ihn die Exegese von 1. Mos. 24, 65 einmal zu der Bemerkung führt: „videbit ecclesia veritatem et non omnino cognoscet illam sicuti est, quousque fidelis servus . . . reddat illi per omnia rationem et perducat eam per doctrinam spiritus ad notitiam veritatis" — so ist es gewiß bedeutsam, daß er das sagen kann; aber der exegetische Anlaß mahnt zur Vorsicht, nicht zu viel Gewicht darauf als eigentliche Meinung zu legen.

[3] Vgl. auch C. V 92, 122c: Analogie zur Erhöhung des Mardocheus, Esther 8, 2: successor Petri qui erit in tempore illo quasi fidelissimus vicarius Christi Jesu, elevabitur in sublime, ut compleatur illud quod scriptum est in Jesaia propheta: erit in novissimis diebus preparatus mons domus domini etc., Jes. 2, 1—4.

Stoßkraft einer Idee gestaltet ist sie noch nicht;[1] und im Gegensatz zu dieser Vorstellung kann Joachim auch einmal sagen (was sich in seine Gesamtlehre weit besser fügt), der *populus sanctorum* werde im 3. Reich die Nachfolge der römischen Päpste antreten (C. V 57, 89a). Die Widersprüche bestätigen nur, daß nicht allzuviel darauf ankommt, was aus der einzelnen Institution wird; denn was für Joachims Hauptgedanken nebensächlich ist, das ist sehr oft variabel, und daran als Ausfüllung erkennbar. Jedenfalls ermöglicht die dreischrittige Geschichtslehre sogar eine Idealisierung des Papsttums, und die große Wandlung von der *Ecclesia militans in litera* zur *Ecclesia spiritualis* verlangt nicht unbedingt, daß jene Institution abgetan würde: sie kann sich auch wandeln zu einem Idealpapst der Friedenszeit, ohne daß deswegen ein *papa sanctus angelicus* für Joachims Zukunftsbild konstitutive Bedeutung hätte.

Um diese Erörterungen nun zusammenzufassen: Joachims Zukunftsglaube ist nicht die Frucht einer Negation bestehender Zustände; das Bestehende findet im Gegenteil seine historische Rechtfertigung für die Gegenwart in der Dreizeitenlehre. Das entscheidende Faktum aber ist, daß Joachim eine Überwindung „dieser Zeitlichkeit", der gegebenen Realitäten nicht in einem zeit- und raumtranszendenten Jenseits erwartet, sondern die gedankliche Kraft hat, an eine Vervollkommnung in zeitlich-irdischer Zukunft zu glauben, in der wir nicht mehr per speculum in aenigmate sehen, unser Wissen nicht mehr Stückwerk ist und unsere Beziehungen zu Gott nicht mehr der Vermittlung von Priestertum, Sakramenten und Schriften bedarf. Damit ist dem Anspruch des Katholizismus widersprochen, irdisch endgültig, relativ vollkommen und in dieser Welt unüberbietbar zu sein. In der Geschichtslehre stellt sich das so dar, daß nicht mehr die von Christus beherrschte Weltepoche die letzte vor dem Weltende ist, sondern beendet wird durch den Eintritt einer neuen Zeit vor dem Weltende, in der das vollkommene Leben unter den Auspizien des Hl. Geistes geschichtlich abläuft. In der Bewertung der historischen Fakten, auch der religiösen Manifeste und Institutionen spricht sich die

---

[1] Der Weg, den Huck S. 54 u. ö. von Joachim über den papa angelico der Spiritualen zu Dantes Veltro führen will, scheint mir in den Anfängen sehr unbestimmt. Wir hören von der Idee des papa angelico anscheinend zuerst in Roger Bacons op. minus v. J. 1267 (Opp. ined. ed. Brewer S. 86). Seit 40 Jahren, sagt er, werde dieser Papst prophezeit, durch dessen Güte, Wahrheit und Gerechtigkeit die Griechen mit der römischen Kirche vereint, die Tartaren bekehrt und die Sarazenen besiegt würden. „Et unus qui vidit haec per revelationem, dixit ... quod ipse videbit haec magnifica fieri temporibus suis." Daß Joachim gemeint sei, ist höchst unwahrscheinlich, würde auch schlecht stimmen. Zwar hat sicherlich Ubertin die Idee an Dante vermittelt (s. F. X. Kraus, Dante 474/9ff., 738ff.), aber sie ist nicht bei Joachim, sondern erst bei den Spiritualen wichtig gewesen.

Wendung Joachims so aus, daß die historische Perspektive an Stelle der logistischen tritt daß sich die Erscheinungen nicht danach ordnen, was der „Wahrheit" näher kommt, sondern was der Zeit der Wahrheit näher steht. Die Wahrheit ist zum stufenweise entfalteten geschichtlichen Phänomen geworden; alle früheren Erscheinungen: die hl. Schriften, die Sakramente, die Väterlehren deuten nur auf das Spätere. Auf das Spätere, nicht auf das Transzendente; das bedeutete, der Geist kann und wird in die Geschichte eintreten, und jene vorweisenden Symbole werden dann von der Bühne abtreten. — Endlich als Losung des Tages formuliert, heißt Joachims Prophetie nicht wie die Prophetie des Katholizismus: das Ende der Welt ist nahe, sondern: das Zeitalter des Hl. Geistes steht vor der Tür. —

Im wesentlichen, glaube ich, ist damit die joachimsche Geschichtslehre im Kontrast zur katholischen Lehre klargestellt. Die weitere Untersuchung soll den positiven Gehalt der Idealzukunft verdeutlichen. Daß ich mich dabei immer wieder auf diese Wendung des Weltzeitgedankens beziehen muß, daß diese Wendung auch im Verfolg von Joachims positiv-religiösen Gedanken noch in helleres Licht treten wird, daß andererseits schon die bisherige Betrachtung vielfach Joachims Idealanschauung betraf — das wird sich, denke ich, aus der Art dieses in die Geschichte verflochtenen Ideals selbst erklären.

III.

DAS CHRISTLICHE IDEAL IM JENSEITS UND DIESSEITS.

Verfolgt man die Linie, die in Joachims Geschichtsbild aus der Gegenwart und ihren Realitäten in die Zukunft und ihre Vollkommenheit führt: von der Ecclesia militans zur Ecclesia spiritalis; von den Klerikern zu den mönchischen *viri spiritales*; von der literalen zur spiritualen Geltung der Schriftlehren und der Sakramente; von der Herrschaft des Vaters und des Sohnes zur Herrschaft des Geistes — überall bietet sich als Movens des Geschichtsganges und als positiver Pol des joachimschen Denkens der Zug zur Vergeistigung, der Glaube an eine Zukunft reinen Geistdaseins dar. Nennt man daraufhin Joachim einen Spiritualisten, so erledigt sich doch damit nicht die Aufgabe, den „Geist", in den sich alle Formen wandeln, näher zu bestimmen, die wesentlichen Kategorien dieses Spiritualismus darzulegen, und — da ja in der Geistzeit alle Daseinsformen um- und neugestaltet, nicht ausgelöscht werden — die realen Fundamente dieses geistigen Lebens zu charakterisieren.

So sehr ich nun betont habe, daß der Ansatzpunkt für Joachims Gedanken nicht in einer Opposition gegen die positiven Tatbestände liegt, daß diese vielmehr — man möchte sagen: fast gegen Joachims Absicht — von einem neuen Ideal aus ihre Wirklichkeitskraft und ihre Dauergeltung einbüßen, so wenig darf man doch erwarten, daß er in aller Deutlichkeit ausführt, was überall an die Stelle der vergehenden Formen treten soll, daß er eine vollständige, in sich schlüssig gefügte Welt des spiritualen Lebens darstellt. Es liegt im Wesen seines spiritualistischen Ideals, daß es mehr Glauben, Erwartung, Zukunftsvertrauen auf den Geist gibt, als deutliches Wissen. Gerade Joachim ist sich mit klarer Selbstbescheidung bewußt, daß er zwar die „Geschichte des Glaubens" aus ihren abgelaufenen Phasen erkennen, aber — vor den Toren der letzten, vollkommenen Gestaltung von Glauben, Wissen, Verstehen — nur erst einen Schimmer künftiger Kenntnis erblicken kann.

Danach müssen wir unsere Untersuchung einstellen; sie kann nicht behaupten: es wird im 3. Status alles so und so sein — das wagte er selbst

nicht zu wissen. Aber sie kann die Grundkategorien beschreiben, in denen sich seine Vorstellung eines vollkommenen, irdisch-geschichtlichen Weltzustandes zusammenfaßt. Zugleich wird sich, wenn man nicht wie bisher die positiven Züge seiner „Theologie" über der Darstellung seiner kritischen Momente vernachlässigt, die Erkenntnis anbahnen, daß Joachims geistesgeschichtlich weiterwirkende Bedeutung zu eng gefaßt ist, wenn man sie nur unter den Nachbetern seiner Geschichtsformeln sucht, daß ihm vielmehr sein inhaltliches Ideal in weitere und bedeutsamere Zusammenhänge einstellt.

Den Gehalt des spiritualistischen Ideals, das Joachims Glauben von den realen katholisch-christlichen Religionsformen gleichsam magnetisch abzieht, ohne doch an ihrer Stelle den durchgeführten Aufbau einer neuen Glaubenswelt bieten zu können, versuche ich in vier Hauptbegriffen zu erfassen, die immer wiederholt, nie ganz bestimmt, immer aber richtunggebend den Grundton seiner Gedanken bilden: *Perfectio*, *Contemplatio*, *Libertas*, *Spiritus*. Wer mit dem Geistesleben des späteren Mittelalters, zumal mit seinen häretischen Bewegungen einigermaßen vertraut ist, der weiß, wie wichtig, erregend, gefährlich und vieldeutig diese Begriffe mehr und mehr geworden sind, wie sich um ihren Kern die Problematik auch solcher späterer Sekten kristallisierte, die einen unmittelbaren, literarhistorisch aufweisbaren Zusammenhang mit Joachim oder seinen Jüngern nicht verraten. Gerade von jenen vier Begriffen aus scheint sich mir Joachims Zugehörigkeit zu einer Bewegung zu ergeben, die in ihrer späteren Erscheinung mit Joachitentum wenig, mit Geschichtsphilosophie so gut wie gar nichts zu tun hat, aber ganz von „Vollkommenheit, Freiheit, Geist, Kontemplation" lebt. Darüber später.

Andererseits hat Joachim diese Begriffe selbstredend nicht „erfunden"; nicht bei ihm erst stehen sie an wichtiger Stelle des religiösen Erlebens. Sie sind von jeher helle Leitsterne am Himmel des christlichen Glaubens, und Joachim konnte ihnen, wenn sich ihm ein religiöses Ideal gestaltete, sozusagen nicht entgegen. Es fragt sich also nur, welche spezifische Bedeutung sie in seinem Denken bekommen haben, wie sich die traditionellen Begriffe im Spiegel seines Weltbildes, seiner Art von Religion brechen.

Als sicheren Ausgangspunkt verweise ich wieder kurz auf Augustin.[1] Jene vier Ideen sind bei ihm Brennpunkte des religiösen Gedankens; alle aber in ihrer Bedeutung für das irdisch-menschliche Leben bestimmt durch das antithetische Verhältnis von irdisch-zeitlichem Weltdasein und himmlisch-transzendenter Existenz. Dieses Verhältnis, so wenig es dualistisch ist, ist doch so statisch-polar, daß immer das zeitlich-menschliche Leben

[1] Dazu vgl. H. Reuter, Augustinische Studien VI.

auf der negativen Polseite stehen muß und die religiös-metaphysischen Ideale der positiven Seite nie ganz, höchstens näherungsweise erreichen kann. So bleibt der Geist, wie sehr der Mensch auch „nach dem Geiste" leben mag, doch als Seinsform schlechthin jenseits des irdisch-vergänglichen Lebens; Geist und Fleisch sind Gegensätze, fleischlich und sündig identisch und gleichbedeutend mit weltlich-irdisch überhaupt. So ist die Vollkommenheit auf Erden im strengen Sinn ausgeschlossen; man mag vollkommen die irdischen Tugenden erfüllen oder vollkommen die irdischen Erkenntnismöglichkeiten erreichen — Vollkommenheit im religiösen Sinn ist das nicht, ist mit dem Elend des Weltlebens nicht vereinbar; es gibt allenfalls die Gewähr, der tatsächlichen Seins-Vollkommenheit des Jenseits teilhaftig zu werden. Und die spezifische, einzige „Tugend" dieser himmlischen Vollkommenheit ist die Kontemplation, das Schauen in Ruhe, Friede und Freude — alles Dinge, die dem unruhigen, mühseligen Weltleben durchaus versagt sind, die selbst die Frömmsten im irdischen Leben nur in unvollkommener Annäherung erstreben können. So endlich auch die Freiheit, die wahre vollkommene Freiheit der Seligen im Jenseits, der gegenüber alles irdische Leben zur Knechtschaft verblaßt, mag es auch frei im Verhältnis zur Weltknechtschaft der Unfrommen heißen.[1]

Wir sehen: alle diese Ideen sind transzendente Wirklichkeiten, Sehnsüchte der Frommen in diesem Leben, die wohl ihren Schein in das irdische Leben werfen, nicht aber verwirklicht, gelebt werden können, keine mögliche Daseinsform irdisch lebender Menschen sind. Das alles faßt sich soziologisch zusammen in der augustinischen Erkenntnis, daß keine Kirche auf Erden in vollkommener Heiligkeit bestehen könne, daß die *ecclesia sine macula et ruga* nur zukünftig, d. h. jenseitig sein kann, während die irdische, katholische *ecclesia militans* ihrem Wesen nach *permixta* sein muß.[2]

Und auf dieselben Ideen gründet Joachim den Glauben an eine zukünftige Zeit, die noch nicht die Ewigkeit ist, sondern Weltzeit, Erdenleben, wie die vergangenen Zeiten. Was bedeutet das?

Es ist öfters gesagt worden, Joachims Anschauung sei „von der Perfektibilitätsidee durchgängig beherrscht".[3] Die vorangehenden Untersuchungen haben gezeigt, inwiefern das richtig ist: daß erstens trotz solcher Motive, die auf eine Restauration des apostolischen Christentums weisen, und trotz der Neigung, nur eine vollkommene Durchführung der evangelischen Lehre zu predigen, doch der treibende Gedanke immer gleichsam eine Perfectio nach vorwärts ist, ein Vollkommenheitszustand über alle früheren Möglich-

---

[1] S. a. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen 43f., 30f.

[2] Dafür dient immer Mt. 13 als Beleg; dazu H. Schmidt, Augustins Lehre von der Kirche. Jahrb. f. dt. Theol. VI. 204ff.

[3] Reuter, Aufklärung II 194; Wadstein, Ztschr. f. wiss. Theol. XXXIX 252.

keiten hinaus. Gegenüber der augustinisch-katholischen Lehre bedeutet das schon in seiner Voraussetzung den stärksten Widerspruch — in der Voraussetzung, daß überhaupt eine irdische Weltzeit allgemeiner Vollkommenheit erreichbar sei.[1] Das zweite ist, daß die ganze Geschichte ein Vollkommenerwerden ist, eine steigende Kurve, die zwar markante Punkte hat, aber im eigentlichen Sinn keine Wendepunkte, sondern eine stetig steigende Entwicklung zu höheren geistigen Formen darstellt. Wie im ganzen Verlauf die *infantia* der Lehre des Buchstabens, die *senectus* dem *mysticus intellectus* zugänglich ist (C. I 1), so steigert sich auch innerhalb der Teilverläufe die Belehrungsmöglichkeit von jugendlichen zu erwachsenen Graden.[2] Der *processus temporis* geht selbst über die bedeutendsten Facta der Heilsgeschichte hinweg — nicht indem er sie auslöscht, sondern weil er *paulatim per tempora* erst die Entfaltung ihrer ganzen Bedeutung und Tiefe ermöglicht, wie ihnen auch durch lange Zeiten der Vorbereitung schon der Weg in die Geschichte geebnet ist. Wieder steht die katholische Lehre direkt entgegen: der Glaube ist seinem ganzen Gehalt nach mit einem Male seit Christus gegenwärtig. Seine Aneignung ist wohl ungleich stark je nach der einwohnenden Gnade; aber nicht einmal diese Aneignung ist progressiv, und kann nie stärker sein als zur Zeit der Apostel, die die „Erstlinge des Geistes" empfingen.

Gerade an dem Widerspruch, den die katholische Scholastik später gegen Joachims Gedanken der Vervollkommnung und der Vollkommenheit erhob, und an ihrer eigenen Abfindung mit der Tatsache geistiger Wandlungen wird das Problem eines logistisch und eines geschichtlich eingestellten religiösen Denkens sehr deutlich. Der Katholizismus gilt als eine emi-

---

[1] Reuter 405; s. bes. De doctr. christ. I 39 MPL 34, 36 „perfectum . . . quantum in hac vita potest; nam in comparatione futurae vitae nullius justi et sancti est vita ista perfecta". De perfectione justitiae VIII CSEL 42, 15; XIII ib. S. 31; XIV ib. S. 33 „ipsi etiam filii Dei comparati sibi ipsis quales in illa perfectione aeterna futuri sunt ita boni sunt, ut adhuc et mali sint"; XX ib. S. 46 ex parte perfecti; s. Thomas S. Th. II, 1; qu. 106, a 4.

[2] S. o. S. 100f. Man darf übrigens die Analogie von Weltaltern u. Lebensaltern nicht überschätzen, als ob damit die Weltgeschichte als lebendige Entwicklung, als genetische Entfaltung aufgefaßt werde. Die Lebensalter-Typologie ist älteste Tradition, dem Christentum schon von der Antike vererbt, und will mehr morphologisch über die Harmonie des Zeitverlaufes in seinen Einzelphasen aussagen als biologisch über einen Lebensprozeß der Menschheit. Bezeichnend eine Stelle Augustins De div. quaest. 44 MPL 40, 28: omne pulchrum a summa pulchritudine est, quod Deus est, temporalis autem pulchritudo (!) rebus decedentibus succedentibusque peragitur. Habet autem decorem suum in singulis quibusque hominibus singula quaeque aetas ab infantia usque ad senectutem"; und diese Betrachtung sei auf das universum genus humanum zu erstrecken, „nam et ipsum tamquam unus homo aetates suas agit". S. Scholz 151f.; Seyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins (1891) 46.

nent „historische" Religion, die die Bedeutung historischer Facta als Fundamente ihrer Lehre später gegen die „ahistorische" Mystik ebenso wie gegen die geschichts-fremde „natürliche" Religion verteidigen mußte — insofern Prototyp aller geschichtlichen (positiven) Religion. Freilich muß man schon dabei bedenken, daß im Sinn des Katholizismus nicht irdisch-historische Tatsachen in den Wahrheitsrang erhoben, sondern die Wahrheit, der Logos in die geschichtliche Wirklichkeit herabgestiegen, inkarniert ist, und daher an diesem in die irdische Geschichte eingestellten Faktum die Wahrheit Gottes sichtbar wird. Jedenfalls aber ist der Glaube, daß diese Tatsachen damals so geschehen sind, dem Katholizismus wesentlich; sie werden gültig, der Glaube an sie heilsnotwendig, die legitime Herkunft der Kirche von jenen Tatsachen ihr gewichtigstes Argument. Demnach mag man diese Religionsform „geschichtlich" nennen und jene anderen Formen, für deren Religiosität es ziemlich gleichgültig ist, was irgendwann irgendwo passierte, im Gegensatz dazu unhistorisch. — Aber eine ganz andere Frage ist es, ob der Religion als Religion, der geistigen Beziehung zwischen Menschheit und Gottheit und ihrem Ausdruck in religiösen Objektivitäten „Geschichte" im Sinn von Wandlung und Werden zugesprochen wird, ob eine Religionsform in das Wissen um ihr eigenes Wesen auch das Wissen um einen wesens-notwendigen Ablauf, um einen Rhythmus ihrer eigenen Entfaltung einbezieht; ob sie weiß, daß sie selbst Geschichte hat, nicht nur auf geschichtlichen Fakten beruht.

Tatsächlich hat diese Frage auch die katholischen Denker des Mittelalters beschäftigt, und zwar in der Formulierung: gibt es einen Fortschritt, ein Wachstum des Glaubens.[1] Als ein Beispiel der dialektischen Beantwortung dieser Frage vor Joachim mag Hugo von S. Victor sprechen. Er unterscheidet (De sacram. I 10, 4; MPL 176, 332ff.) zwei mögliche Arten von incrementum fidei: „secundum affectum (= firmitatem credendi), quando ad devotionem excitatur et hortatur ad constantiam"; oder „secundum cognitionem, quando eruditur ad scientiam". Ferner statuiert er drei Arten von Menschen, je nachdem sie allein durch die *pietas* oder mit Zuhilfenahme der *ratio* oder endlich mit der reinen *intelligentia* das Göttliche in steigenden Gewißheitsgraden sich zu eigen machen; das sind also zugleich Stufen des Glaubens zu seiner Vollkommenheit — Stufen aber, die nicht als historische Perioden gemeint sind; eine gewisse Ordnung der Glaubensentfaltung, die aber nicht zugleich historische Ordnung, historische Entfaltung ist; und die Staffelung zur Glaubensvollkommenheit ist nicht zugleich ein Geschichtsweg zu einer Vollkommenheitszeit. Vielmehr fragt erst ein weiteres Kapitel, ob *secundum mutationes temporum*

[1] S. dazu M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II (1911) 276ff.; derselbe, Die Lehre des h. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk (1903) 155ff.

mutata sit fides. Aber schon die Fragestellung läßt die Antwort erwarten: „Crevit per tempora fides in omnibus ut major esset, sed mutata non est ut alia esset." Denn der Frager setzt einen inhaltlich konstanten Glauben voraus, der selbst seinem Wesen nach wandellos ist, nur *secundum capacitatem* im Laufe der Zeiten in intensiv und extensiv gesteigertem Maße angeeignet wird. Das ist um so deutlicher, als gar nicht auf eine Glaubensentwicklung des Christentums, sondern auf den Wandel von Abraham über Moses zu Christus die Frage gerichtet wird; selbst da nur derselbe Glaube nur quantitativ, nicht qualitativ gesteigert, in Inhalt und Wesen vom Zeitwandel unberührt. Bei dieser Problemstellung und Lösung, in die die Frage nach Entwicklung und Vervollkommnung des Christentums gar nicht eingeht, hat sich die Scholastik meistens beruhigt. Für eine Entwicklung seit Christus könnte ihr natürlich gar nichts anderes gelten: ein allmähliches, nicht einmal gleichmäßig fortschreitendes Erfassen der unveränderlichen Glaubenslehre — das ist der Anteil der Geschichte an der Religion; allenfalls die Kirche in ihrer irdischen Erscheinung hat Geschichte, Wachstum, Entwicklung, nicht der Glaube als transzendentobjektives Wesen.[1]

Das hat dann Thomas scharf formuliert; er aber kannte Joachims Lehren,[2] und hat sich gerade in unserer Frage mehrfach auf ihn bezogen, vielleicht nur durch ihn und sein Gefolge veranlaßt, auf das Problem näher einzugehen.[3] Gegen Joachim will er erstens natürlich das N. T., die *lex nova omnibus modis perfecta* ohne Ablösung durch einen neuen Zustand bis

---

[1] Auf die einzige wirklich bedeutende Ausnahme im Rahmen der Scholastik, Bonaventuras geschichtsphilosophische Abwehr gegen Joachims evangelium aeternum vom Standpunkte eines verwandten Geschichtsdenkens aus, kann ich hier nicht eingehen; das Wichtigste bei A. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung (1925) 146ff. Insofern scheint es doch sehr sinnvoll, daß Dante gerade dem Bonaventura das Lob Joachims, „des kalabreser Abtes, der mit prophetischem Geist begabt war" (Parad. XII 140) in den Mund legt; wenn sie auch das Problem verschieden lösten, so hatten sie doch das Problem gemeinsam. Vgl. dazu C. Bäumker, Siger von Brabant (Beiträge II 6) 98ff.

[2] S. die Mitteilung Wilhelms von Thocco über Thomas' Lektüre der Joachim-Schriften in einem italienischen Kloster, sozusagen mit Zensor-Absichten; AA. SS. Martii I 665.

[3] Auch zur Methode der Concordia nahm er ablehnend Stellung: s. In IV sentent. d. 43 qu. 1 a. 3 ad 1: quamvis status novi testamenti in generali sit praefiguratus per statum veteris testamenti, non tamen oportet quod singula respondeant singulis, praecipue cum in Christo omnes figurae veteris testamenti fuerint completae (!). Ideo Augustinus CD XVIII 52 „exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur". Et similiter videtur esse de dictis Abbatis Joachim, qui per tales coniecturas de futuris aliqua vera praedixit et in aliquibus deceptus fuit.

zum Weltende bestehen lassen.[1] Trotzdem hätte er auch innerhalb dieser Endzeit der christlichen Kirche einen Glaubenswandel von Christus zur vita aeterna anerkennen können. Aber nur das Verhalten der Menschen zu diesem konstanten Gesetz ist verschieden, ihm mehr oder weniger vollkommen entsprechend *secundum diversa loca et tempora et personas*, und je nachdem die Gnade des Hl. Geistes sie befähigt. Dem Hl. Geist selbst wird kein Geschichtsplan zugelegt; nur eine Mannigfaltigkeit nach Gelegenheiten, nach lokal-temporalen, zufälligen Bedingungen wird eingeräumt,[2] nicht ein einheitlicher, von innen oder von oben her bestimmter Ablauf, keine kontinuierliche Kurve, erst recht keine stetige Steigerung: Die Zeit der Apostel wird ja doch nie an Geist- und Gnadenfülle überboten werden, und daher ist nicht zu erwarten, „quod sit aliquis status futurus, in quo perfectius gratia spiritus sancti habeatur quam hactenus habita fuerit". Einen Zukunftsweg kennt diese Ansicht so wenig wie einen sinnvollen Gesamt-Ablauf der Vergangenheit; allenfalls die ganz großen Stationen der Religionsgeschichte — Abraham, Moses, Christus — sind die momentanen Rucke, in denen sich die geistige Geschichte bewegt.

Erst recht aufschlußreich ist Thomas' Antwort auf die weitere Frage (s. Th. II 2, qu. 1 a. 7), ob die *articuli fidei* im Zeitverlauf wachsen: „Creverunt non quantum ad substanciam, sed quantum ad explicationem." Die Späteren glauben explizit in einer Vielzahl von Lehren, was die wenigen Lehren der Früheren implizit enthielten. Das wird ausgeführt nach der Analogie einer logisch-mathematischen Disziplin, in der der Lehrer, im voraus alles wissend, von den Grundsätzen aus allmählich dem Schüler *condescendens eius capacitati* entwickelt, was alles in jenen Prinzipien mitgesetzt ist. Aber das ist kaum bloße Analogie. Sondern tatsächlich ist nach der Ansicht dieser Theologie der christliche Glaube und sein Werdegang in der Welt eine solche Entfaltung der Wahrheit aus ihren Grundthesen; der Wahrheit, die immer da war und nie sich wandelt, die für den, der sie begreift, gleichgültig ist gegen jede Zeitlage und jede Entwicklung — es sei denn Entwicklung in dem Sinn, wie man einen mathematischen Satz „entwickelt".

Daß diese Denkweise und eine Kirche, die ganz in ihren Rahmen gespannt ist, nicht „historisch" sieht — mag sie auf noch so viele Tatsachen der Vergangenheit als Bürgschaft ihrer Wahrheit pochen — ist offensicht-

---

[1] S. Th. II 1 qu. 106 a. 4; nullus status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis, quae immediate in finem ultimum introducit.

[2] Diese Rücksicht auf Ort und Zeit, die man manchmal mit Geschichtssinn verwechselt, kennt natürlich das MA auch sonst; s. z. B. Augustin, De doctr. Chr. III 18 MPL 34, 75f;. Bernold v. Konstanz MPL 148, 1215 (vgl. Grabmann, Schol. Meth. I 237); Noticia seculi MIÖG XIX 670; Abälard, Sic et non, Prol. MPL 178, 1244D.

lich. Ebenso, wie gründlich anders Joachims Weltbild ist, in dem in gewissem Maße allerdings die „historischen" Facta, der „historische" Christus usw. aus ihrer Bedeutung für den Glauben verdrängt werden, in Wahrheit aber nur in den Fluß des Geschehens hineingezogen, der jeder geistes- und religionsgeschichtlichen Position ihre spezifische geschichtliche Bedeutung, ihre Funktion im Ablauf zukommen läßt, sie alle aber überstrebt nach dem Ziel einer zukünftigen Vollkommenheit hin. Das ist historisch gesehen, das andere logistisch; und es ist das Meisterstück des Logosdenkens, daß es einige Erscheinungen der Geschichte hypostasiert zu Manifestationen des Logos und von da aus alles folgende Werden der Geschichte bemeistert oder nicht gelten läßt. So gewinnt es eine Stimme gegen die geschichtlichen Ansprüche späterer Entwicklung, kann auf das weisen, was einmal da war und geschichtliche Geltung und Bedeutung hatte, und damit die Geschichte ausspielen gegen solche, die selbst Geschichte sein wollen.

Wenn die Geisteswissenschaft diese Probleme erfassen will, wird sie ihre Begriffe von historischer und ahistorischer Einstellung zuvor revidieren müssen. Die Mystik gilt als ahistorisch gegenüber dem Katholizismus; zugegeben, sie hat sich nicht viel um das gekümmert, was irgendeinmal war, sondern nur ihre eigenen Wege gesucht; sie hat auch nicht den Ehrgeiz gehabt, Zukunft, Geschichte zu machen. Aber gerade die Mystiker sind es, die immer wieder dem Ablauf ihres eigenen Lebens nachsinnen, ihre Biographien schreiben, Lebensläufe erdichten und ihre religiöse Entwicklung beispielhaft sehen — in alledem, ohne Historiker zu sein, mehr als die Menschen vor ihnen und noch lange nach ihnen so ihr Leben fassend, wie etwa seit der Romantik Geschichte gesehen wird: als Ablauf und Werden, als eine der Zeit verbundene Äußerung eines inneren Wesens. Und mit eben dieser angeblich ahistorischen Mystik sind Männer wie Joachim und Sebastian Frank, die ersten Sucher einer sinnvoll bewegten Gesamtgeschichte, gerade in ihrer Art der Geschichtsauffassung zweifellos enger verwandt als mit echt katholischen Männern, selbst wenn sie „Geschichte" schreiben, als beispielsweise mit Otto v. Freising. — Es ist in diesem Zusammenhang höchst interessant, daß der Romantiker Schelling in seiner mystisch-katholischen Spätzeit eine Philosophie der Offenbarung schreibt, in der ein nicht inhaltlich, aber der Form und dem Sinn nach gleiches Schema der Religionsgeschichte entwickelt wird, wie bei Joachim (3 kirchliche Zeitalter, den 3 Hauptaposteln zugeordnet; Petrus — romanischer Katholizismus, Paulus — germanischer Protestantismus, Johannes — die religionseinige Ideal-Menschheitszukunft), und nachträglich (in Neanders Kirchengeschichte) seine Gedanken mit Freude „bestätigt" fand durch die „Übereinstimmung eines so bedeutenden und in der Kirchengeschichte so hervorragenden Mannes, dem schon im 12. Jh. Ähnliches und z. T. völlig Gleiches sich dargestellt hat" (sämtl. Werke II, 4 298).

Die Spur Joachims führt uns in der Klärung jener Begriffe noch weiter. Auch die Aufklärung gilt als unhistorisch und in weitem Umfang wieder mit Recht; mit demselben Recht wie der scholastische Katholizismus als unhistorisch gelten müßte; beide berücksichtigen geschichtliche Facta als Gelegenheitsfolgen zufälliger Ursachen, als Fehltritte der Wahrheit, der Norm in die Fallstricke der „natürlichen" zeitlichen und örtlichen Bedingtheiten. Aber — abgesehen von aller Korrektur, die seit Dilthey das Urteil über die geschichtslose Aufklärung

erfahren hat — eben der Lessing, der ihren Ahistorismus scheinbar beweist, weil er zufällige Geschichtswahrheiten nicht als Beweis notwendiger Vernunftwahrheiten annehmen will, der hat in der „Erziehung des Menschengeschlechtes", dieser gar nicht neuen Erneuerung ältester patristischer Intentionen, dem Glauben an eine Geschichte, die weiterführt, der Geschichtsphilosophie, die „der Überwindung der Gegenwart und der Begründung der Zukunft" dient,[1] gerade jene mittelalterliche Lehre zu Ahnen gegeben, die wir geschildert haben: „Vielleicht, daß selbst gewisse Schwärmer des 13. u. 14. Jh. einen Strahl dieses neuen, ewigen Evangeliums aufgefangen hatten und nur darin irrten, daß sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten. Vielleicht war ihr dreifaches Alter der Welt keine so leere Grille ..." (§ 86ff.).

Als deutliche mittelalterliche Gestaltung dieses Problems stehen sich katholisch-scholastische und joachimsche Denkweise gegenüber. Die Frage zwischen ihnen ist, ob die überhaupt erreichbare Vollkommenheit darin besteht, einem irgendeinmal und ein für allemal statuierten und fixierten Ideal je nach den Umständen möglichst nahe zu kommen — eine Vollkommenheit, deren innere Möglichkeit von Zeitverläufen ganz unabhängig ist, oder ob die Vollkommenheit den Endpunkt einer geistigen Entwicklung bildet, der es wesentlich und unerläßlich ist, in einem bestimmten Zeitrhythmus zu verlaufen, die nur nach anderen Zuständen erreicht werden kann, welche ihrerseits auch bestimmte Zeiträume beanspruchen — eine Vollkommenheit, die nur als Ideal der Spät- und Reifezeit statuiert werden kann. Für das Ideal der ersten ist es gleichgültig, wo jemand in der Geschichte steht; es ist von allen Punkten des Zeitverlaufes gleicherweise erreichbar; die Geschichte und Entwicklung sind ohne Bedeutung für die Beziehung des Menschen zur Vollkommenheit; das Ideal liegt außerhalb der Geschichte. Dagegen ist Joachims Ideal nur erreichbar in einer bestimmten historischen Position, nach einem in Gliederung und Inhalt bestimmten Zeitablauf; die Beziehung jedes Menschen zum Ideal ist bedingt durch seine Stelle in der Geschichte, denn das Ideal selbst steht in der Geschichte. Die scholastische Theologie und der katholische Glaube brauchen kein Interesse und kein Wissen um eine Geschichte des Geistes; Joachims Lehre und sein spiritualistischer Glaube aber muß die innere Geschichte, als deren Glied er sich weiß, in Betracht ziehen — ja sie zu verstehen, heißt die Wahrheit erkennen, denn die Wahrheit manifestiert sich in der Geschichte; nicht in einem ihrer Punkte, sondern in ihrem Ablauf.[2]

Von diesen grundlegenden Unterscheidungen aus wird es verständlich werden, daß Joachims Idee der Vollkommenheit inhaltlich nicht eigentlich

[1] Wie Troeltsch dieses Zentralproblem des Historismus mit Bezug auf Nietzsche formuliert und auch als seine und unsere Aufgabe bezeichnet; Historismus I 495; s. a. 772.

[2] Zu diesen Erörterungen vgl. auch H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (1922) Kap. 4, besonders S. 198f.

antikatholisch, aber sozusagen transkatholisch ist, hinausstrebend über die Grenzen, die der Katholizismus dem Leben, dem Wissen, dem Glauben gezogen hat. Das ergibt sich im Verfolg der drei anderen Ideen, die erst den Vollkommenheitsbegriff gehaltvoll machen. Auch hier könnte es manchmal scheinen, als sei die Perfectio nur als rigoroser Katholizismus gedacht, als Erhöhung des mönchischen Lebens zur allgemeinen Lebensform. So wenn für die Zeit der höchsten Vollendung Ehe und Zeugung untersagt ist;[1] wenn unter den vollkommenen Menschen des 3. Status alles *ordinate secundum preceptum domini, cuius preceptio opus est et ordo* geschehen wird (C. V 67, 96[c]); wenn es von der Kontemplation heißt, sie habe zwar schon begonnen, werde aber *perfectius in perfectis* bestehen (C. IV 33, 57[a]). Damit ist nun aber die zweite Idee mit der Perfectio verflochten, von der aus sie sich näher erhellt.

Die *perfectio contemplativa (usque ad hec nostra tempora in sterilitate manens)*, sie ist das Signum der Geistzeit (C. IV 33, 57[a]; PA 116); die *vita contemplantium* die Daseinsform der vollkommenen geistigen Menschen (C. V 16, 68[ab]); und in der *ecclesia contemplantium* wird die *perfectio religionis* erreicht (C. V 67, 96[c]). Was ist also diese Kontemplation des *ordo monachorum*, der *viri spiritales*? Gewiß sind für die Menschen des MA aktives und kontemplatives Leben feste Typen geworden, immer neu gegeneinander abgewogen und mit bestimmten Lebensordnungen zusammengedacht, dabei aber offenbar nach ihrer inhaltlichen Bedeutung nicht immer sehr scharf gefaßt, allmählich zu schematischen Umgrenzungen verblaßt.[2] Wenn aber Joachim das kontemplative Leben zur Essenz eines idealen zukünftigen Erdendaseins macht, eine geschichtlich wirkliche Daseinsform damit charakterisieren will, so müßte er wohl eine Anschauung damit verbinden, die tragfähig für reale Lebensformen und Lebensmöglichkeiten ist.

---

[1] C. V 38,76[c]: non licebit impune . . .; obgleich auch der 3. Status nach „Generationen" rechnet!

[2] Dabei ist es die herrschende Lehre, die vita contemplativa über die vita activa zu werten, aber doch mit der Klausel: keine darf die andere verdrängen, beide sind nötig, müssen sich ergänzen, und eines schickt sich nicht für alle — ja eigentlich: für niemanden schickt sich nur eines. S. Thomas S. Th. II, 2 qu. 180 a. 1, 2 Joachim akzeptiert diese Nicht-Ausschließlichkeit für den 2. Status, nicht aber für den 3.; vgl. Exp. 22[b]: „tempore secundi status, cuius est propria vita activa, data est ex parte vita contemplativa, tempore autem tertii (status), cuius erit propria vita contemplativa, non est adhibenda activa"; vgl. V 71, wo das operari und contemplari (Martha und Maria) gegeneinander abgewogen wird, das contemplative Leben der Mönche zwar den höheren Wertton trägt, beides aber nötige, sinnvolle, Gottgegebene Aufgaben zu erfüllen hat; das Handeln des einzelnen bewertet sich danach, ob er an seiner Stelle das Seine tut, seinem ordo und seinen Kräften gemäß Gottes Willen erfüllt. (Die historische Ordnung der Aufgaben ist hier außer Acht gelassen.)

Nun steht der *ecclesia contemplantium* in der Tafel der drei Status die *ecclesia conjugatorum* des ersten und der *ordo ecclesiastes prelatorum* des zweiten Zeitalters gegenüber (C. V 67, 96c), die *actio* natürlich der *contemplatio*. Und wenn die Vita activa *ex toto* vergeht,[1] so heißt das mithin, daß die Prälaten, die Kleriker überhaupt, der *ordo ecclesiastes* (wie wir schon wissen) keinen Platz hat in der Zukunftskirche, daß also mit ihm die *actio predicationis* vergeht, die eigentliche „Tätigkeit" seit der Apostelzeit (C. IV 33, 57a; PA 116). Und so kann die *ecclesia contemplantium* auch geradezu der *ecclesia predicatorum* gegenübertreten (Exp. intr. 9, 11d). Nicht also zum Weltleben, zur religionsindifferenten Tätigkeit steht die Kontemplation im Widersatz, sondern zum geistlichen Amt, gleichsam zum äußeren Betrieb der Kirche selbst und ihrer geistlichen Wirksamkeit. Das Predigen scheint ihm dabei nur das für ihn brauchbarste, anfechtbarste Stück zu sein; denn das gehört zum Wort — und das Wort wird abgelöst von dem geistigen Verständnis (C. III1 14, 31df. = PA 116). So muß der *cultus eloquentie*, der einst als „Kindermilch" gewiß nötig war, zu Ende gehen, damit das höhere Verständnis kommen kann (ib. und Hahn 126).

Aber wie ist der Gegensatz und der Ersatz von Rede und Predigt? Eine *vita ociosa*, ein *quiescere in cenobio*, Klosterdasein also statt der Klerikerkirche. Aber in welchen Formen leben denn nun die Mönche in ihren Klöstern? Hier erst kommt es darauf an, ob Joachims Antwort dieselbe ist wie die theoretische und tatsächliche Antwort des Katholizismus. Daß sie es in Wahrheit nicht ist, zeigt schon der eine Ausspruch: „Si ... hec commutatio facta est, videat qui adhuc delectatur in foliis, ne justo omnipotentis judicio expers efficiatur a fructu" (C. III1 14, 32a). Und deutlich genug spricht er vom Bücherschreiben: in der 7. Zeit der alttestamentlichen Geschichte, also in der letzten Periode vor Christus „quiscerunt viri sancti ab opere scribendorum librorum" (C. III1 21, 38b); natürlich gilt das nun auch typologisch von der großen Weltendzeit.[2] Dann leben also Mönche, die nicht arbeiten, nicht predigen, aber auch nicht studieren, schreiben, lesen; und diese Mönche sind nicht einzelne Asketen und Eremiten, sie sind die herrschende Kirche der 3. Zeit, der Kirche, „que requiescit in silentio heremi, ubi non sunt studia litterarum, non doctores ecclesiastice institutionis, sed simplicitas vite, sed honestas, sed sobrietas, sed caritas de corde puro et fide non ficta" (Exp. 83a). Was hier als positive Eigenschaften der neuen Kirche genannt ist, ist gewiß recht löblich: von einer Erfülltheit aber mit irgendeinem Neuen, irgendeiner geistigen Energie

[1] C. V 68, 96d; vgl. Exp. 22b in der vorigen Anm.

[2] S. a. Ps. 278a: Sicut servitus operis propria fuit primi status, studium doctrine secundi (!), ita jubilatio psalmorum, que trahit hominem ad contemplationem dei, propria sit tertii status, qui in januis est. Vgl. Exp. 85a, Hahn 111.

hören wir darin fast nichts; wer diese allgemeinen ethischen Formeln gut hieß, brauchte deshalb nicht das Bestehende aufheben zu wollen. Daß sich freilich das enthusiastische Ideal darin nicht begnügte, wird sich zeigen.

Jetzt sehen wir zunächst die Schranke nach rückwärts sich schließen: alles geistige Gut der Vergangenheit, alle Lehrtradition, alles Wissen der Bücher und alle Weisheit der christlichen Denker, das wird nicht die Nahrung des neuen Geistes sein. Der geistige Zustrom aus der christlichen Gelehrsamkeit wird abgeschnitten; auch das alles ist *littera;* bestenfalls eine in ihrer Zeit gerechtfertigte Erscheinung, schlechterenfalles aber *vanitas philosophice superstitionis.* Mit einer bei ihm seltenen Entschiedenheit hat sich Joachim gegen das Buch- und Schulwissen gewandt, gegen die *disciplina scholastica,* gegen die *volumina,* gegen die *sapientes et prudentes* (Mt. 11, 25), denen die „Worte des Lebens" verborgen bleiben, die der Vater den Kleinen, den *parvuli* enthüllt.[1] Aber auch das ist nicht Polemik gegen scholastische Lehren aus irgendeinem Widerspruch. Damit greift er in die theologisch-literarischen Kämpfe des 12. Jh. gar nicht ein, sondern entwertet diese ganze Denkschicht; setzt nicht theologischen Behauptungen Widerspruch entgegen, sondern stellt die *humilitas* gegen das *studium* (C. III² 3, 40ᵇ), die *intelligentia spiritalis per fidem* gegen die *humana ratio* und die *disputatio verborum* (C. V 40, 78ᵃ). Gewiß hätte jeder logisch denkende Mensch ihm vorwerfen können: du treibst ja selbst das, was du bekämpfst: Studium, Bücher schreiben, lehren. Aber Joachim als geschichtlich denkender Mensch hat im voraus darauf geantwortet: Jetzt ist noch das *studium scribendi* nicht aufgehoben, aber wenn die vollkommene Zeit kommt, dann braucht die wissende Menschheit keine Bücher mehr — auch seine eigenen nicht! (II¹ 1, 7ᵇᶜ; s. u. S. 146.)

So wenig dachte er daran, daß „ewige Evangelium" zu schreiben;[2] so wenig will er mit Augustin und dem Katholizismus der *doctrina saecularis,* der *philosophia mundi* eine geschriebene und lehrhafte *sapientia divina* entgegensetzen.[3] So wenig aber denkt er auch bei der Kontemplation des

[1] s. Fournier 466. Allerdings scheint mir der Unterschied zwischen Joachims Ablehnung und der Polemik des Liber de vera philosophia ziemlich groß; s. die Exzerpte Fourniers in Bibl. de l'école des Chartes XLVII (1886) 394ff.

[2] s. Denifle, ALKG I 56f.; bes. Super IV evang. fol. 214ᵇ bei Fournier 473.

[3] Sogar die sapientia selbst, die in der christl. Wertskala stets eine sehr positive Stelle hat, die (mit der intelligentia) gerade das die Kontemplation ermöglichende „donum spiritus sancti" ist (s. z. B. Augustin, De Trinit. XII 14 MPL 42, 1009f.), kann Joachim zum Spezifikum des 2. Zustandes machen, zum labor disciplinae und zum magisterium gehörig (C. II² 5, 20ᵈ). Der 3. Status setzt an ihre Stelle die Liebe (amor) und an Stelle des labor disciplinae die Freiheit. Ähnlich steht in der großen Tafel der 3 Status (C. V 84, 112ᵇ; PA 132f.) die proprietas sapientie zwischen der scientia des 1. und der plenitudo intellectus des 3. Status (ältere Hss. haben allerdings: pars sapientie; so auch PA; vgl. Schott 168); s. a. C. V 57, 89ᵃ; PA 108: nachdem die Menschen „sapientes in notitia littere" geworden sind,

3. Zeitalters an die katholische Meinung des immer möglichen Durchbruches vom Forschen des Verstandes zur kontemplativen Schau. Gewiß ist — gerade in der ausgebildeten Scholastik (s. Thomas, S. Th. II 2, qu. 180, a. 3, 1) — die Kontemplation, der *simplex intuitus veritatis* oberhalb aller Verstandestätigkeit und Vernunftkräfte der Gipfel menschlicher Vollkommenheit, genau wie für Joachim; und zumal die geistigen Stufen, die im 12. Jh. die Victoriner von den natürlich-rationalen Tätigkeiten gradweise zur Contemplatio hinaufführen,[1] sind zugleich auch steigende Überwindungen und Bewältigungen nicht nur alles Weltwissens und aller Philosophie (Benjamin minor c. 75), sondern der rational-intentionalen Einstellung überhaupt. Daß Joachim von diesen Gedanken der victorinischen Mystik, von ihren Hauptformeln der *contemplatio*, der *theoria* (oder *intelligentia*) *spiritalis*, der *viri spiritales* etc. entscheidend beeinflußt worden sei, läßt sich literarhistorisch schwer nachweisen (doch s. o. S. 101), ist trotzdem aber sehr wahrscheinlich. Denifle[2] sagt geradezu, Joachim habe in diesem Punkt „nur die Lehre der Victoriner über die Kontemplation auf seine Theorie über den 3. Weltzustand angewandt, den allerdings die Victoriner nicht kannten". Eben durch diese Anwendung aber wird etwas sehr anderes daraus; und vielleicht könnte man auch sagen, Joachims Geschichtsenthusiasmus habe sich in bezug auf die kontemplative Zukunftswelt mehr, als es seiner Idee entsprach, in die victorinischen Vorstellungen verfangen.

Tatsächlich ist ja die Kontemplation der mystischen Theologen als ein geschichtliches Phänomen, als Daseinsform eines Weltalters gar nicht denkbar; ist vielmehr für jeden einzelnen ein selten erreichbarer und nicht beständiger Zustand, der in jedem einzelnen Fall den Weg durch die unteren Grade der geistigen Haltung voraussetzt.[3] Das aber, was in der Mystik ein Stufengang der Seele ist, ein kohärentes Übergehen aus einem seelischen Zustand in den anderen (s. z. B. Benjamin major c. 4 S. 67), das

---

suchen sie den spiritalis intellectus; ferner Exp. 85[a]; Hahn 111: „denique sapientiam querere et ille potest qui timet, psallere autem et laudare nequit nisi ille qui diligit"; vgl. die ganze Stelle. — Fundamental ist diese Bestimmung nicht, gelegentlich gibt er auch dem Volk der 3. Zeit das Attribut sapiens. Aber jedenfalls ist die Weisheit, auch christliche Weisheit kein Zielpunkt seiner religionsgeschichtlichen Idee. Ganz etwas anderes wird die intelligentia spiritalis sein, die den viri spiritales die Beziehung zum Geist gibt.

[1] s. J. Bernhart, Die philos. Mystik des MA (1922) 113ff,; s. bes. Richard v. St. V., Benj. minor c. 74: fides—ratio—contemplatio als die 3 Himmel! MPL 196, 52f.; Benj. maior 4, ib. 67: imaginatio—ratio—intelligentia. Diese Erkenntnisstufen sind viel älter; ähnlich auch Augustin, s. Reuter, Studien 461.

[2] ALKG I 57; auch Fr. Kampers, Kaiserprophetieen 95.

[3] S. die scharfsinnigen Bestimmungen des Wesens der Mystik als transrational, nicht irrational bei Chr. Janentzky, Mystik und Rationalismus (1922).

ist bei Joachim auf den ganzen Menschheitsprozeß projiziert, ein Stufengang der Geschichte durch die Grade der geistigen Vervollkommnung, nicht von einzelnen Menschen, sondern von ganzen Zeitaltern jeweils erreichbar. In dem letzten Zeitalter der vollkommenen Kontemplation haben es also die Menschen nicht mehr nötig, über die verschiedenen Stufen geistiger Versenkung, durch Wissen, Studium und Meditation hindurchzugehen, um zur Kontemplation aufzusteigen. Den *viri spiritales* der 3. Zeit ist diese Vorübung erlassen, die Geschichte hat sie ihnen gleichsam abgenommen, die vorangehenden Weltzeiten ersetzen ihnen die Stufen zur Kontemplation. Was diese Stufen nötig hatten an geistiger Tätigkeit, das wird die Zeit der Kontemplation und ihre Menschen ganz hinter sich lassen. Für sie ist demnach Kontemplation kein selten und nur zeitweise erreichbarer geistiger Höhenzustand, der den Einzelnen momentan über alles Welttun und alles Weltwissen hinausführt; sondern Kontemplation — Hinaussein über die Nötigung mühseliger rationaler Erkenntnissuche — ist der Zustand des ganzen Lebens vieler Generationen, einer ganzen Weltzeit.

Es wäre natürlich vergeblich, nach exakten Vorstellungen zu suchen, wie denn diese Menschen leben sollen. Die Bildung dieses Ideals ist ja nicht so vor sich gegangen, daß Joachim eine eigene Erlebnisform, eigene Lebensmöglichkeit zum ausschließlichen Lebensprinzip einer zukünftigen Weltzeit ausgeweitet hätte. Er selbst hat sich meines Wissens nie gerühmt, an dieser Kontemplation teilzuhaben; er beschied sich auf seine Stelle vor dem Ende der „Studienzeit" der Welt. Das Ideal, die Sehnsucht nach vollkommener Schau in Frieden und Freude ist vielmehr dem gemeinchristlichen Gedankenschatz entnommen; ist für das Christentum allerdings stets die Form der Seligkeit nach diesem Erdenleben, das Privileg des Jenseits.[1] Selbst im Klosterleben, sofern es nach Augustins Ideal zur „antizipierten Gestalt des künftigen, himmlischen Jerusalem" werden kann, ist die Contemplatio Dei allenfalls stückweise auch im irdischen Leben erreichbar, aber stets untermischt mit Arbeit, Studium, Weltlichkeit.[2] Joachim aber hat dieses Ideal in die irdisch-zeitliche Zukunft gezogen, hat die Möglichkeit des vollkommenen kontemplativen Lebens im letzten Stadium der Weltzeit behauptet. Aus der Theologie und aus der gemeinkatholischen Begriffswelt nahm er die Idee, nur daß seine eigenartige Drehung aus der Diesseits-Jenseits-Richtung in die Zeitdimension von Vergangenheit und Zukunft eben diese katholische Idee aus ihrem tran-

[1] S. z. B. Augustin, De Trinit. XII 13f. MPL 42, 1009: contemplatio aeterna Dei . . . quod sanctorum erit praemium summum; Thomas S. Th. II, 2 qu. 180 a. 1.; der unvollkommenen contemplatio viae des Diesseits steht die zukünftige contemplatio patriae gegenüber.

[2] s. Reuter, Studien 443, 472; A. Dorner, Augustinus (1873) S. 188.

szendenten Boden entwurzelte und in das Erdreich einer Menschheits-Zukunft pflanzte. Diese Umformung muß uns zur Kennzeichnung von Joachims Contemplatio-Idee genügen; genauere systematische und psychologische Bestimmungen, wie sie die Scholastik gab, fehlen bei Joachim. Immerhin wird ihre Bedeutung faßlicher sein, wenn der ganze Komplex von Ideen erörtert ist, dem sie sich einfügt. Denn sie sind alle innigst vereint: die *perfectio contemplativa* (s. o. S. 128), die *perfectio libertatis* (C. II² 4, 20ᵇ u. ö.), die *libertas contemplationis* (ib. 20ᵃ) — beinah nur begriffliche Variationen immer derselben Idee, die ihr volles Leben erst in der Deutung des „Geistes" zeigt.

Zuvor muß aber eine Tatsache erledigt sein, die scheinbar im Widerspruch zur Kontemplation und ihrer Erklärung steht. Ich habe gezeigt, daß die Contemplatio nicht gegen, aber über die Wortpredigt, über die lehr- und lernbare Verkündigung der christlichen Wahrheit hinausstrebt, daß der Ecclesia predicatorum die Ecclesia contemplantium substituiert wird. Dagegen nun scheinen wichtige Bestimmungen des Zukunftsdaseins, der Zukunftsmenschen zu sprechen. Die viri spiritales nämlich haben eine Aufgabe in der Welt: zu predigen *(predicare)*.[1] Analog zu den Patriarchen und Aposteln hat die 3. Zeit Predicatores, die das Licht des Hl. Geistes in die Finsternis tragen,[2] auf die Daniel 11, 33 bezogen wird: *docti in populo docebunt plurimos;* ihnen fällt die Aufgabe zu, die *universa multitudo populi gentilis* der Geistherrschaft zu unterwerfen, die griechische Kirche zu dem einen Glauben zurückzuführen, und Juden und Heiden zu bekehren (C. V 57, 89ᵃ und Hahn 124). Wie kann das anders geschehen als durch Predigt, Mission und Lehre? So kann er geradezu von einem *ordo predicatorum* der Zukunft reden (s. Fournier 501 f.) und scheint damit strikt dem zu widersprechen, was wir oben ausgemittelt haben. Den Beweis, daß er seine andersartigen Aussagen nicht durchaus vergessen muß, um von dieser „Evangelisationstätigkeit" reden zu können, gibt eine Stelle der Expositio (175ᶜ): „Ordo justorum, cui datum sit perfecte imitari vitam filii hominis ... et habere nihilominus linguam eruditam ad evangelizandum evangelium regni et colligendum in aream domini ultimam messionem ...; dignus existimabitur qui evangelizet electis. ... Conversatio illius ... erit lucida et spiritalis; non enim erit subditus actioni sicut ipsi esse cogimur etsi inviti (!), sed pre gratie ubertate magis contemplationi intentus." Das ist ein Versuch, Widersprüche zusammenzufügen, und es

[1] C. V 38, 76ᶜ ... duo genera spiritalium virorum, qui mittuntur a domino predicare in mundum: unum quod ... populo spiritali preest simpliciter in deserto, aliud quod ... vitam solitariam seorsum a conventibus ducit.

[2] C. V 21, 70ᵈ ultimi predicatores, per quos judeorum cecitas perceptura est lumen; C. II² 5f. wird die Parallele von 12 Aposteln und 12 Männern im Beginn der Geistzeit ausgeführt.

bleibt deutlich, wie trotz der spiritualen Färbung jener Evangelisation die beiden Gedanken auseinanderstreben.

Der Ausgleich müßte aber gar nicht so weit getrieben werden. Es hätte das Bewußtsein genügt, daß der Blick dabei verschiedene Schichten der Zukunft trifft: die Zeit des vollendeten Geistzustandes, in der den dominierenden Kreisen geistiger Menschen alle Propaganda überflüssig ist, weil nichts mehr der Herrschaft des Hl. Geistes entgegensteht, und andererseits die Zeit, in der es gilt, die Lehre des Geistes durchzusetzen, zu verbreiten. Gewiß muß es für Joachim eine gewisse Schwierigkeit bieten, an einen von Menschen ausgeführten Eroberungszug des Geistes zu denken, da doch ein allgemeiner Sieg Gott-notwendig kommen muß, und als Reife einer langen Vorbereitung fast von selbst eintreten wird. Aber erstens sind ja tatsächlich die Menschen, jene neuen Menschen das Werkzeug, durch das der Geist seine Werke wirkt (C. V 48,82^{d}, 83^{b}; Ps. 259^{d}f.); zweitens liegt — worauf ich keine besondere Obacht hatte, weil es im Gesamtgeschichtsbild nahezu ein Fremdkörper ist, das stärkste Zugeständnis an den Gedankenkomplex der apokalyptischen Tradition — zwischen Gegenwart und Zukunft eine Periode der Wirren, der Kämpfe, der *magnae tribulationes*, des Antichrist: in dieser scheint mir die Bedeutung alles dessen zu liegen, was er dem Zukunftsorden an positivem historischen Wirken zuweist. Schon die Analogie zu Patriarchen und Aposteln zeigt: die Prädicatio ist das Geschehen am Anfang des Status, und die entsprechenden Männer im Beginn der Endzeit sind die *ultimi predicatores*. Ferner wissen wir, daß auch der 3. Zustand nicht zeitlich homogen gedacht ist, sondern seinen Ablauf hat, wie die beiden anderen, also im Anfang wohl Verbreitung und Predigt des Evangelium regni haben kann, um später zu Ruhe, Kontemplation und Frieden zu kommen. Eine Tabelle zu C. II^{2} 5 (Hahn 127) weist jeder Weltzeit 3 wichtige Aktionen zu. In der Zeit der Ruhe und des Friedens, heißt es, werden erst die *viri spiritales* in der Welt predigen, um einigen zu helfen; dann gehen sie über zur *vita artior*, um nicht mit den Weltkindern zu verderben. Schließlich treten die Menschen, die den *viri spiritales* glauben, ein in die verheißene Ruhe. In diesem Verlauf innerhalb des 3. Status braucht also die Predicatio des Anfangs der Contemplatio des Zieles nicht zu widersprechen. Und auch die Tätigkeit im Beginn ist gebührend über die Zeit der Wortpredigt erhoben, denn die Predicatio der *viri spiritales* hat nichts zu tun mit Buchstabenlehre, mit einem geschriebenen Evangelium, im Grunde nichts mit einem fixierbaren Wort. Denn was gepredigt wird, das Evangelium regni,[1] das ist kein Buch und kein Buchstabe; was es eigentlich ist und wie man es predigen kann,

[1] s. C. IV 40, 60^{a}: predicabitur evangelium regni in universum orbem; C. V 18, PA 107; Super IV Evang. PA 111; C. V 57, PA 107: oportet predicari evangelium secundum spiritalem intellectum.

ist schwerlich zu sagen: es ist das katholisch-apokalyptische Evangelium regni, Evangelium aeternum (s. Denifle 52ff.), aus dem Jenseits in die Zukunftszeit übertragen.

Diese Übertragung christlicher Ideen aus der Jenseits- in die Zukunfts-Erwartung — immer also unter der Voraussetzung, daß es noch eine andere Zukunft gibt als die himmlisch-transzendente — können wir nun nochmals verfolgen bei der Betrachtung des Freiheitsbegriffes. Mit der Vollkommenheit und der Kontemplation funktional verschlungen, gibt er eine besonders klare Anschauung von der Umsetzung christlich-katholischer Vorstellungen in Joachims Geschichtsbild. Er ist zugleich auch das Element, das in der Folgezeit mit der Geistidee zusammen am meisten geschichtliche Explosivkraft bewährt hat. Aber diese Tatsache und die Vieldeutigkeit des Begriffes überhaupt, der so oft den ganzen Ausdruck emphatischen neuen Lebenswillens aufnehmen soll, und doch, losgelöst aus seiner jeweiligen geschichtlichen Atmosphäre, inhaltlich gar nichts sagen kann, muß uns zugleich vorsichtig machen, nichts aus Joachims Freiheitsbegriff hören zu wollen, was er nicht meint. So nahe es liegt, den Freiheitsruf in unmittelbare Verbindung zu bringen mit der Opposition gegen ein Bestehendes, von dem man frei sein will: es ist trotzdem irrig, Joachim etwa als Verfechter einer Freiheit von aller Autorität aufzufassen.[1] Die moderne Frage nach Autoritätsgeltung oder -freiheit liegt ihm durchaus fern; daß man statt auf eine göttlich verbürgte Autorität überhaupt auf etwas Anderes rekurrieren könne, daran hat er so wenig gedacht, daß er vielmehr der *auctoritas patris* des ersten, der *auctoritas filii* des zweiten Status die *auctoritas spiritus sancti* im 3. folgen läßt (C. V 68, 96c); daß er sogar geneigt ist, die Ordensregeln für die Mönche zur selben Autorität zu erheben wie die Evangelien für die Kleriker-Kirche (s. o. S. 100); und daß er selbst, wie wir sahen, seine Meinung gar zu gern in Autoritäten verankern möchte, so schwer es auch geht.

Ob der Verzicht auf die Autorität jeder geschriebenen Urkunde, wie er ihn für seine Idealzukunft aufstellt, nicht „auflösende Wirkung" haben mußte für den Bestand autoritärer Verankerung überhaupt, das ist eine Frage nach der historischen Wirkung, nicht nach der geistigen Struktur des joachimschen Denkens selbst. Er hat jedenfalls an die Stelle einer Schriftautorität weder die Selbständigkeit des rationalen Denkens noch die Ungebundenheit des subjektiven Überzeugtseins gesetzt, nicht den Maßstab des Verstandes noch die geistige Individualität, der kein Allgemein-Maßstab gilt. Vielmehr ist seine prinzipielle Voraussetzung, daß

[1] So Reuter, Aufklärung II 194 und 361; aber Reuter sieht selbst, daß er den Kern Joachims damit nicht trifft, läßt die antikatholischen, „aufklärerischen" Elemente nur, ohne daß Joachim recht darum wußte, von ihm bereitet sein, und gibt seinem „formellen Supranaturalismus" den Hauptanteil der Gedanken.

zwischen der Wahrheit in voller Entfaltung und dem „ewigen Evangelium" und dem geistigen Verständnis der Zukunftsmenschen so durchaus Identität herrscht, daß die Probleme von Autorität und Überzeugung gegenstandslos werden, ein Zwiespalt nicht denkbar ist; die intelligentia spiritalis kann den viri spiritales gar keine andere Überzeugung schaffen als die, die der auctoritas spiritus sancti entspricht, denn der Hl. Geist wirkt selbst in jenen Menschen. Andererseits steht die Autorität der Tradition dann nicht mehr in Frage; sie kann weder Geltung verlangen noch bestritten werden, sondern nur verstanden als die dem damaligen Weltalter nötige und angemessene Art der Belehrung, die aber jetzt überholt, aufgehoben ist. Die Freiheit des Geistes bedeutet also bei Joachim schon deshalb nicht Freiheit vom Autoritätsglauben, weil in seinem Geschichtsbild die geistige Aufnahmefähigkeit und die religiöse Autorität parallel fortschreiten; weil zwischen dem Evangelium des Geistes und den geistig vollkommenen Menschen weder von Abhängigkeit noch von Unabhängigkeit die Rede sein kann; es sind Korrelat-Begriffe und Korrelat-Tatsachen, nur gemeinsam möglich, nicht zwiespaltbar.

Ebenso erledigt sich eine andere Möglichkeit der Freiheitsauffassung; so wenig Joachim eine Anarchie des Geistes fordert, seine Befreiung von Autorität, Bevormundung und Regel, ebensowenig richtet sich seine Freiheitsidee gegen die äußere Organisation des religiösen Lebens, gegen den staatlich gegliederten Bau der christlichen Gemeinschaft. Denn dann müßte sein Ideal umschlagen in eine nur von innen, vom Geist her beherrschte Menschheit, ohne jede Art äußerer Hierarchie, ohne die Institution von Vorgesetzten und Untergebenen. Aber wie er einen Papst als Haupt auch der künftigen geistigen Kirche denken kann, so erklärt er auch einmal ausdrücklich (C. V 18, 70[a]; PA 107): „idem ordo (der ordo justorum der Endzeit) non erit absque prelatis, qui gerant in eo vicem Christi". Die ganze Gliederung, die auch im 3. Status manchen Männern besondere Funktionen anweist, und die überhaupt auch in der letzten Zeit irgendein Entsprechendes zu den Organisationen der früheren Verhältnisse bringen muß — wie auch diese *ordines futuri* im einzelnen gestaltet sein mögen — zeigt, daß die Freiheit nicht auf eine Aufhebung aller Abhängigkeitsbezüge bedacht ist und nicht aus prinzipieller Abwendung von kirchlich-gesellschaftlichen Organisationsformen entstanden ist.

Vielmehr darf man wieder nicht davon ausgehen, daß Joachim — er der nichts dachte, ohne es aus den hl. Schriften zu demonstrieren; der nichts schreiben wollte, ohne daß der apostolische Stuhl es billigte; der streng allen Forderungen seines Klosteramtes nachkam — ein Bedürfnis nach Freiheit von irgendwelchen Realitäten zu einem Bedürfnis der Weltgeschichte aufgeblasen hätte. Auch hier findet man die rechte Spur über die christlich-katholischen Ideen, deren Repräsentant uns Augustin ist.

Für Augustin und das katholische Denken ist „Freiheit" schlechthin geradezu ein metaphysischer Begriff. Freiheit im absoluten Sinn bedeutet da: frei sein von der Welt überhaupt, frei für das reine, ewige, wahre Leben;[1] ist Negation alles irdischen, zeitlichen Daseins, um ganz für das jenseitige, ewige frei zu sein. Die *civitas Dei*, das himmlische Reich heißt im eigentlichen Sinn *civitas libera*, und alles Irdische — die *civitates terrenae* so gut wie die *Jerusalem terrena* (Kirche) — stehen dazu im Gegensatz.[2] Eine vollkommene Freiheit im irdischen Dasein ist contradictio in adjecto, denn irdisch und unfrei sind nahezu gleichbedeutend, untrennbare Attribute jeder, auch der höchsten möglichen Art des diesseitigen Lebens; gerade ihre Aufhebung konstituiert das jenseitige, vollkommene Leben (s. a. De perf. just. hom. 4 CSEL 42, 9). Gewiß ist, wie eine relative Vollkommenheit und eine stückweise Kontemplation, so auch eine gewisse Freiheit mancher Diesseitsformen im Verhältnis zu anderen Arten des Daseins erreichbar; die Frommen leben auf Erden zwar im Vergleich zum ewigen Leben in Knechtschaft, im Vergleich zu den Unfrommen aber in der Freiheit des Gottesdienstes, der der Welt nicht dienstbar ist. Aber das ist wieder nur ein Abglanz des transzendenten Ideals in der Welt; die Welt selbst aber mit Sünde und Tod ist eo ipso Widerstand gegen die Freiheit des Vollkommenseins; im Jenseits erst kann volle Freiheit erreicht werden. „Geschichte" spricht darin überhaupt nicht mit. Ein geschichtlicher Weg zur Freiheit ist in diesem Denken nicht vorstellbar; in der Einzelseele und im kosmologischen Geschehen wird die relative und die absolute Freiheit gewonnen.

Bei Joachim scheinen viele Sätze nur Augustins Meinung zu wiederholen. Um zur Freiheit zu kommen, ist es nötig *relinqui funditus onera mundi ad sequendum Christum* (C. V 45, 81[b]); die Freiheit von den Weltsorgen ist in der Zeit der Mühen — und auch die Zeit der christlich-katholischen Kirche ist ein *tempus laboris* — nicht erreichbar, sondern erst in der Ruhezeit des Sabbat (C. V 37, 76[a]); selbst die Gotteskinder können nicht wahrhaft frei sein (nur *mente liberi*), solange die Kinder Babylons sie an der Freiheit der wahren Ruhe hindern (C. II[2] 4, 20[b]).[3] Auch bei Joachim

[1] „Leben" im Vollsinn ist nur das zeitlose jenseitige; s. Reuter, Studien 359ff.

[2] Belege gibt Bernheim, Zeitanschauungen 40, 43f.

[3] Dazu kommen so echt augustinische Bestimmungen über die Liebe als Korrektiv einer superba libertas: „non modo libertas amoris, verum etiam servitus boni operis ex caritate pertinet ad spiritum sanctum" C. II[2] 5, 21[a]; „spiritus sanctus exhibet libertatem, que (quia?) amor est" ibid. „Caritas . . . ad libertatem sancti spiritus pertinet" C. III[1] 7, 28[c]; s. auch die Tabelle C. V 84, 112[b]; PA 132. Vgl. z. B. Augustin CD XV 3: Ubi (in civitate libera) perfecte concors obedientia charitatis; In Ps. 99 Enarr. MPL 37, 1275: Libera servitus ut apud dominum, libera servitus, ubi non necessitas sed charitas servit.

steht ja die ganze bisher verlaufene Weltzeit, auch die Zeit des N. T. und der Kirche, unter der Last der „Arbeit", nur daß mit dem N. T. der *labor passionis* (oder *labor discipline*) den *labor legalium preceptorum* des A. T. ablöste. Aber schon innerhalb dieses Zustandes, dem die volle Freiheit noch verwehrt ist, macht sich charakteristisch die eigene Denkweise Joachims gegenüber Augustin geltend. Augustin kennt eine relative Freiheit der Frommen im Vergleich zu den Unfrommen, wobei diese Kategorien moralisch-religiöse Werte sind, fast unabhängig von Geschichtsdaten und Offenbarungsphasen.[1] Auch Joachim kennt eine relative Freiheit, aber nicht zwischen zeitungebundenen Verhaltungsweisen, sondern zwischen historischen Perioden. Die Zeit des Vaters, des A. T. ist im strengen Sinn *servitus (legis)*; die Zeit des Sohnes, des N. T. ist das nicht mehr, aber auch noch nicht Freiheit, sondern ein Mittleres: *disciplina (passionis)* (C. III[1] 1, 25[b]). Die erste Geschichtsphase, der *status servorum*, hat die echte *servitus servilis;* die zweite, *status liberorum*, hat sie nicht mehr, aber auch noch nicht die *libertas amicorum*, sondern eine Zwischenform: die *servitus filialis*[2] (C. V 84, 112[b]; PA 132).[3] Damit ist klar das Nacheinander von Knechtschaft und Freiheit in der Geschichte bezeichnet.[4] Daß aber zwischen der *servitus* der Frühzeit und der *libertas* der Endzeit eine Geschichtsepoche relativer Freiheit liegt, die formal genau der Lage

[1] Die grundsätzlichen Beispiele der Frommen vor Christus sind Hiob und die Sibylle, die beide ohne Kenntnis des Evangeliums zum Gottesstaat gehören; s. Scholz, Glaube und Unglaube 95, 153.

[2] Es ist kein Grund, mit Schott 169, gerade darin besondere „Kühnheit der Auffassung" zu sehen, daß Joachim „die Freiheit nicht schon durch Christus gebracht werden läßt". Auch für Augustin ist die historische Tatsache der Menschwerdung nicht an sich die Befreiung von der Sünde, und auch der echteste Glaube an den Erlöser kann volle Freiheit nicht in das Erdendasein zwingen, wie er andererseits nicht unbedingt nötig ist, um jenseitige Freiheit zu verdienen. Daß Joachim überhaupt die vollkommene Freiheit dem Erdenleben zugesteht — das ist seine Kühnheit.

[3] Exp. 82[d] wird mit geringer Modifikation der Fortschritt von der „lapsitudo servorum' zur „libertas filiorum" in Analogie zum Lebensprozeß und Erziehungsgedanken gesetzt: Die Kinder müssen durch harte Zucht in Furcht gehalten werden. Die Erwachsenen dürfen in Freiheit das Bewußtsein ihrer Annahme durch Gott genießen.

[4] Nahe verwandt scheint mir ein Passus, der sich auf die Praxis des Klosterlebens bezieht, C. V 14, 67[a]: „Debent subiecti a principio timore domini esse frigidi et tristitia gelidi pro peccatis, quousque caritatis igne succensi intelligant sibi dimissa esse peccata. . . . Et quidem ad libertatem spiritus semper debet fideliter affectare subiectus; sed non prius debet collum a timoris excutere servitute, quam se caritatis spiritum accepisse perpendit." Damit wird sozusagen die Geschichtskurve zurückübertragen auf das Einzelleben; an solchen Stellen wird es klar, wie nahe die spätere häretische Entwicklung in deutschen Klöstern (z. B. im Schweidnitzer oder im Kölner Beginenkonvent !) an die Gedanken und Begriffe des studierenden Abtes anklingt: was er dachte, taten sie.

der Frommen in dieser Welt und ihrem Doppelverhältnis zu den Unfrommen und zu den Seligen in Augustins Anschauung entspricht, das hat Joachim deutlicher als je Augustin formuliert. „Primus trium statuum ... sub tempore legis, quando populus domini adhuc pro tempore parvulus serviens erat sub elementis huius mundi, non valens adipisci libertatem spiritus (... bis der Sohn kommt). Secundus status fuit sub evangelio et manet usque nunc, in libertate quidem respectu preteriti, sed non in libertate respectu futuri (!). Tertius status erit circa finem seculi, jam non sub velamine littere, sed in plena spiritus libertate, quando evacuato et destructo pseudoevangelio filii perditionis et prophetarum eius ... hi, qui ad justitiam erudient multos, erunt sicut splendor firmamenti" (Exp. intr. 5, 5[b]). Die oben (S. 99f.) zitierte Parabel von Erz, Silber und Gold, deren jedes zu seiner Zeit nötig, außer seiner Zeit aber wertlos ist, wird ganz ähnlich ausgedeutet: „Hoc pro causa actum est, ut servitus et libertas secundum tempus et tempus accipiende sint, quemadmodum si servitus ascribatur ferro respectu eris, eri respectu argenti, argento etiam respectu auri, nimirum quia unumquodque secundum quod est vilius, magis manet in usu, et secundum quod est carius, in loco optimo custoditur."[1] Nach dieser Relativierung von Knechtschaft und Freiheit hat natürlich jeder Status an seinem Ende, beim Übergang in den nächst höheren, „Freiheit" in bezug auf die Knechtschaft während seines Verlaufes, der ganze Weltprozeß aber am Ende Freiheit in bezug auf seinen ganzen Verlauf.[2] Diese Zeiten der Freiheit nach der Knechtschaft sind die Sabbat-Zeiten jedes Status, und die Zeit der vollen Freiheit ist der Weltsabbat — der dritte Status (s. o. S. 97).

Deutlicher kann sich die joachimsche Umdichtung der augustinischen Begriffe kaum vollziehen. Die Freiheit und ihre Grade stehen nicht mehr im Zusammenhang mit rein ideellen Kategorien, mit zeitlosen Werten; sondern die Geschichte selbst geht den Weg von gesetzlicher Gebundenheit über die relative zur vollkommenen Freiheit; und frei ist jeweils ein späterer und darum zugleich höherer geistiger Zustand im Vergleich mit dem früheren, tieferen. Trotzdem löst sich „frei" nicht zum bloßen Relations-

[1] S. auch C. V 20, 70[b]: „Ita enim donante deo crevit studium religionis in ordinibus electorum, ut id quod in primo ordine et primo statu visum fuit liberum et celeste, in secundo statu vel ordine inveniretur humile et terrenum; et quod clarum in secundo, in tertio parumper obscurum."

[2] Exp. 211[b]: „In fine primi status data est fidelibus quoad legis servitutem libertas, et in fine secundi danda est peramplius et perfectius quoad angustias passionum." C. III[1] 1, 25[a]: „Et primis sex decadis generationum (Adam-Christus) completis in servitute legis data est libertas in spiritu sancto.... Et completis iterum totidem decadis in disciplina passionis dabitur requies in eodem spiritu, ut cessantibus ad integrum angustiis et pressuris satiemur ab uberibus consolationis ipsius.

begriff der historischen Stufen auf; die perfectio libertatis bleibt ein Idealgehalt, dem sich die früheren Zeiten gradweise nähern, um ihn in der Endzeit voll zu realisieren. Von einer Menschenklasse, die nicht in diesem Entwicklungszug des Glaubens steht, von den Unfrommen etwa als Kontrast der relativ Freien ist in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede.[1] Aber ebensowenig von denen, die jenseits des irdischen Geschehens überhaupt stehen, denen Augustin allein vollkommene Freiheit zubilligt. Deren Rang nehmen hier die *viri spiritales* ein, auf die vollkommen das immer wieder zitierte Pauluswort zutrifft: *ubi spiritus domini, ibi libertas;* die aus aller Mühe und aller Gesetzlichkeit heraus zur *libertas contemplationis* kommen (C. II²4, 20ª). Und der ideelle Gegensatz der augustinischen *Jerusalem quae nunc est (ecclesia)* und der *coelestis, superna, libera Jerusalem* überträgt sich bei Joachim in die zeitliche Folge von *ordo ecclesiasticus militans in littera evangelii* und *nova quedam religio que omnino erit libera et spiritalis* des 3. Weltstatus (C. V 65). Somit ist auch die *vita monastica* in Augustins Sinn, wie sie im 2. Status besteht, noch nicht die letzte erreichbare Stufe geistiger Freiheit auf Erden, sondern nur die zeitgemäße Vorstufe zu der *perfectio libertatis* der Endzeit, die also — genau wie wir es an der Contemplatio und der Perfectio fanden — das auf Erden in zeitlich-menschlichen Lebensformen verwirklicht, was für die augustinisch-katholische Lehre Zustand und Monopol des zeitlos ewigen Jenseits bleibt.

Gerade an der Freiheitsvorstellung läßt sich ermessen, was diese Wendung für die Geistesgeschichte bedeuten konnte. Die transzendente Freiheitsidee Augustins heißt Negation der Welt, weil die Welt und das Dasein in ihr in jedem Falle bindet, unfrei macht; allenfalls kann eine realistische Einstellung zur Weltwirklichkeit eine relative Anerkennung von Erden- und Kulturwerten zulassen. Gewiß ist nicht das kulturelle und geistige Leben des katholischen Mittelalters überall von dieser transzendenten Festlegung her geschwächt worden; aber das kultur-ethische Denken, die mittelalterliche Philosophie des Geistes hat sich aus diesem Gedankenkreis tatsächlich nicht herausgefunden, und konnte gerade deswegen dem neuen politischen, wirtschaftlichen, ethischen, ästhetischen Lebenswillen folgender Jahrhunderte nicht gerecht werden. Über die tatsächlichen künstlerischen Kräfte, den wirtschaftlichen und politischen Willen, über sein eigenes Ethos hat das „orthodoxe" Denken des MA trotz seiner Unsumme von gedanklicher Arbeit erstaunlich wenig gewußt. Die Richtung des Denkens war auf andere Dinge gelenkt, auf die Transzendenz und das menschliche Verhältnis zu ihr; daß die Kulturkraft nicht sterilisiert war,

[1] C. IV 1, 42ᵇ macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß nicht zwischen reprobi und electi die Geschichtskonkordanz zu suchen sei, sondern zwischen den Zeitphasen. Das gilt für alle Bezüge in Joachims Geschichtsbild; für Augustin gilt stets das Umgekehrte.

daß das Leben immer neue Anker in den Grund einer geschichtlichen Zukunft auswarf, das entging ihm. Ihm schien alles Irdische fertig, seine konstanten Verhältnisse erkennbar, sein Willensziel außerhalb dieser Welt und die *cupiditas novi* als solche schlecht und häretisch.

Joachim hat in allen Kulturfragen diesen Ideen gar nichts Neues entgegenzusetzen; im Gegenteil scheint er strenger noch als das vulgär-katholische Denken sein Ideal allem Tun, Wollen und Denken abseits vom religiösen Ziel zu verschließen. Aber im zentralen Punkt hat er doch das Gefüge durchbrochen, die auf das Jenseits fixierten Blicke auf eine Zukunftszeit gerichtet, und das Ideal nicht im Himmel, sondern auf der Erde erwartet. Das kann sich gewiß so auswirken, daß man der Erde selbst alles Allzuirdische, ihren Menschen alles Allzumenschliche abstreift, daß damit alle religions-indifferente Kultur einem strengeren Verdikt verfällt, als unter den Konzessionen, die das katholische Jenseitsideal dem irdischen Leben macht. Es kann aber auch einem intensiveren Glauben an das Leben auf der Erde und an seine hohen Möglichkeiten dienen. Die Freiheit kann zum Enthusiasmus für neue Lebensgestaltung werden, sobald sie einmal überhaupt als auf Erden vollkommen erreichbar gedacht wird. Zur Freiheit nicht von der Welt, sondern für eine neue Welt.

Ob die entscheidende Wendung der Denkperspektive tatsächlich auch einem neuen Kultur- und Geschichtswillen zugute gekommen ist, ob die neuen Regungen, die seit dem 13. Jh. aus den Klammern der christlich-transzendenten Kulturethik herausstreben (ohne ihr zunächst Kampf anzusagen), aus Joachims Gedanken Kraft gezogen haben, oder ob er wenigstens als frühes Symptom dieses neuen Lebens zu gelten hat, das soll hier nicht untersucht werden. Solche Fragen verlangen breitere historische Besinnung und erledigen sich nicht mit der (an sich schon schwierigen) Feststellungen literarischer Abhängigkeiten und Einflüsse. (Denn die Geistesgeschichte verläuft nicht nur im Bücherschreiben und -lesen.) Als Gehalt der Gedankenwelt Joachims selbst dürfen wir hier feststellen: die Ideen, Motive und Denkformen aus christlich-katholischem Bereich hat Joachim so umgeschichtet, daß sie statt in die Diesseits-Jenseits-Beziehung eingelagert sind in ein Zeitbild mit aufsteigenden Graden der Vollkommenheit.[1] Die typologischen Beziehungen, die Geschichtsschemata

---

[1] Dieser Zusammenfassung sei noch eine zusammenfassende Stelle Augustins entgegengesetzt (auf die Gebhart, L'Italie mystique S. 58 hinwies), die gerade, weil sie scheinbar so ähnliche Ausführungen bringt, wie wir sie bei Joachim fanden, das Verhältnis der beiden Positionen klar beleuchtet; In Joh. Evang. tract. 124 c. 5 MPL 35, 1974: „Duas itaque vitas sibi divinitus praedicatas et commendatas novit ecclesia; quarum est una in fide, altera in specie; una in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis; una in labore, altera

und die Zentralideen, die für den Katholizismus letztlich alle das transzendente Reich der Wahrheit und Seligkeit intendieren, sind nun orientiert auf eine zukünftige irdische Endzeit hin. Aus religiösen Hoffnungen und Gewißheiten für das Jenseits können infolgedessen ethisch-geschichtliche Triebkräfte zu einem diesseitig erreichbaren Idealzustand werden; die Grundideen verlegen damit den Akzent ihrer Bedeutung aus dem Logosreich der zeitlos-ewigen Wahrheit in den Fluß des geschichtlichen Ethos, der einer Vollkommenheit der Lebenszukunft zustrebt.

Nach diesen Untersuchungen können wir die letzte und schwierigste Frage des joachimschen Denkens prüfen: die Frage nach dem „Geist" und seiner Bedeutung. Es könnte scheinen, als ob hier der Verzicht auf eine Behandlung des Trinitätsproblems bei Joachim empfindlich würde. Aber auch damit wäre nur ein Faktor seines Geistbegriffs geboten und nicht der ausschlaggebende. Denn der Hl. Geist der Trinität, so sehr ihn die Geschichtstypik für die 3. Phase der Weltgeschichte in Anspruch nimmt, gibt doch von sich aus nicht die Eigenschaften her, die eine Zeit des Geistes, ihre Menschen und Daseinsformen charakterisieren könnten. Er ist nur gleichsam das Gewinde, in dem das Zukunftsleben läuft. Der Geist aber, der dieses Leben beseelt, treibt, seine Essenz darstellt, ist im Grunde von anderer Herkunft, nicht aus trinitarischer Spekulation abzuleiten. Rein äußerlich tritt das darin zutage, daß neben der göttlichen Person des „Heiligen Geistes" eine Menge Bezeichnungen hergehen, die vom „Geist" ohne jenes Epitheton sprechen. Denn wenn von geistigen Menschen und einer geistigen Kirche, einem geistigen Verständnis und einem geistigen Evangelium, einer geistigen Taufe und einer geistigen Geburt die Rede ist, wenn Ereignisse und Formen aller Art *spiritaliter* und *secundum spiritum* auftreten: in welchem unmittelbaren Konnex steht das alles mit dem Hl. Geist als göttlicher Person? Der Hl. Geist als trinitarischer Begriff steht zwar als Kennzeichen über der 3. Weltzeit, wie der Vater über der ersten, der Sohn über der zweiten. Nicht unbeteiligt, sondern „seine Werke wirkend". Wie der Vater aktiv an der alttestamentlichen Geschichte teil hat, wie der Sohn in der neutestamentlichen real wirkt und die Lebensformen der Kirche nach sich und seiner Lehre bildet, so wirkt auch der Hl. Geist in der 3. Zeit (s. C. II[1]6, $8^d - 9^a$ = PA 104). Also heißen nicht zufällig die Formen dieses Zeitraumes „geistig". Trotzdem konnten die

in requie; una in via, altera in patria; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis; ... una cum hoste pugnat, altera sine hoste regnat; una bona est sed adhuc misera, altera melior et beata. Ista significata est per apostolum Petrum, illa per Joannem. Tota hic agitur ista usque in huius saeculi finem, et illic invenit finem; differtur illa complenda post huius saeculi finem, sed in futuro saeculo non habet finem." — Was immer bei Joachim auf Gegenwart und Zukunft angewandt wird, wird man bei Augustin als Bezeichnung von Diesseits und Jenseits finden.

theologisch-dogmatischen Bestimmungen über den Hl. Geist inhaltlich wenig zu dieser Vergeistigung beitragen, sondern allenfalls den geeigneten Rahmen hergeben.

Dem katholischen Denken sind die speziellen Beziehungen des Hl. Geistes zu den Menschen als die 7 Gaben des Hl. Geistes bekannt. Aber die Leistung dieser „dauernden übernatürlichen (!) Vervollkommnungen des Menschen" (Thomas S. Th. II 1, qu. 68, a. 1, 2) ist gerade, daß sie zum rechten Dasein innerhalb der kirchlichen Organisation befähigen;[1] und auch die Geistesgaben im engeren Sinn (Charismen) — außerordentliche, wunderkräftige Begabungen, die im wesentlichen auf die apostolische und frühchristliche Zeit lokalisiert werden (Thomas S. Th. II 1, qu. 111, a. 4) — sind ganz in den Dienst der Kirche aufgesogen und erscheinen geradezu als Begabung für deren Fundamental-Aufgaben. Diese dogmatisch anerkannten Wirkungen des Hl. Geistes im Menschen sind also ihrem Betätigungsziel nach festgelegt auf das Werk der Kirche und nicht frei für eine „Vergeistigungssucht": Von einer Spiritualisierung irgendwelcher Formen, von einer Überwindung fleischlicher oder literaler Tatbestände durch den Geist ist weder in den 7 Gaben noch in den Charismen die Rede. Im Gegenteil: von einem „Ämter-Organismus", der in seinen geistigsten Ästen bis zu Weisheit und Erkenntnis geht, ohne von einem Gegensatz der „Erkenntnis nach dem Geist" zum Buchstaben etwas zu enthalten.

Wir wissen, bei Joachim ist der Geist nichts, was die Kirche erfüllt und aufbaut, sondern sich über die Kirche und ihre Formen stellt. Wir wissen auch, daß das *spiritale* in einem Gegensatz steht einmal gegen das *carnale* und *animale*, dann aber — häufiger und nachdrücklicher — gegen das *literale*. Da diesen Gegensätzen in der dreigliedrigen historischen Kette sogar die Abfolge von Gott-Vater, Sohn und Geist als wirkender Personen der Einzelphasen entspricht,[2] so können sie gerade deshalb nicht aus der trinitarischen Spekulation entwickelt werden, können ihr im Gegenteil recht gefährlich und bedenklich werden; die deutliche Wertdifferenz zwischen Geist und Fleisch darf sich ja nicht auf die Personen der Gottheit übertragen, wenn auch der Status des Vaters *secundum carnem* lebt.

---

[1] Über die septem dona spiritus sancti (analog den membra corporis, z. B. spiritus sapientiae = oculi, scientiae = os, fortitudinis = manus) gibt auch Joachim C. III[1] 18, 35 [d] korrekte Ausführungen: „Oportet formari animam spiritalium institutione donorum, in universum populum Dei ordinum distinctione suorum, ut a donis spiritus sancti non discordent. Alioquin perfecta non erit illa anima, cui deest aliquid in donis illis, nec ecclesia, si ordines suos distinctos et perfectos non habet." Aber das ist ein katholischer, nicht spezifisch joachimscher Gedanke; und dergleichen gibt es natürlich vielfach bei ihm.

[2] C. II[1] 4, 8[b]; PA 102: Im ersten Status des Vaters „vivebant homines secundum carnem", im Status des Sohnes „vivitur inter utrumque, h. e. inter carnem et spiritum", im Status des hl. Geistes „vivitur secundum spiritum".

Allerdings weisen Joachims immer wiederholte Bibelbelege selbst darauf hin, daß auch diese Geistbegriffe mit den Gegensätzen Körper und Buchstabe in biblischen, zumal apostolischen Schriften vorliegen.[1] Ihrer literarischen Tradition aus der griechisch-hellenistischen Psychologie und Erkenntnislehre brauchen wir hier nicht zu folgen;[2] diese Begriffspaare sind — wenigstens für jene späteren Menschen — primär gegeben, von sich aus einleuchtend und zu jeder Verwendung bereit. Der Hinweis genügt hier, daß die Geistvorstellung mehr Quellen, auch mehr biblische Quellen hat als das Trinitätsdogma, daß sehr andere Modifikationen des „Geistes" in Joachims Anschauung mit dem „Hl. Geist" der Trinität zusammenfließen konnten, um ihr erst die Spannung und die Richtung auf Daseinsvergeistigung zu geben.

Um den spezifischen „Spiritualismus" Joachims aus seinen eigenen Schriften zu bestimmen, muß man zunächst die wichtige Tatsache betonen, die ihn aus der Reihe der eigentlichen und echten Spiritualisten heraushebt: er redet zwar von spiritualen Menschen, von der Geistesfreiheit, der geistigen Kirche usw., und glaubt zu wissen, daß sie bald wirklich sein werden auf dieser Erde. Er selbst aber hat diesen Zukunftserscheinungen gegenüber das Bewußtsein: ich gehöre noch nicht dazu. Er selbst also will kein Spiritualist sein in dem Sinn, als ob er schon gegenüber dem Buchstaben, den Verkörperungen, den religiösen Objektivationen sich auf die rein geistige Wahrheit, die Enthüllung aus allen dinglichen Verschalungen in seinem Tun und Reden berufen könnte, sie verwirklichen und darstellen. Dadurch wird seine Stellung zu den Problemen des Spiritualismus reichlich kompliziert. Zugleich ist uns damit die Erkenntnis seiner Position in hohem Maße erschwert. Gerade aus dem oft unfreiwilligen Bekenntnischarakter spiritualistischer Aussagen und dem Verhalten spiritualistischer Menschen zur geschichtlichen und religiösen Wirklichkeit sind ihre letzten Motive meist besser zu erfahren als aus den Theorien vom Geist und seiner Wirkung. Bei Joachim versagen solche Fragen. Nicht nur die Biographie verrät nichts von einem enthusiastischen Spiritualismus; auch seine Bücher, so beständig sie auf den Geist Bezug nehmen, geben infolge des Bewußtseins der eigenen Distanz von der Geistzukunft weder einen emphatischen Ausdruck des Begeistet-Seins noch auch nur eine eigentliche Geistlehre

[1] In diesem Zusammenhang am meisten zitiert: 1. Cor. 15, 46; 2, 14; 2. Cor. 3, 6 u. 17; Joh. 3, 6; 6, 64.

[2] Aus der Literatur über den Geistbegriff in vorchristlicher Zeit sei genannt: H. Siebeck, Die Entwicklung der Lehre vom Geist, Ztschr. f. Völkerpsychologie XII (1880) 361 ff.; H. Leisegang, Der Hl. Geist I (1919). In frühchristlicher Zeit: J. Gloel, Der Hl. Geist in der Heilsverkündung des Paulus (1888); H. Gunkel, Die Wirkungen des Hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit (1888); H. Leisegang, Pneuma Hagion, Veröffentlichungen d. Forsch.-Inst. f. vergl. Religionsgeschichte in Leipzig IV (1922).

(so wenig wie eine Theorie der Kontemplation). Daß die Geist-Menschen in Vollkommenheit, Freiheit, Kontemplation leben, das sind, wie wir nun wissen, keine Äußerungen eines spiritualistischen Erlebnisses, keine Lebensformen, die explosiv aus dem neuen Geist geboren werden. Diese an sich ganz legitimen katholischen Ideen nehmen ungefähr wohl die Stelle ein, an der bei späteren Spiritualisten die Behauptungen von der innerlichen Geistwirkung, der Autonomie des geistigen Menschen, der unmittelbaren Erleuchtung des Gewissens und dergleichen auftreten. Das aber sind Früchte der religiösen Erfahrung. Etwas dem Vergleichbares hat Joachim nicht zu bieten. Seine Ideen, Erbgut alles christlichen Denkens, sind in eine zukünftige Geistzeit hineingeworfen, ohne daß er die Möglichkeit, in der gemeinsamen Schnittfläche dieser Ideen zu leben, durch den Hinweis auf persönliche Erfahrung bewähren kann und will. Das bedeutet, daß wir bei Joachim selbst vergeblich nach dem Ausdruck spiritualistischer Erlebnisse suchen. Aber das ist nicht zufällig, sondern im Wesen eben dieses „Zukunfts-Spiritualismus" begründet.

Manchmal kommt er wohl nahe daran, einen Ausdruck für das Zukunft-Geist-Erlebnis zu finden, spricht mit gesteigerter Sprache von der *jubilatio* und dem *gaudium*, dem *laudare* und *psallere* der Geistzeit.[1] Selbst solche Stellen aber stehen unter der Perspektive des Dreizeiten-Gerüstes, können also kaum etwas über Joachims eigenes Geisterlebnis sagen. Es heißt da zwar:[2] „Quia vero in utroque testamento fecisse Deum omnia in sapientia didicerunt, quid restat ammodo nisi ut psallamus et jubilemus ei . . ." und weiter: „Sed et spiritus ad corda nostra venire et requiescere dicitur, cum dulcedo amoris eius quam suavis sit degustamus, ita ut psallere magis libeat quam a Dei laude tacere." Aber auch das ist in die Zukunft gesprochen, ohne die Überzeugung der vollen Zugehörigkeit zu jenem „wir". Gerade was dieselbe Stelle für die Menschen des 2. Status als Aufgabe nennt: „querere sapientiam mysticarum rerum et mysteria occulta generationibus seculorum" (85[c]), das sagt klar genug, wo er, seinem Werk entsprechend, seine Stelle kennt. Das Lob des laudare et psallere ist mehr rhetorische Emphase als Ausdruck und Beschreibung geistig-seelischer Erfahrung. Es ist Vorstellung, allenfalls Erlebnis spiritualistischer Vorstellungen, aber nicht spiritualistisches Erlebnis.

Um trotzdem Joachims Einstellung zu seinem eigenen Geistideal klarer

---

[1] Ob übrigens die beiden Hymnen, die am Schluß des Psalteriums gedruckt sind, Joachim gehören, wie Renan 230f. glaubt, wage ich nicht zu entscheiden.

[2] S. Exp. 85 [cd], Hahn 111; zit. v. H. Scholz 217, um Joachim in die Geschichte der „fruitio Dei" einzureihen; das scheint mir unberechtigt; wo Joachim selbst einmal von der „manifesta visio domini" spricht, liegt sie nicht einmal in der 3. Zeit des intellectus spiritualis, sondern in dem darauf folgenden Zustand „in patria", welcher „non proprie tempus dicatur"; s. o. S. 71.

zu bestimmen, fasse ich nochmals genau den Punkt ins Auge, den er sich selbst in seinem Geschichtsschema anweist. Das Grundlegende steht uns fest: einerseits ein Mensch, der vor dem Ende des 12. Jh. aus intensivem Schriftstudium eine Welt- und Zeitlehre formt, der zugleich sich fest eingespannt fühlt in die geistige und reale Organisation der Kirche; andererseits die Vorstellung einer Zeit, die in den ersten Generationen des 13. Jh. eintreten wird, keine Bücher mehr schreibt, liest und braucht, nicht mehr in der Schrift studiert und in jene Organisationen nicht mehr eingespannt ist. Joachim darf demnach wohl sagen, daß die Zeit, der er selbst zugehört, in den letzten Zügen liegt (Exp. 11[c]), daß er an einem Ende steht (*nos qui in fine sumus*, C. V 111, 127[b] u. ö.); aber er muß zugeben, daß er selbst noch dieser Zeit angehört. Auf sein Werk angewandt, heißt das: ich schreibe noch Bücher, aber die neue Zeit wird nichts dergleichen brauchen — auch meine eigenen Bücher nicht.[1] Ferner wagt er wohl den Grundriß der Zukunft zu zeichnen, weil er aus der Vergangenheit resultiert — aber seine eigentliche Füllung kann er noch nicht kennen, weil noch nicht die Zeit und ihre Ereignisse da sind.[2] Muß nicht infolgedessen Joachim auf den Anspruch verzichten, daß ihm die *intelligentia spiritalis*, die eigentliche Erkenntnisart des 3. Status schon zur Verfügung steht? Bescheidet er sich damit, daß sein Verstand noch in Literalformen denkt, den Formen seiner Zeit und der Vergangenheit?

Zur Antwort kann nicht die Logik des Systems genügen. Sie vermag ihm nicht eindeutig sein Zeitbewußtsein anzuweisen. Trotz jener schematischen Setzungen weiß er sich auf der Brücke zwischen zwei Zeiten, und seine geschichtliche Anschauung macht es ihm leicht, die fixierten Grenzen zu erweichen, sich im Übergang zu fühlen statt vor dem Trennungsstrich. Das kommt darin zum Ausdruck, daß die Haftung an der Vergangenheit und der Zug zur Zukunft wechselnd in ihm dominieren, etwa wie derselbe Ton in verschiedenen Harmonien moduliert. Gewiß also weiß er sich oft genug noch in der Kirchen-, Evangelien-, Studien- und Bücherzeit, und seine praktische Haltung ist danach eingestellt. Daneben bricht aber oft genug auch die Gewißheit durch, der Zukunft nahe zu sein, ja sie eigentlich zu beginnen. „Nos qui in initio tertii status positi sumus", heißt es Exp. 39[d]; ebenso Ps. 259[d] von der letzten Zeit des Geistes: „in cuius initio sumus nos", während nach anderen Stellen derselbe 3. Status *in januis est* (s. o. S. 129), als *tempus futurum* bezeichnet wird. Beides sind keine

[1] C. II[1] 1, 7[b]: Si presto esset illa perfectio . . . quid opus esset hec ipsa scribere, quandoquidem illis scriberetur qui omnia scirent. . . . Hucusque scribendi studium consumatum non est.

[2] S. o. S. 65f.; Exp. 175[b]: Nos igitur, qui ad januam sumus, multa quidem loqui possumus . . . sed non sicut hi qui erunt intus, cum ea, que scripta sunt in hoc capitulo, incipient consumari.

Gegensätze, und statt dessen kann auch die unentschiedene Formel auftreten: „nos qui inter secundum et tertium statum constituti sumus" (C. V 20 u. ö.). Ja, er kommt zu der Bestimmung, daß Anfang und Ende für die Grenzzeiten keine objektiven, einander ausschließenden Charakteristika je eines Zeitraums sind, sondern Verhältnisbegriffe, die auf dasselbe Stadium zutreffen, je nachdem man es von der Vergangenheit her oder auf die Zukunft hin beurteilt.[1]

Seinen Standpunkt zeitlich genau fixieren zu wollen, wäre also gewiß ergebnislos; wäre auch nebensächlich, wenn nicht eben in dem Wechsel vom 2. zum 3. Zustand auch ein gründlicher Wechsel der Erkenntnismöglichkeit und des Erkenntniswillens läge. In diesem Sinne interessiert uns Joachims Stellungnahme zwischen den beiden Status: glaubt er zu tun, was auch die *doctores ecclesiae* getan haben, oder was die *viri spiritales* tun werden, oder ein Mittleres; hält er seine eigene Erkenntnis für literal oder für spirital oder für eine Zwischenform?

Hier greift nun eine Art religiöser Erkenntnislehre ein, die Joachim wenigstens in Andeutungen ausgeführt hat, und die seine Absichten und seine Möglichkeiten im Rahmen seiner Lehre begreiflich macht: eine Beziehung der Erkenntniswege und der Offenbarungsstufen aufeinander, die nicht oder doch nicht nur mit einer stetigen Progression der geistigen Kräfte rechnet, sondern ein viel engeres Ineinanderwirken des menschlichen Verstehens und der göttlichen Manifestationen kennt. Nicht nur, daß jeweils innerhalb einer Geschichtsphase die Erkenntnishöhe steigt, wie wir es bei der Bewertung der Väter sahen, und daß die ganze Geschichtstrilogie ein Aufstieg von fleischlich-buchstäblichem zu geistigem Wissen ist; sondern es fällt geradezu mit dem Ende einer Phase jeweils die volle Erkenntnis, die Lösung aller in dieser Phase liegenden Probleme zusammen. Im Laufe eines Status und zumal an seinem Ende werden die in ihm liegenden Aufgaben der Erkenntnis und des Verstehens so gelöst, daß der Geist zu neuen und höheren Aufgaben frei, bereit und fähig wird und ohne Vergangenheitsballast in die Zukunft geht. In knappester Form heißt das: „Intellectus qui pertinuit ad primum statum tunc revelatus est, cum Christus venit in mundum; intellectus qui pertinet ad secundum circa finem secundi; intellectus qui pertinet ad tertium, circa finem ipsius" (Exp. 40[b]). Das ist nicht so zu deuten, als werde die Wahrheit einer Weltzeit, ihr innerer Sinn

[1] Exp. 11[c]: „Hec tempora nostra, in quibus et status secundus in extremis agit, et tertius, qui erit sabbatum, initiatus est"; entsprechend für die Wende vom 1. zum 2. status Exp. 39[d]: „tempus illud ... et quantum ad vetera finis erat, et quantum ad nova principium subsequentium seculorum". Dazu die allgemeine Erklärung C. II[a] 7, 22[d]: Die 2 letzten Generationen jedes Status (41/2) seien „inter utraque tempora accipiende et veluti collimitantes veteribus et novis, quatinus in eis principium sit et finis".

überhaupt erst am Ende dieser Zeit begreiflich. Das gilt allenfalls für die alttestamentliche Zeit.[1] Mit der neutestamentlichen Zeit verhält es sich jedenfalls anders: „Non longe post (quam conditum est) aperiri cepit, et eius interiora patefieri credentibus" (40[a]). Diese *apertio* also läßt er mit den Aposteln (*quibus primitie spiritus date sunt!*) beginnen. Das aber ist nur das Wissen und Kennen der evangelischen Wahrheit, noch nicht das Wissen um ihren Sinn, ihre göttlich-geschichtliche Bedeutung. Das nun stellt er als *revelatio* jener *apertio* gegenüber und über sie, und hält die *revelatio* erst am Ende des Status für erreichbar: „Revelatio diu mansit occulta et quasi usque ad vesperum, quo finis alicuius temporis designatur, dilata."[2] Im 3. Status wiederholt sich dieser Prozeß: die *apertio* wird den *doctoribus tertii status (!)* im Beginn der dritten Zeit zuteil; die *revelatio* dagegen erfolgt erst in seiner Spätzeit.

Diese Erkenntnislehre unter historischen Gesichtspunkten ist wenigstens an dieser Stelle der Expositio deutlich formuliert, wird aber mit ihren praktischen Folgerungen überall spürbar. Nicht als ob er bewußt und primär sich diese Voraussetzung seiner Lehre geschaffen hätte; aber sie ist der letzte Fugstein, der seinen Gedankengang schließt. Denn nun folgt aus dieser Theorie: wie an der Wende vom 1. zum 2. Status die alttestamentlichen Schriften „enthüllt", spiritaliter verstanden werden konnten, „ita et nunc simili modo erunt quidam in spiritu, qui intelligant juxta hunc intellectum literam testamenti novi" (s. o. S. 59). Weiter ergibt sich, daß geradezu nach dem *cursus temporis* die Wahrheit, die sich seit der Apostelzeit offenbart hat, eben jetzt in vollem Lichte enthüllt wird, gleichsam von einem überschauenden Punkt aus, der während des Verlaufes noch nicht zu gewinnen war. Daß aber gleichzeitig mit dem vollen Wissen um den Sinn der Vergangenheit auch die Möglichkeit der ganz neuen Erkenntnis gegeben wird, mit der *revelatio* des zweiten die *apertio* des dritten Status. Joachim hat die erste Aufgabe zwar zu lösen geglaubt: die Erkenntnis der Concordia der zurückliegenden Testamente und des daraus resultierenden Sinnes, der Geschichtslehre; aber für die wichtigere, für die eigentliche Aufgabe der jetzt beginnenden Zeit hielt er das andere: die Wahrheitswege der *intelligentia spiritalis* zu beschreiben, die nicht mehr auf dem Buchstaben des Evangeliums begründet ist. Das faßt er zusammen (Exp. 39[d]): „Nos, qui in initio tertii status positi sumus, illa pocius revelatione indigemus,

---

[1] Eo tempore conditum est novum testamentum, quo scripture veteres aperiri ceperunt, ib. 40[a].

[2] Vgl. 40[b]: Porro apertio monumenti facta est doctoribus secundi status ab ipso secundi status principio, et oportet fieri doctoribus tercii a principio tercii. Nec putandum apertionem monumenti et revelationem domini pro eodem esse accipiendum, quia apertio monumenti mane facta est et ostensa discipulis, manifesta vero revelatio Christi usque ad vesperum dilatata.

que sequentia detegit, quam illa que a tempore apostolorum viris spiritalibus facta est, etsi nunc magis illa ad lucem veniat, cum hoc pro cursu temporis incipit aperiri."[1] Ähnlich ist es aufzufassen, wenn er in anderem Zusammenhang irgend etwas erklärt „sequens illum intellectum, qui pertinet ad secundum et tertium statum (h. e. ad tempus ecclesie), de quo nobis precipue causa est(!), non secundum illum, qui pertinet ad primum et secundum, nimirum quia non tam querimus modo assignare preterita quam investigare futura".[2] So ist auch die Erklärung des Concordia-Epiloges (135[b]) nicht nur eine literarische Formel, sondern begründet in der angegebenen Erkenntnislehre: „Sciant (lectores) non ex presumptione superba, sed nec alicuius pietatis securitate hec me attentare voluisse aut meo hoc ingenio, ut ista mundo loquerer, invenisse; sed quia tempus prefinitum adest".[3] Joachim glaubt also das durchaus Zeitgemäße auszuführen, was nach seiner eigenen Geschichtsanschauung und nach der in ihr enthaltenen Erkenntnislehre gerade jetzt und erst jetzt getan werden kann und muß. Das ist ein Werk nach zwei Seiten: erstens Abschluß der bisher gültigen Problematik, volle Erkenntnis des inneren Sinnes und der weltgeschichtlichen Bedeutung der testamentarischen Schriften. Diese Aufgabe leistet offensichtlich die Denkmethode der Concordia; sie zeigt aus dem Vergleich der Schriften die Richtung, in die alles bisherige Geschehen und Berichten hindeutet und hinführt, und entdeckt eigentlich erst damit den Sinn, um dessentwillen die Testamente geschrieben sind. Die zweite Seite aber der Zeitaufgabe, die wichtigere nach Joachims Meinung, ist die Wendung zum Neuen, zur *intelligentia spiritalis*, die alle diese Bücher- und Lernweisheit hinter sich läßt.

Nach dieser genaueren Analyse der Erkenntnisziele ist nun wieder die Frage: will Joachim auch jene zweite Aufgabe erfüllen, glaubt er schon Teil zu haben an der *intelligentia spiritalis*, oder beschränkt er sich auf die

---

[1] Streng genommen müßte statt revelatio apertio stehen und statt aperiri revelari, um der Terminologie der eben erläuterten Theorie zu entsprechen; inhaltlich ist dasselbe gemeint.

[2] C. V 37, 76[a]; daß hier ein intellectus je 2 Zeiten zugeordnet wird, ist eine Besonderheit ohne Bedeutung.

[3] Vgl. C. V 118, 134[ab]: Sufficit nobis quod his diebus nobis, etsi indignis meritis, saltem ex parte aliqua inceperint aperiri. Nec fortuitu hoc sive frustra, sed quia nulli fuit hominum generationi sicut his temporibus necessarium. Ferner C. V 84, 112[b]: Nec mirum si hec sacra mysteria clausa hactenus sub velamine nobis junioribus tempore incipiunt aperiri, cum illa generatio agatur in extremis, que designatur in sacro 40° die. — Ich erinnere hier nochmals an die entsprechende Haltung O. Spenglers, an seine Überzeugung von der tiefen „Notwendigkeit der abschließenden Lehre, die kommen mußte und nur zu dieser Zeit kommen konnte" I 68; seinen „Gedanken von historischer Notwendigkeit", der „nur in beschränktem Sinne das Eigentum dessen ist, dem die Urheberschaft zuteil wird"; I. Vorwort.

Erkenntnis der *concordia* und auf den Hinweis auf jene höhere Zukunftsaufgabe? Nach dem Titel des Hauptwerkes möchte man das zweite annehmen; und wenn er einmal das Zugeständnis macht, es seien im 2. Status unzählige Schriften und Werke „nequaquam secundum concordiam contemplanda, sed secundum intelligentiam spiritalem" (C. IV 1; 42[d]), so zeigt das auch, daß er die Differenz in der Wissensrichtung von *concordia* und *intelligentia spiritalis* selbst kennt. Erst recht wird das bestätigt, wenn das 5. Buch der Concordia rückschauend über die ersten 4 Bücher feststellt: „parum agitur secundum spiritum, magis secundum literam, hoc est secundum concordiam littere et littere". (C. V 1, 60[c].)

Aber andererseits ist doch die Idee der *spiritalis intelligentia* so unlöslich in seinen ganzen Aufbau eingefügt, daß man schwer sagen kann, sie sei nur eine der Zukunft zugewiesene Aufgabe, ein ihm selbst noch Unbekanntes, dem er nur den Weg freimachen will. Denn Joachim sucht aus der Concordia der beiden Testamente ihren Sinn und ihre Bedeutung zu gewinnen; die *intelligentia spiritalis*, wird immer wiederholt, geht aus dem Buchstaben beider Testamente hervor — ist sie also nicht das, was Joachim sucht und findet?[1] Die *spiritalis intelligentia* wird alle Wahrheit sichtbar machen — *spiritus aufert velamen, ut appareat veritas;* aber wollte nicht Joachim eben das getan haben: den Schleier der literalen Formen von der biblischen Lehre gezogen, gesehen und gezeigt, was ihre eigentliche Wahrheit ist? Und hat er nicht das Ganze seiner Deutungsweise mit dem gemeinsamen Begriff *intelligentiae spiritales* bezeichnet? (s. o. S. 41 u. 44). Können trotzdem die *concordia* und *intelligentia spiritalis* auf Erkenntnis verschiedenen Grades gerichtet sein? Wird nicht vielmehr durch die *concordia* eben die „geistige Einsicht" erworben? Ist alles Geistwissen eben das, was Joachim weiß, und durfte er so doch glauben, der erste der *viri spiritales* zu sein, denen das Geistwissen gegeben ist?

Von Joachim hören wir keine eindeutigen Antworten. Mit bloßer Analyse der Gedanken und ihrer Logik kommen wir nicht mehr aus. Zumal da der Abt in so wenig bestimmten und doch so leicht erstarrten Formeln denkt. Hinter den Linien der gedanklichen Formulierung müssen wir hier auf die psychologische Bewegung achten, die wenigstens in einigen Punkten ihren Niederschlag im Werk gefunden hat. Schon Schott (XXIII 159ff.) ist darauf aufmerksam geworden, daß den 5 Büchern der Concordia eine einheitliche Anlage fehlt, daß wenigstens die 2 letzten Bücher neue Ansätze, neue Angriffe auf den Gedanken bringen, und dabei die Komposition der 3 ersten Bücher sprengen. Auch die verschiedene Schichtlage der Gedanken in Joachims Gesamtwerk hat Schott stark

[1] S. bes. die Begriffsbestimmung der Concordia, vgl. oben 44; auch C. II[1] 29; 18[b]: Duo significantia sunt unum significatum, duo testamenta unus spiritalis intellectus; so oft.

betont. Bloß aus dem Charakter des apokalyptisch-eschatologischen Schrifttums als solchem, in dem man weniger ein gedankliches Gefüge als ein Gerölle wahllos zuströmender Motive erwarten will, werden wenigstens in der hier untersuchten Zentralfrage die Inkongruenzen nicht verständlich; zumal Joachims Denken in den Grundlinien stark zum System tendiert (und die eingesprengten heterogenen Motive, die Menge von Digressionen usw. stehen hier ganz außer Betracht). Vielmehr liegt die Unbestimmtheit unseres Problems in der Anlage der Idee selbst und in dem psychologischen Verhältnis Joachims zu seiner Idee begründet. Die Idee behauptet, daß die exegetische, kulturelle, religiöse Entwicklung hindrängt auf eine rein geistige Gestaltung, unabhängig vom Buchstaben, vom „Fleisch", von aller äußeren Form. Glaubt Joachim, diese Idee sei in ihm und seiner Lehre verwirklicht, zur Tatsache geworden? Die Antwort — wie ich glaube, nur psychologisch zu geben — heißt, schlicht gesagt: er möchte wohl, aber er traut es sich und seiner Lehre nicht zu. Zu dieser Antwort berechtigen eben die Absichten und Selbsturteile, die er in der Concordia über sein Werk ausspricht.

Es beginnt mit nüchterner Beschränkung auf die Aufgabe, aus dem früheren Geschehen zu erkennen und zu lehren, was in Zukunft geschehen wird,[1] sogar mit der ausdrücklichen Absicht, zunächst nicht *secundum spiritum*, sondern *secundum litteram* die Ereignisse zu betrachten; freilich auch mit dem Hinweis, daß nach der Unterweisung der „Kinder" secundum litteram für die reiferen, älteren Menschen der *intellectus mysticus* folgen werde. Das Ende des ersten Buches erklärt dann alle Erörterungen und Kenntnisse der alttestamentlichen Geschichte für zwecklos, *nisi in eis spiritalia quedam esse presignata credamus*. Nun beginnt in den folgenden Büchern gleichsam ein Ringen um den *intellectus spiritalis*, ein immer neu einsetzender Versuch, aus der typologischen Konkordanz der alt- und neutestamentlichen Zeit zu dem geistigen Sinn vorzudringen, *qui ex utroque procedit*. Immer wieder klammert er sich an diese Formel, immer aber scheint er mit dem nicht befriedigt, was er selbst als Gehalt dieses geistigen Sinnes zutage fördert. Denn die Methode ergibt ja nur einen Grundriß der Zukunftsgeschichte; daß darin die *intelligentia spiritalis, que latet in cordibus electorum* (C. V 40, 78[a]), die letzte Höhe der Vollkommenheit und Wahrheit erschöpft sei, kann ihn selbst nicht überzeugen. Zwischen diesem Ideal einer restlos wissenden, der höchsten Wahrheit unmittelbar teilhaftigen Geistigkeit, das er in die Zukunftsgeschichte projiziert, und seiner eigenen Leistung, die den Sinn der Testamente ganz zu erfassen glaubt, schwankt sein Ziel und seine Meinung über die eigene Aufgabe hin

[1] C. I 1, 1[b]: ut per ea ipsa, que antiquo illi populo accidisse legimus, que futura sunt in extremis temporibus intelligere valeamus.

und her. Im Beginn des 2. Buches (7 bc) spricht er von der Erwartung des *intellectus spiritalis*, welcher die *doctrina evangelica* verwandeln wird — also noch nicht gegenwärtig ist; dabei ist mehr an ein epochales göttliches Ereignis als an ein Studienresultat gedacht. Diese Fassung des geistigen Sinnes als eines erreichbaren, aber noch nicht erreichten Ideals, als zukünftige göttliche Manifestation hält der erste Traktat des 2. Buches fest. Aber im letzten Kapitel, das die Disposition für das Folgende geben will, erscheint er schon anders: in der Ausführung der Zeitparallelen, heißt es, soll *ad maioris evidentie illustrationem*, wo es nötig ist, auch der *intellectus spiritalis* berührt werden. Sachlich ist das nicht recht verständlich. Es zeigt wohl, daß ihm *concordia* und *intellectus spiritalis* nicht identisch sind, deutet aber nur sehr unklar auf die Möglichkeit, jene durch diesen zu ergänzen — so als ob der geistige Sinn schon für ihn zur Anwendung bereit läge. Psychologisch aber wird es deutlich: ihn drängt der Wunsch, mehr zu geben als Geschichtsparallelen, und gleichzeitig merkt er: die Methode gibt nicht mehr her.

So läuft die Sehnsucht nach letztem geistigen Verständnis neben der technischen Handhabung der Geschichtsparallelen her, ohne sich recht in ihr entfalten und gestalten zu können. Recht deutlich wird das erst, wo Joachim später auf seine bisherige Arbeit zurückblickt. Gleichgültig ob die beiden letzten Bücher nur später entstandene „Nachträge" zum Kernstück der 3 ersten Bücher sind (Schott 161) — jedenfalls sind es neue Einsätze, die das Ganze nochmals fassen wollen. Da tritt die Selbstreflexion stärker auf als vorher. Das 4. Buch will nachholen, was die ersten Bücher im Verfolg der eschatologischen Schemata (der Generationsreihen oder der 7 Siegel) etwa außer acht ließen: „Quia vero sequentes eosdem terminos nonulla pretermisimus infra ipsos, oportet nos in hoc quarto libro de omnibus que occurrunt secundum textum librorum generaliter agere, ut si cui forte non sufficit specialis sermo, sufficiat generalis" (IV 1, 42a). Das heißt: der gerade Weg seiner Methode und sein Gewinn ist nicht genügend, der Blick soll sich erweitern und verdichten. Die Concordia der Generationsreihen soll zunächst *minutius* ausgeführt werden; zugleich aber fällt hier das Zugeständnis, daß nicht alles von der *lex concordie* erfaßt wird (s. o. S. 60), und daß viele Werke seit Christus nicht nach der *concordia*, sondern nach der *intelligentia spiritalis* verstanden werden müssen (s. o. S. 150). Wenn auch weiter die Aufgabe der *concordia* führend bleibt, so schweift doch die Komposition immer mehr in Nebenbetrachtungen ab, zur Beschäftigung mit den Schäden und Hoffnungen der Zeit. Aber auch damit stillt sich sein Bedürfnis nicht, das mehr will, als er leisten kann; am Beginn des 5. Buches überschlägt er alles bisherige und gibt ihm das — in seinem Sinn sehr unbefriedigende — Zeugnis: „parum agitur secundum spiritum, magis autem secundum litteram, h. e. secundum concordiam littere et

littere . . ." (V 1, 60c). Für das letzte Buch verspricht er, über *spiritaliter* Geschehenes, über die *intellectus spiritales*, die aus den *verbis historicis* hervorgehen, zu handeln. Tatsächlich ändert sich die Methode, wird exegetisch und setzt das System der *species intelligentiae* in Bewegung zur kursorischen Ausdeutung der alttestamentlichen Bücher; aber Joachim selbst wird schwerlich geglaubt haben, daß er dem erstrebten geistigen Kern damit sehr viel näher gekommen ist. Neues wird kaum noch gefördert, vieles in größerer Ausführung rekapituliert, die intelligentia spiritalis teils als Erkenntnisart, teils als Idealzustand des geistigen Lebens, teils als ein Offenbarungsmodus analog zu A. T. und N. T. behandelt, nie präzis gefaßt, nie inhaltlich klar erfüllt, immer etwas, wovon er spricht, nie das, was er zu vollziehen, zu verkörpern wagt.

Wo die Sachanalyse versagte, hat uns nun der psychologische Befund die zwei Momente erkennen lassen, die in seinem Denken über die Bedeutung des Geistes und des geistigen Sinnes durcheinander spielen. Einmal das Bewußtsein, auf neue, höhere, sublimierte Art erkannt zu haben, was der Sinn früherer Offenbarung ist und wohin das geistige Dasein der Menschheit strebt. Andererseits ein abschließendes Ideal von geistiger Vollkommenheit, wo die Wahrheit von Angesicht zu Angesicht geschaut wird, ohne der Stütze von Wort und Schrift, von Zeichen und Symbol zu bedürfen. Sein innerster Wille zog ihn zu diesem Ideal, aber er sah, was er leistete, erreichte es nicht.

Will man ihn trotzdem einen Schwärmer nennen, so muß man wissen: er schwärmte weder für ein himmlisches Jenseits, wie die begeisterten Menschen innerhalb der katholischen Welt, noch für eine selbsterfahrene neue Lebensform, wie so viele Menschen der häretischen Bewegungen. Sondern — wie wenige seltene Menschen in den Jahrhunderten des MA — für eine Verwirklichung des Ideals in einer zeitlichen Zukunft, einer kommenden Weltzeit.

Diesen joachimschen Glauben zu verstehen, nicht als Opposition gegen Lehre oder Kirche, sondern als persönliches Suchen nach einem geistigen Inhalt, der mehr ist als in Büchern stehen kann, mehr als die sagbare Lehre — das muß uns hier genügen. Daß sich diese Suche doch in der Welt der Bücher abspielt, im Schriftstudium sich den Weg bahnen will und in Schriften sich gestaltet — das eben versagt ihr den Erfolg, den endgültigen Fund. Joachim blieb der besonnene Denker, der diese Schranke sah und nicht übersprang; der deshalb vor dem Tore der Geistzeit stehen blieb und nur halbe Antwort auf ihre Fragen geben konnte.

So können auch wir keine strikte Stellungnahme zu den Problemen des spiritualistischen Gedankens von Joachim erwarten. Sein Glaube sagt nichts darüber, ob er wie überzeugte Spiritualisten die „Wahrheit" vitalisiert, zum Lebensprinzip der Zukunft macht — so sehr die Vorstellung

anklingt, daß die Wahrheit dann nicht mehr Erkenntnisobjekt, sondern lebendig-geistige Wirklichkeit ist. Er jedenfalls sucht noch die Wahrheit und glaubt nicht, daß sie unmittelbar aus ihm spricht, daß er ihr Ausdruck sei. — Ob ihn ferner die spiritualistische Tendenz zur Entwertung aller dogmatischen Differenzen führt, weil das Dogma zur bloßen Schale wird; auch dahin treibt das Zukunftsbild: der *intellectus spiritalis* wird zu Griechen und Juden gebracht, die Einheit des Geistes überwindet die dogmatischen Spaltungen. Was aber für echte Spiritualisten ein selbsttätiges Ergebnis der geistigen Wandlung ist, ein Abfallen der äußeren Hüllen, weil der „Geist-Mensch" geboren ist, und was sogar die äußeren Formen bestehen lassen kann, weil eine Toleranz von innen her sie für unwesentlich erklärt — das hat in Joachims Gedanken noch die kirchlichen Formen einer Evangelisation des ewigen Evangeliums, einer geschichtlich verlaufenden Ausbreitung; Sieg des Neuen und Überwindung des Alten statt Toleranz des Unwesentlichen aus Bekenntnis zum Wesentlichen; wie denn Joachim auch in der schroffen Abweisungen aller häretischen Bewegungen[1] der spiritualistischen Neigung fernsteht, das geistige Suchen mehr zu bewerten, als den Lehrirrtum zu betonen. Und so sicher Joachim die Zukunftsgeschichte als ein Wirken des Hl. Geistes denkt — ob und wie das Tun des einzelnen Menschen von einem Geist in ihm, von einem inneren Licht und dergleichen gelenkt und getrieben wird, das hat seine Gedanken kaum beschäftigt.

Nicht zwischen der Alternative: transzendent oder immanent hat Joachim sich entschieden. Sondern alle Werte und Ideen des katholischen Jenseits sind in sein Ideal der zukünftigen *ecclesia spiritalis* übernommen, und von da aus sind die *viri spiritales* der 3. Zeit gezeichnet, als Menschen, die alle jene Ideale und Werte in sich verwirklichen. Von dem Wissen um jene alten Ideale aus entstand das Zukunftsbild, nicht aus dem Erlebnis eines geistigen, begeisteten Menschen. So sehr sich die weltlich-irdische Zukunftserwartung von aller katholischen Position unterscheidet, die vor sich nur das Jenseits sieht, so wenig ist sie doch die Rebellion eines anderen Selbsterlebens gegen die katholische Weltgestaltung. Von dem echten Spiritualisten , der primär das Reich des Geistes in sich weiß und sich in ihm, der von diesem Zentrum aus Leben und Lehre der christlichen Welt umwertet, scheidet sich Joachim ebenso deutlich. Gegen den Katholizismus wie gegen den Spiritualismus setzt er als seine positivste Leistung den Entwurf einer Glaubensgeschichte der Menschheit, in deren Epochen kein Entweder-Oder von wahr und falsch auftritt, sondern alles zu seiner Zeit gilt und nichts beständig auf der Erde. Das *nihil stabile super terram* (C. V 74; s. Schott 172), die Devise auch aller echt katholischen Moralisten,

[1] Er nennt sie allgemein Patareni; s. bes. Exp. 130f.; Hahn 117.

bekommt hier neuen Sinn; nicht mehr: alles ist vergänglich, sondern: alles ist veränderlich. Veränderlich sogar das, was den Katholiken immer noch das Beständigste scheint vor dem Ende der ganzen Welt: die Kirche, die Lehre, die Wahrheit des Christentums. Doch aber werden diese Formen nicht aufgelöst in die subjektive Geistüberzeugung der Individuen, sondern abgelöst von einer neuen, vollkommenen, geistigen Gesamtform der Menschheitszukunft.

Als geistige Anlage, die dem Abt diese unzeitgemäße Konzeption ermöglichte, müssen wir nebeneinander, nicht ganz verschmolzen, zwei Hauptmomente bestehen lassen. Einmal den originalen Blick, mit dem er die Religion, die Wahrheit, den menschlichen Geist und die Formung des Lebens in zeitlicher Entfaltung zu sehen und zu werten vermag, als sinnvoll und notwendig einander folgende Phasen eines Gesamtablaufes; damit wird die Zeitdimension, in der das Früher und Später und das „Recht zu seiner Zeit" zur Geltung kommt, an Stelle der logischen Ebene gesetzt, auf der nur nach Wahrheit und Irrtum gefragt wird. Zum anderen aber eine Wendung vom Jenseits-Ideal zum diesseitigen Zukunftsideal, eine Übertragung der Vollkommenheitsidee aus der himmlischen Transzendenz in die Zukunft der Menschheit; wirksam vor allem in der Hoffnung und dem Drang nach einer geistigen Vervollkommnung, die alle Weisheit der Bücher und Predigten übersteigt; in einem Ungenügen mit bisherigen und eigenen Leistungen. Das aber spannt ihn immer wieder in das Streben, auch selbst zur geistigen Zukunft zu gehören. Daß er auf dieser schwankenden Brücke steht, deren einer Pfeiler das philosophisch-theologisch gesehene Geschichtsbild ist, deren anderer schon auf dem Grunde der neuen geistigen Erde stehen soll, doch aber dort nicht fest eingefügt ist, das gibt seinem Denken und seinem Werk die Unruhe, aber auch die Intensität des Suchens, das sich nicht mit seinen Ergebnissen begnügt. — Der Prolog zur Expositio (2^d) sagt: „Qui loquitur veritatem, humilis est, quia intelligit se non habere de proprio. . . . Qui autem querunt que sua sunt, invenire nequeunt veritatem." Wenn sich der demütigen Haltung die objektive Wahrheit erschlösse, hätte Joachim wohl hoffen dürfen, sie zu finden. Wir aber fragen nicht, ob er objektiv Wahres gedacht hat; nicht einmal das ist uns sehr wichtig, ob in seiner Zeit seine Zukunftsgedanken durch das historische Geschehen seiner Umwelt berechtigt waren. Denn sie haben sich nicht daran entzündet. Daß er überhaupt ein Mensch mit eigenen, seiner Zeit fernen Problemen war, und das er die Kraft hatte, diese Probleme sehr selbständig zu gestalten, das macht ihn menschlich und historisch bedeutend. Gewiß finden sich überall Spalten und Risse und Fremdkörper in der Ausführung seiner Gedanken; bedenkt man aber, wie verwaist dieser idealistische Geschichtsglaube in seinem kirchlich-scholastischen Jahrhundert aufwachsen mußte, dann erkennt man, daß der Gedanke

stark war, und daß sein Denker ihm sehr willig lauschte, um das Stimmengewirr seiner juristisch, scholastisch, katholisch gebildeten Mitwelt zu überhören.

„Ich stehe auf der Grenzscheide zweier Zeiten und richte meinen Blick zugleich in die Vergangenheit und in die Zukunft" — dieses Wort hätte Joachim 150 Jahre vor Petrarca sprechen können. Ob er dasselbe Recht dazu gehabt hätte, ob er, blinder als jener, die Zeichen der Zeit nicht sah, die sich noch einmal zu einer Aufgipfelung der katholischen Vergangenheit anschickte, oder ob ihm nur das Post-festum-Urteil der Geschichte Unrecht gab, die seine Stimme verhallen ließ und die anderen Mächte zum Sieg führte — das sind für den Historiker spätere Fragen. Zuerst muß ihm wichtig sein, daß am Ende des 12. Jh. ein Mensch leben konnte mit dem Gefühl, auf der Grenzscheide zweier Zeiten zu stehen, nicht am Ende aller Zeiten. Das ist für die Geistesgeschichte eine Tatsache, die sich nicht über wahr oder falsch auszuweisen braucht.

IV.

DAS FORTLEBEN DER JOACHIMSCHEN IDEEN.

Die Untersuchung der Gedankenwelt Joachims, die nicht vollständig, aber grundlegend sein möchte, eröffnet zugleich den Weg, den Spuren derjenigen Ideen in der Folgezeit nachzugehen, die wir bei ihm fanden. Die Tatsache, daß wir sie in bedeutsamen Erscheinungen fast lückenlos weiter verfolgen können, enthebt zugleich den Abt und seine Probleme ihrer Vereinzelung, reiht sie in die Zeitgeschichte ein und zeigt dann auch von der rein historischen Seite her, wie dringlich diese Gestalt Beachtung fordert. Dabei kommt es nicht so sehr darauf an, in Joachim einen Typus, Repräsentanten oder Vorläufer irgendeiner Kulturphase zu suchen, seine Zugehörigkeit zum Mittelalter oder zur Renaissance, zu einer früheren oder späteren Geistesart zu bestimmen. Daß ihm der Zusammenhang mit der Zeit vor ihm und nach ihm nicht ganz fehlen kann, daß er in der kulturellen und geistigen Atmosphäre des Mittelalters, des 12. Jh. „möglich sein muß", das ist ohnehin die apriorische Forderung der Geistesgeschichte. Aber was in dieser Zeit möglich ist, kann man erst ganz ersehen aus der tatsächlichen Fülle ihrer Wirklichkeit und ihrer Probleme. Diesen tatsächlichen Bestand des geistigen Lebens aufzuzeigen, so weit er gerade von Joachims Zentralideen her sichtbar wird, dieser Aufgabe soll der Schluß dieser Studien dienen.

Dazu genügt es nicht, ihre Wirkung in der Richtung des sog. Joachitismus, der Spiritualen-Bewegung des 13. und 14. Jh. zu verfolgen. Da sind zwar die Männer, die seinen Namen laut verkünden und in seiner Methode denken; der Ausgangspunkt dieser Bewegung in der Mitte des 13. Jh., als der Introductorius des Gerardo di Borgo San Donnino die Joachim-Schriften in den Tageskampf warf (1254), als die gefälschten Propheten-Kommentare und eine Menge erregter und erregender Traktate unter Joachims Namen lanciert wurden, dieser erste Brennpunkt in franziskanischen Kreisen hat sogar am meisten Anlaß gegeben, sich mit dem vermeintlichen Urheber Joachim selbst zu beschäftigen. Doch diese Ereignisse sind nur eine Episode, die der Kirchengeschichte bekannt ist, weil sie geräuschvoll verlief, die aber nach kurzer Zeit verhallte, mehrmals

wieder aufflackert und wieder verlischt. Dazu stehen hier Joachims Gedanken in ganz anderen Zusammenhängen: Armutsbewegung, Ordenspolitik, später Nationalprophetie und Papst-Kaiser-Politik.[1] Es ist richtig, daß in diesen Kreisen am eifrigsten und lautesten der Abt Joachim als Ahne der Gedanken, als Prophet der Bewegung zitiert wird. Hier hat Joachims Name seinen Ruhm für Jahrhunderte gewonnen. Aber die Geschichte seines Ruhmes in diesen Kreisen ist eine Geschichte von Verkennung und Mißdeutung. Anders ist das Bild, wenn man von Joachims originalen Gedanken her dem späteren Verlauf zusieht, nicht so sehr auf die Tradition von Namen und Formen blickt, als vielmehr die gedankliche Problematik, die Ideen Joachims in der folgenden Zeit sucht. Dann werden ganz andere Ströme neben der „Partei" der Joachiten sichtbar, die in legitimerer Verwandtschaft mit Joachims Gedanken stehen, obgleich sie seinen Namen nicht nennen, seine Schriften kaum unmittelbar kennen.

Dieser Wirkungsbereich der joachimschen Ideen läßt sich nicht literargeschichtlich auf den Spuren von Joachims Schriften begrenzen. Das verhindert schon der Quellenbestand. Für 50 Jahre nach seinem Tod wissen wir fast nichts darüber, was aus seinen Büchern geworden ist, wer sie gelesen hat, wohin sie verbreitet wurden. Nach Joachims eigenem Brief von 1200 (s. o.S. 13f.) gibt das Statut des Lateran-Konzils von 1215 die erste dürftige literarische Notiz. Die Trinitätslehre Joachims wurde dort verurteilt, aber das Urteil ausdrücklich auf diesen Punkt beschränkt; und mit dem Hinweis auf jenen Brief Joachims, der alle seine Schriften der päpstlichen Approbation unterstellte, nimmt das Konzil den Abt und seine Ordensstiftung vor dem Verdacht der Häresie in Schutz (Mansi XXII 986). Im einzelnen ist von den Schriften nichts gesagt — Aufsehen hatten sie jedenfalls noch nicht erregt. Gegen neuerliche Anfeindungen der Florenser Kongregation, die von zisterziensischer Rivalität ausgingen,[2] hat Honorius III. mehrfach, wie schon das Lateran-Konzil, die Rechtgläubigkeit des Abtes bestätigt und seinen Orden anerkannt.[3] Daß man währenddessen die uns wichtigen Schriften nirgends erwähnt findet, ist zwar nicht, wie Preger wollte, ein Beweis für ihre Nicht-Existenz, doch aber dafür, daß sie zunächst keine laute, literargeschichtlich verfolgbare Wir-

[1] Vgl. Fr. Kampers, Festgabe für K. Th. v. Heigel (1913) 115ff.; K. Balthasar, Gesch. des Armutsstreites im Franziskanerorden, Vorreformationsgesch. Forsch. ed. H. Finke VI (1911) 132ff., 141ff.

[2] Schon das Zisterzienser-Generalkapitel 1192 bezeichnet Joachim und seinen Genossen Rayner, die sich vom Stammorden ablösten, als fugitivi; Martène-Durand, Thesaurus IV 1274.

[3] 1216 u. 1221; AA. SS. Mai VII 101f.; vgl. H. Reusch, Index der verbotenen Bücher I 18f. Dasselbe tat noch im 18. Jh. Benedikt XIV. s. Lambertini (Bened. XIV.) De servorum Dei beatificatione II 248.

kung ausübten.[1] Auch die Chroniken jener Zeit, die über Joachim schwer kontrollierbare Anekdoten berichten,[2] verraten nichts über das Schicksal seiner Bücher, erst recht nichts über die Wirkung seiner Ideen. Sie sehen ihn mit katholischen Augen, und also war er ihnen der neugierig, skeptisch oder ehrfürchtig betrachtete Verkünder des baldigen Weltendes und der vorangehenden Antichrist-Zeit, der die Apokalypse ausgelegt hatte und Kaisern und Fürsten rätselhafte Aufschlüsse über die Zukunft gab.

Erst 50 Jahre später haben wir positive, aber spärliche Nachrichten über die Verbreitung der joachimschen Werke. Um 1250 sollen Joachims prophetische Schriften durch den Kardinal von Porto zuerst nach Deutschland geschickt worden sein,[3] waren dort also vorher anscheinend unbekannt.

---

[1] Daß also Joachim nicht „aussprach, was alle Welt bewegte", keine „ergreifende Wirkung unter den Zeitgenossen" hatte, daß nicht „seine Predigt in jenen Tagen mächtig durch das Land erscholl", wie es Toeche a. a. O. poetisch darstellte und wie Kampers (Die deutsche Kaiseridee 71), Gebhart (L'Italie mystique S. 67, 79) u. a. ähnlich wiederholten.

[2] Z. B. Robert von Auxerre, Chron. bei Bouquet XVIII 253; Radulphus Coggeshal., Chron. anglic. ib. 76; Gesta Henrici II. et Ricardi I. (fälschlich dem Benedictus abbas Petroburg. zugeschrieben) ed. W. Stubbs II 151f., MGSS XXVII 124; und danach mit einigen Zusätzen Roger von Hoveden Chron. ed. W. Stubbs III 75ff.

[3] Diese Behauptung ist allerdings problematisch. Sie findet sich bei Muratori, Antiquitates III 948 und früher schon bei Joh. Wolf, Lect. memorab. 1443, der auch die Verse über den Zwiespalt im Kardinalskolleg mitteilt, die derselbe Kardinalbischof nach Deutschland geschickt habe. Beide Historiker datieren: um 1250. Beide geben Konrad von Halberstadt als Quelle an. Dessen Cronographia (Mitte 14. Jh.) ist noch nicht gedruckt. Aber in einem Geschichtskompendium des ausgehenden 15. Jh. scheint uns die fragliche Stelle der Cronographia vollständig exzerpiert vorzuliegen, s. W. Focke, Theodericus Pauli, ein Geschichtsschreiber des 15. Jh.; Hallische Beiträge zur Geschichtsforschung ed. Th. Lindner I (1892) S. 78f. Allerdings steht sie hier zum Pontifikat Honorius' IV (1285—87), bei Konrad dagegen — wie Focke durch den Vergleich mit der Hs. der Cronographia feststellt — zu Clemens IV (1265—68). Tatsächlich gehört die ganze Stelle, wie sich aus dem Inhalt eindeutig ergibt, in die Zeit der Sedisvacanz nach Clemens IV. Denn sie enthält erstens die Prophetie, die Johann v. Toleto, Kard.-Bischof v. Ostia nach Deutschland schickte, — von Grauert, Hist. Jahrb. XIII 113 und Sitz.-Ber. München 1901, 155ff. auf 1268—71 datiert; zweitens die schon genannten Verse desselben Kardinals über die Uneinigkeit des Kollegs während der Sedisvacanz 1268—71, vgl. Grauert, Sitz.-Ber. S. 161 — ob man die Vermutung wagen darf, das wiederholte „concordare" der Verse sei eine Anspielung auf den Titel der etwa zugleich nach Deutschland geschickten Concordia? — endlich zwischen beiden die Behauptung, der Abt Joachim habe „in expositione super Jeremiam" die beiden Bettelorden, ihre Namen und Trachten prophezeit. Kurz, es stellt sich heraus, daß Konrad hier nichts andres gibt, als eine längst bekannte und benutzte Nachricht der den Ereignissen gleichzeitigen Fortsetzung der Erfurter Minoritenchronik, MGSS XXIV 207 f. (außer 207, 42—48). Vgl. auch A. Busson, Hist. Aufsätze für G. Waitz (1886) 334f. und K. Wenck, Forsch. zur dt. Gesch. XX 283f., der die Benutzung der Erfurter Chronik durch

Um dieselbe Zeit kommen sie offenbar ebenfalls als Neuheit nach England: Adam Marsh schreibt an Robert Grosseteste, den großen Bischof von Lincoln, daß ihm *paucae particulae de variis expositionibus*[1] *abbatis Joachim ... per quendam fratrem venientem de partibus transmontanis* gebracht worden seien und schickt sie ihm mit begeisterter Zustimmung zu.[2] Ob aber diese um 1250 bekannt werdenden Joachim-Schriften die echten Werke sind, können wir nicht wissen; wahrscheinlicher sogar, daß es die eben entstandenen Propheten-Interpretationen sind.

Für Frankreich liegt eine solche Einfuhrnotiz nicht vor; wir wissen schon, daß Joachims Schriften zur selben Zeit in Paris akut wurden. Aber bis dahin? Auf dem Provinzial-Konzil von Arles nach 1263 (s. Denifle, ALKG I 90), das Joachims echte Schriften verurteilte, wurde von ihnen, zumal der Concordia, gesagt, sie seien bisher *latitantes apud quosdam religiosos in angulis et a nostris doctoribus indiscussi* (Mansi XXIII 1003f.). Und das, nachdem die große joachitische Bewegung der 50er Jahre schon verebbt ist! Man gewinnt den Eindruck, daß selbst der Versuch des Gerardo, mit dem Introductorius die echten Joachim-Schriften in die Öffentlichkeit zu bringen, durch die Pariser Universität und die päpstliche Kommission rechtzeitig unterbunden wurde.[3] Nun konnte das pseudo-

---

Konrad v. Halberstadt nachweist. — Es bleibt rätselhaft, wie sowohl Wolf als Muratori, doch wohl unabhängig voneinander, berichten können, Konrad melde den Import joachimscher Schriften nach Deutschland um 1250. Sollte die Cronographie noch eine andere Nachricht darüber zum Jahr 1250 enthalten? Wir wissen jedenfalls, daß tatsächlich schon um 1250 joachitische Schriften nach Deutschland gekommen waren: Albert von Stade zitiert in seinen Annalen ein Wort aus dem Jeremias-Kommentar (MGSS XVI 372; vgl. ib. XXXII 237 n. 1; s. u. S. 174), das er aber dem Apokalypsen-Kommentar des Minoriten Alexander (von Stade?) entnommen hat (geschrieben 1242—48); s. G. Prausnitz, Zentralbl. f. Bibliothekswesen XL 544f.; vgl. o. S. 20. S. a. J. P. Gilson in Collectanea franciscana II ed. Kindsford, Brit. Soc. of Franciscan Studies X (1922). Die Stelle steht nur in der Breslauer Hs., in den 3 andern bisher bekannten Hss. fehlt sie.

[1] Später heißt es: „interpretationes sancti viri, qui non immerito creditur divinitus spiritum intellectus in mysteriis propheticis assecutus."

[2] Monum. francisc. ed. J. S. Brewer I (1858) 146f. Beide, Robert wie Adam, standen in naher Beziehung zu dem gleich zu erwähnenden joachitischen Kreis um Hugo von Digne; s. Salimbene, MGSS XXXII 233f.

[3] Über die geringe Gefolgschaft des Gerardo selbst in joachitischen Kreisen s. Denifle S. 63f. Jedoch scheint es mir falsch, dem Gerardo die Mißdeutung, den anderen Joachiten die echte Doctrin des Abtes zuzuschreiben; vielmehr wollte jener doch die echten Schriften bekannt machen, während die größere joachitische Partei sich an die Apokryphen hielt; vgl. Haupt ZKG VII 404. Freilich sind in Gerardos eigner Lehre, soviel wir davon wissen, die schärfsten Konsequenzen aus Joachims System gezogen, mit der Umbiegung, die sich ergeben mußte, wo das Ideal zur Wirklichkeit gemacht wurde. S. a. F. Tocco, L'evangelo eterno,

joachitische Unkraut um so kritikloser wuchern, je dünner der Zustrom tatsächlicher Joachim-Tradition war. Die echten Schriften sind immer ganz wenigen bekannt gewesen, um die Jahrhundertmitte einmal kurz in die Tagespolitik hereingezogen worden, aber sofort ihr wieder entzogen. Vorher hören wir nichts über sie, nachher nichts.[1] So wenig nützt uns hier bloße Literargeschichte, denn über das tatsächliche Fortleben der Idee ist damit noch wenig gesagt.

Selbst in Italien liegt es ähnlich.[2] Natürlich bewahrte das Kloster Fiore Joachims Schriften.[3] Aber ob und wie sie weiter bekannt wurden, wissen wir nicht.[4] Salimbene, dem wir die intimsten und interessantesten Mitteilungen über die joachitische Bewegung verdanken, erzählt, er habe bei seinem Aufenthalt in Pisa 1243—47 einen alten Abt der Kongregation von Fiore aus einem Kloster zwischen Lucca und Pisa kennengelernt, der Joachims Schriften als wertvollen Besitz hütete und vor den Zeitwirren in das Minoritenhaus in Pisa sicherte. Von ihm hat Salimbene zuerst die Lehre gehört.[5] So konventikelmäßig, aus dem Florenserorden heraus, begann erst damals die Lehre des Abtes sich zur Tagesliteratur umzubilden. Der erste deutlich sichtbare, expansive Joachiten-Klub sammelt sich in Hyères (bei Toulon) um den Minoriten Hugo von Digne[6], *qui erat magnus Joachita et omnes libros Abbatis Joachim de grossa littera habebat.* „Erant ibi multi notarii et judices atque medici atque alii litterati, qui diebus

in: Studii Francescani (1909), 113ff., der die Beteiligung Johanns von Parma an der Autorschaft des Introductorius Gerardos wahrscheinlich macht.

[1] Über das früheste Auftauchen s. Reuter, Aufklärung II 356; über den südfranzösischen Kreis in Hyères um 1248 s. u.

[2] In Spanien scheinen Joachims Schriften nicht unmittelbar wirksam geworden zu sein; in H. Finkes Acta Aragonensia u. in M. v. Heuckelums Darstellung: Spiritualist. Strömungen an den Höfen von Aragon und Anjou (1912) taucht sein Name nicht auf; vgl. Denifle, S. 92. Freilich liegen in Madrid u. Tarragona Hss. einer Concordia-Bearbeitung aus dem 13./14. Jh.

[3] Die Kommission ließ 1255 die „originalia Joachim de Florensi monasterio" holen; PA 102.

[4] Die Schrift „De semine scripturarum", wahrscheinlich 1205 geschrieben und von den späteren Spiritualen dem Joachim zugelegt (vgl. B. Hirsch, MIÖG XXXVIII 580ff.), könnte ein Zeichen sein, daß schon mit dem Beginn des Jahrhunderts die Wirkung Joachims einsetzt, nicht erst mit den pseudo-joachimschen Schriften der 40er Jahre — wenn nur tatsächlich irgendeine Beziehung zu Joachims Gedanken erkennbar wäre; doch scheint sie mit ihm nur das Interesse für eschatologische Fragen ganz allgemein zu teilen — gewiß kein Zeugnis für eine Abhängigkeit. Vgl. Fr. Kampers, Heigel-Festschr. 106ff., 112ff.

[5] Durch ihn soll auch ein philosophisch und theologisch gelehrter Minoritenlektor, Rodulfus v. Sachsen zu Joachims Lehre bekehrt worden sein; MGSS XXXII 236.

[6] Über ihn vgl. Balthasar, Gesch. des Armutsstreits S. 135f., 143; und Archivum francisc. historic. V (1912) 277ff., wo auch ein Tractat dieses frühen Spiritualen († 1255/6) veröffentlicht ist.

sollemnibus ad cameram fr. Hugonis conveniebant, ut de doctrina abbatis Joachim audirent ipsum loquentem atque docentem et exponentem sacre scripture mysteria et predicentem futura", erzählt Salimbene (S. 236, 239, 313), der im Sommer 1248 selbst diesen Zirkel besuchte. Salimbene ist aber auch dafür Zeuge, wie schnell sich in diesem Kreis die echte Tradition trübte. Er hat lange Zeit auf die Lehre des großen Abtes geschworen; aber schon als er Anfang 1248 im Minoritenkonvent von Provins mit den überzeugten Joachiten Gerardo und Bartholomäus Guisculus zusammentraf und von ihnen endgültig zur joachitischen Meinung bekehrt wurde, spielt dabei der unechte Jeremias-Kommentar die Hauptrolle, nur nebenbei erwähnt er summarisch *multos alios libros* (ib. 236f.), und ebenso steht in Hyères dieser Kommentar im Mittelpunkte des Disputes (ib. 240ff.). Salimbene selbst hat immer die Hauptmasse seiner joachitischen Weisheiten aus diesem unechten Werk bezogen; von den echten Schriften hat er offenbar wenig gekannt: die Concordia ist in seiner Chronik nur einmal ganz nebenbei erwähnt (209), einige Zitate (239, 249 etc.) lassen nicht auf wirkliche eigene Kenntnis schließen. Von der Expositio sagt er einmal (559), er habe sie besessen und mehr als andere Apokalypsenerklärungen geschätzt; das mag schon sein, zumal sie immerhin das wirksamste Buch Joachims blieb. Aber auch damit und durch einige Zitate (266, 291 etc.) ist nicht gewährleistet, daß er sie je gründlich gelesen oder gar verstanden hätte, zumal wenn man die geistige Verfassung Salimbenes bedenkt, die mehr neugieriges Interesse als Erkenntnisernst verrät. In seiner Erinnerung steht die Mitteilung der joachitischen Lehre aus zweiter Hand, vor allem durch Hugo von Digne, mit dem er unermüdlich *de doctrina abbatis Joachim et de futuris* disputierte, ganz im Vordergrund.[1] Auch in Italien also sind Joachims echte Schriften entthront durch die neueren Machwerke, seine echten Gedanken durch die politische Agitation übertönt.

An diesen verwischten Spuren der literarhistorischen Existenz wird sich eine geistesgeschichtliche Erforschung der joachimschen Erbschaft nicht genügen lassen. Fragen wir vielmehr, mit der Kenntnis von Joachims Hauptideen gewappnet, wo späterhin Verwandtes wieder auftritt. Ob wir dabei die kausalen Zusammenhänge zwischen solchen verwandten geistigen Strömungen auffinden, den Nachweis direkten, buch- oder personenmäßigen Einflusses überall führen können, ist demgegenüber von untergeordneter Bedeutung. Die Geistesgeschichte kann sich nicht unter-

[1] Den Traktat Super IV evangelia hat er allerdings einmal im Jahre 1248 aus dem Exemplar Hugos von Digne für Johann von Parma kopiert (294), zitiert ihn später mit hohem Lob (495). Vom Jerem.-Kommentar sagt er zu der Zeit, als er die Chronik schreibt: „non legi multi sunt anni" (288); also hat er diesen wohl früher gelesen. (Reuter, Aufklärung II 357 bezieht das fälschlich auf die Expositio.)

fangen, eine lückenlose Kausalkette zu rekonstruieren; aber sie kann unter der Fülle der Bewegungen Ordnung herstellen, ideell Verwandtes in Beziehung setzen und gegen andere Ideen und Tendenzen abgrenzen. Das wird uns auch in diesem Falle weiter führen, als wenn wir nur gleichsam die Geschichte nach Joachim-Zitaten durchblättern.

Für eine solche Betrachtung setzt tatsächlich die Geschichte der joachimschen Ideen eher ein, als es die Literargeschichte erwarten läßt. Die für Joachim charakteristische Lehre von den drei Weltaltern mit der Analogie der Trinität taucht nämlich wenige Jahre nach seinem Tode wieder auf in einem philosophisch-häretischen Kreis in Paris: der sog. Sekte der Amalrikaner[1], die 1209 entdeckt, auf einer Pariser Synode im folgenden Jahre verurteilt wurde. Nach unbestreitbaren Quellen haben sie die dreigliedrige Geschichtslehre in derselben Form wie Joachim vertreten.[2] Keine Quelle erwähnt dabei Joachims Namen oder Schriften. Die konnten sehr wohl in den zehn Jahren in das Bildungszentrum Paris gelangt sein, aber ob sie tatsächlich jenen Männern bekannt waren, vermögen noch so angestrengte Überlegungen nicht mehr festzustellen. Jedenfalls tritt, kurz nachdem sie Joachim formuliert hatte, dieselbe Geschichtsidee hier wieder auf. Freilich in anderem geistigen Milieu und mit anderen Gedanken verschmolzen.

Die Berichte über die Sekte und ihren „Gründer" sind nicht ganz klar. Amalrich von Bena selbst, Lehrer der Logik und Theologie an der Universität, gebildet und scharfsinnig, aber eigenwillig denkend, geachtet und selbst am französischen Hofe geschätzt, scheint mit den Gedanken seiner späteren Anhänger noch wenig zu tun zu haben.[3] Die Lehre, um derentwillen er 1204 von der Universität angeklagt und nach vergeblicher Appellation beim Papst zum Widerruf gezwungen wurde — bald darauf ist er gestorben, ohne den Prozeß gegen seine Anhänger zu erleben — ist ganz aus philosophischem Boden erwachsen; anscheinend hat er nichts anderes als eine Neubelebung der mystischen Philosophie des Johannes Scotus Eriugena geleistet und unter Zuflüssen der platonisierenden Schule von Chartres einige enthusiastische Weiterbildungen vollzogen: die Forderungen der Gliedschaft Christi jedes Menschen, den Glauben an Enthaltensein und Rückkehr der Menschen ins Göttliche.[4] Schriften

[1] Darüber bes. Krönlein, Theol. Stud. u. Krit. XX, 1 (1847) 271—330.

[2] S. die ersten und letzten Sätze des Synodal-Statutes bei Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Paris. I 70; Guillelmus Armoricus, De gestis Philippi II bei Bouquet XVII 83C; Caesarius von Heisterbach, Dial. mirac ed. Strange (1851) I 305 und These 10 des Traktates contra Amaurianos ed. Bäumker, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. VII (1893) S. 391.

[3] s. die Charakteristiken bei Guillelmus Armoricus, Bouquet XVII 83 und Chron. Anon. Laudun., ib. XVIII 714f. (ed. Cartellieri 1909 S. 69).

[4] s. Krönlein 292ff.; Ch. Jourdain, Mémoire sur les sources philos. d'Amaury

Amalrichs sind weder erhalten noch irgendwo erwähnt.[1] Wäre er isoliert geblieben, so könnte uns seine Lehre und sein Widerruf als interne Angelegenheit der Pariser philosophischen Fakultät gelten — wenigstens so lange wir so Ungenaues darüber wissen.

Interessanter als er selbst ist uns jedenfalls seine Gefolgschaft, die nach Amalrichs Tod seinen Namen in Verruf brachte und ihm eine nachträgliche Verdammung erwirkte: *viri literati* nach der Angabe des Cäsarius von Heisterbach,[2] Kleriker im Umkreis von Paris, die größtenteils lange der theologischen Fakultät zugehörten, aber auch Laien, Handwerker und Frauen dabei.[3] Gemischt wie dieser Kreis sind seine Gedanken. Aber das Amalgam verschiedener Ideenkreise scheint durchaus nicht zufällig, vielmehr ein Zusammenstrom innerlich verwandter Gedanken, die zum mindesten in jener geistesgeschichtlichen Situation die Tendenz zur Verschwisterung haben und noch lange nachher in ähnlicher Struktur immer wieder auftreten. Wenn sie von ihrem „Meister" Amalrich nur den philosophischen Anstoß zu einem mystischen Pantheismus hatten, wenn sie aus joachimschen oder wo immer sonst latenten Gedanken den Enthusiasmus für eine jetzt beginnende Geistzeit auffingen und von da aus das bisher geltende theologisch-religiöse Leben durch die Konstruktion der trinitarischen Geschichtsperiodik erklärten und überwanden, so werden in diesem Kreis, so weit wir wissen zum ersten Male, solche Gedanken aus der bloßen Betrachtung in die unmittelbare Lebensgestaltung übertragen.

---

de Chartres, Mém. de l'institut de France XVI 2 (Paris 1870). Es scheint, daß Amalrich diese Lehren nur neben den anderen Glaubensartikeln anerkannt wisen wollte, also nicht zum Dogma in Gegensatz brachte; s. Guillelmus Armor. S. 83A.

[1] Krönlein 276; Jourdain 471. Das bei Martinus Polonus MGSS XXII 438 und sonst genannte Buch „Pision" oder „Peri phiseon" ist sicher Eriugenas De divisione naturae; über eine Verurteilung des Eriugena zugleich mit Amalrich, wie Martinus Polonus behauptet, sagen freilich die Akten nichts, aber andere Nachrichten lassen es möglich erscheinen (s. Krönlein 282). 1225 ist Eriugena sicher dem päpstlichen Urteil verfallen (Potthast, Reg. Pont. I 7348; Denifle, Chartularium I 160); dabei erwähnt Alberich von Troisfontaines MGSS XXIII 914 eine vorhergehende Verurteilung durch eine Provinzial-Synode; nach Gerson (Opp. ed. du Pin IV 826) hat Odo Tusculanus als Kanzler von Paris die Irrtümer des Eriugena verurteilt, also etwa gleichzeitig, aber nicht auf derselben Synode, die Amalrich verurteilte. Über die im Verhältnis zu seiner philosophischen Bedeutung sehr geringe Wirkung Eriugenas auf das mittelalterliche Denken s. Bäumker, a. a. O. S. 50; M. Grabmann, Gesch. der scholastischen Methode I 206f.

[2] Dessen Namenliste S. 304 wird genau bestätigt durch das Synodal-Dekret, Denifle, Chartul. I 70, von dem Caesarius offenbar unabhängig ist, da er die Namen ganz anders schreibt und mehr über jene Männer zu sagen weiß.

[3] Guil. Armor.: plures sacerdotes, clerici et laici ac mulieres; die im Prozeß genannten Namen sind natürlich nur die Prominenten.

Dabei enthüllen sich ihre keimhaften Folgerungen schroffer und ehrlicher, als es in gelehrten Gedankengängen möglich ist. Die pantheistische Folgerung aus Amalrichs Mystik *(omnia unum, quia quidquid est, est Deus);* die spiritualistische Folgerung der trinitarischen Geschichtsdoktrin: Menschwerdung des Hl. Geistes *(spiritus sanctus in nobis cotidie incarnatur; spiritus s. in eis incarnatus . . . eis omnia revelabat, et haec revelatio nihil aliud est quam mortuorum resurrectio);*[1] damit zusammenhängend die Vorstellung eines reinen Erkenntniszustandes (*se soli scientiae subiacere;* vgl. Tr. c. Am. These 4. S. 378) und einer Unabhängigkeit von den kirchlich-katholischen Heilsgütern — das sind die Hauptpunkte des Prozeßprotokolls der Pariser Synode.

Reicher und im allgemeinen glaubwürdig sind die Berichte der Chronisten über jene Leute. Darin tritt ganz stark der ausgeprägte Spiritualismus hervor, der vor dem Leben ganz „von innen heraus", aus dem Geist und in der Liebe alle äußeren Formungen und Scheidungen vergleichgültigt.[2] Das richtet sich nicht nur gegen die kirchliche Vermittlung des Heils, gegen Heiligen-Verehrungen und Zeremonien,[3] nicht nur gegen die konfessionellen Wertungen und Schranken innerhalb der geistigen Welt,[4] schließlich nicht nur gegen die Grenzen und Normen der Moral,[5] sondern

[1] Das eschatologische Lehrstück, das Augustin in die Vergangenheit projizierte als Erlösung der Christgläubigen aus dem Tod der Sünde, nehmen sie also für sich und die Gegenwart in Anspruch, ohne die Folgerung des jetzt beginnenden „Gottesreiches auf Erden", soviel wir wissen, weiter auszuführen. Dem entspricht, daß sie den Menschen Jesus nicht anders für Gott halten als sich selbst. (S. a. Cäsarius v. H.: credebant quod unusquisque eorum esset Christus et spiritus s.). Eine „resurrectio corporum" und lokale Himmel- und Hölle-Vorstellungen wollen sie nicht gelten lassen; diese Begriffe lösen sich auf in innere Zustände; vgl. Tr. c. Am. S. 376, 378, 383.

[2] Guil. Armor. 836; unumquemque tantum per gratiam spiritus sancti interius sine actu aliquo exteriori inspiratam salvari posse.

[3] ib.: dicebant confessionem, baptismum, eucharistiam et alia, sine quibus salus haberi non potest, locum de cetero non habere. Caes. Heisterb. 304: Altaria sanctis statui et sacras imagines thurificari idolatriam esse dicebant. Dicebant non aliter esse corpus Christi in pane altaris quam in alio pane et in qualibet re.

[4] ib.: Deum sic locutum fuisse in Ovidio sicut in Augustino. Tr. c. Am. S. 379: Si Judeus habet cognitionem veritatis quam habemus, non oportet ut baptizetur.

[5] Caesarius Heist. 304f.: „Si aliquis in spiritu est et faciat fornicationem vel aliqua alia pollutione polluatur, non est ei peccatum, quia ille spiritus, qui est Deus, omnino separatus a carne, non potest peccare, et homo qui nihil est, non potest peccare, quamdiu ille spiritus, qui est Deus, est in eo." — Die Pariser Prozeßacte weiß nichts von einem sittlichen Manko der Verurteilten. Dagegen übertreibt Guil. Armor. S. 83c die „sittlichen Verirrungen" schon nach der Seite, die spätere Beurteiler ähnlicher Sekten so gern zur Anklage ausbeuteten. Immerhin läßt auch sein Bericht erkennen, daß eine ernste, tiefer gegründete

es hebt letztlich alle Individuation, alle Vereinzelung und Trennung überhaupt auf: „homo nihil est; omnia unum; omnia sunt in Dei essentia; qui aliquid sibi attribuit quod fecit et non totum Deo, in ignorantia est que est infernus".[1] So viel darin bloße Seins-Spekulation liegt, strenge Durchführung des ererbten neuplatonistischen Einheitsdenkens, das immer eine gefährliche Versuchung für die katholische Scholastik und Mystik war[2] — das Hauptmoment liegt doch nicht in dieser Seinslehre, sondern in einer Lebenslehre; irgendwie rebelliert darin die „Lebensphilosophie" gegen das dogmatisch-hierarchische System, die Bewegung gegen das Starre. Den

---

Lehre, nicht nur die Bemäntelung eines verderbten Lebenswandels vorliegt: „Charitatis virtutem sic ampliabant, ut id quod alias peccatum esset, si in virtute fieret charitatis, dicerent jam non esse peccatum. Unde et stupra et adulteria et alias corporis voluptates in charitatis nomine committebant (?), mulieribus cum quibus peccabant et simplicibus quos decipiebant impunitatem peccati promittentes, Deum tantummodo bonum et non justum predicantes"! Die Ausmalung der faktischen Befolgung solcher Lehren scheint sehr oft auf Kosten der Berichte zu kommen, die von dem gedanklichen Hintergrunde nichts verstanden. Der Historiker muß erstens mit der (ewig gleichen) Psychologie dieser Berichterstatter rechnen, zweitens auch hier mit der Typologik des MA. Was etwa Martin von Troppau MGSS XXII 438 über die Amalrikaner sagt: „sub tali specie pietatis omnem turpitudinem committebant" (vgl. die bei Hauréau, Hist. de la philos. scolastique II, 1 93 zitierte Predigt des Joh. Teutonicus v. St. Victor gegen die Amalrikaner), das kehrt formelhaft und in allen Variationen in den Urteilen über Ketzer immer wieder; aber es verliert alle Sachbedeutung, wenn es als apriorische Kategorie des Typus „Ketzer" überhaupt entlarvt wird. Wir wissen jetzt, besonders durch E. Bernheims Untersuchungen (Mittelalterl. Zeitanschauungen 79f. 93): alles was zur Partei des Antichristen und der Glaubensgegner gehört, hat eo ipso die „species pietatis" (2. Thim. 3, 5) und übt unter ihrem schützenden Schein Betrug und Unzucht aller Art. Nach diesem Antichrist-Typ bilden sich die Urteile, nicht nach tatsächlichen Vorkommnissen; die gleichförmigen Charakteristiken sind also Wertstempel, nicht Beschreibungen. — Dazu kommen ferner bestimmte drastische Anekdoten, von den Chronisten gern zur Unterhaltung des Publikums erzählt: scheinbar anschaulich-realistische Schilderungen scheußlicher Vorgänge und ihrer Entdeckungen; in Wahrheit mögen solche Anekdoten der literarischen Motivenforschung interessant sein, als Tatsachenberichte sind sie unbrauchbar. Ein Beispiel: die Entdeckung der Häresie einer Frau durch ihren Mann mittels des entwendeten Ringes tritt 1298 und 1300 in Italien auf (s. Lea-Hansen, Gesch. der Inquis. III 110), 1325 in Köln in der Chronik des Wilh. Egmondan. (A. Matthaei veteris aevi analecta [2] II 643) und zu 1328 bei Johann von Winterthur (MGSS, N. S. III 116).

[1] s. Tract. c. Am. 371; vgl. Ch. Jourdain a. a. O. 470.

[2] S. u. S. 180. Zugleich ist zu bedenken, daß eben damals der unbekannte Aristoteles mit seinen arabisch-neuplatonistischen Trabanten in den Pariser Bildungskreis eintrat. Insofern ist es gewiß kein Zufall, daß dieselbe Pariser Synode das erste Verbot gegen die naturphilos. Schriften des Aristoteles erließ — gleichgültig ob die Synode damit einen Zusammenhang zwischen Amalrich und dem neuen Aristoteles meinte. Vgl. Bardenhewer, Die pseudoaristot.

treffendsten Ausdruck findet dieser dynamische Pantheismus in dem emphatischen Pauluswort: *Deus operatur omnia in omnibus*;[1] bei Amalrikanern wie bei späteren verwandten Sekten ist das eines der meist zitierten Bibelworte, auch wenn sonst die Bibelgelehrsamkeit gar nicht zu Hilfe gezogen wird. Diese radikale Theodizee, die das Problem des Bösen dadurch löst, daß sie alles Geschehen und Tun in das göttliche Wirken hineinzieht, vor dem natürlich die Alternative von Gut und Böse nicht besteht, — mag sie „unsittliche Folgerungen" zulassen, mag sie den Antinomien der Wirklichkeit blind gegenüber stehen: jedenfalls ist sie ein starker religiöser Wellenschlag, der auf seine Weise das Erlebnis von Gott und Welt zur Einheit bringt.

Das Verwandte und das Verschiedene dieser Menschen gegenüber Joachims Gedanken wird nun deutlich sein. Sie sind Schwärmer ihrer eigenen Lebensweise, führen zudem die neuesten philosophischen Moden der Bildungshauptstadt ihrem Lebensgefühl als Nahrung zu; bleiben aber doch nicht in einem Ballast von Wissen stecken, sondern bekennen sich hemmungslos zur Überzeugung, daß ihr eigenes Leben und von nun an alles Erdengeschehen Tat des Geistes ist, Äußerung, Sein und Wirken des Göttlichen. Rücksicht auf Normen der Kirche, der Moral, der Religion kennen sie nicht, da ihnen nichts mehr außerhalb des Göttlichen steht, was von ihm aus normiert werden müßte. Aber führten nicht auch Joachims Gedanken letztlich in diese Richtung? Auch in seiner Idealzeit wirkt der Geist alles in dem geistigen Menschen; und wenn wir seine Idee von einem Zustand voller geistiger Erkenntnis als ein Analogon zur katholischen Jenseits- und Paradies-Vorstellung durchschauten: von den Amalrikanern ist das explicit gesagt worden: *Qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habe-*

Schrift über das reine Gute (1882) S. 213ff.; M. Grabmann, Forsch. über die latein. Aristoteles-Übersetzungen des 13. Jh. (1916) S. 133f. Die Beziehung wird noch komplizierter durch die gleichzeitige Verurteilung des David von Dinant, der bald als Amalrichs Schüler, bald als sein Inspirator aufgefaßt wird. Diese Frage ist nicht eindeutig entscheidbar (Krönlein 283). Wir kennen David nur durch die Polemik Alberts und Thomas' gegen ihn (ib. 302ff.); sonst würde er, auf den sich noch Giordano Bruno beruft, wohl eine bedeutsame Stelle in der Philosophiegeschichte erhalten. So aber läßt seine Hauptthese: „Deus et materia prima et nous sive mens sunt idem; omnia unum, et hoc unum est Deus" zu viele Deutungen offen. Seine philosophische Wirkung wurde außerdem ja unterbunden. Jedenfalls darf er als philosophisches Symptom derselben Bewegung gelten, die sich in der amalrikanischen Schar als Lebenslehre äußerte. Über David von Dinant ist eine Arbeit von G. Théry erschienen: Autour du décret du 1210: I. David de Dinant, étude sur son panthéisme matérialiste (1925); mir noch nicht zugänglich.

[1] 1. Cor. 12, 6; s. Tr. c. Am., These 2, S. 372: Deus operatur omnia in omnibus, ... ergo tam bona quam mala. Ergo qui cognoscit Deum in se omnia operari, peccare non potest; vgl. These 9 S. 387ff.; Caes. Heist. 305: spiritus, qui est Deus ... operatur omnia in omnibus.

bant, haberet in se paradisum (Caesarius Heist. 304), *Paradisum cognitionem veritatis dicunt quam habere se jactant* (Tr. c. Am. 4 S. 378). Nur stehen sie vor ganz anderen Fragen, da sie eine Lebensform zu verkörpern glauben, die Joachim mit dem Abstand schildert, den die Projektion in die Zukunft und die Haltung des Geschichtsdenkers überhaupt gibt. Joachims Zukunftsideal verlangt noch nicht seine persönliche Auseinandersetzung mit den normativen Gegebenheiten von Religion, Kirche und Moral; und vor fanatischem Kämpfertum hält ihn seine gelehrte Wissensfülle und die Neigung zur Anerkennung des Wirklichen zurück. Von da aus färbt sich natürlich auch das Geistideal milder und zahmer. Aber das sind im wesentlichen psychologische Unterschiede der Menschentypen. Daß auch die Ideologie nicht ganz dieselbe ist, daß wir in Paris weniger von Freiheit, von Vollkommenheit, von Kontemplation hören, daß an Stelle dieser theologischen Begriffe mehr philosophische und moralische Probleme treten, das erklärt sich leicht aus dem hier philosophisch-neuplatonisch-mystischen, dort durchaus biblisch-theologischen geistigen Milieu. Aber was so verschieden erfüllt und ergriffen wird, und was zu so verschiedener Gestaltung treibt, ist hier wie dort dasselbe Ideal: ein religiöser Zustand jenseits der Normierung des Buchstabens, jenseits der Objektivation in Kirche, Dogma, Sakramenten; Zeit des Geistes, unmittelbares göttliches Wirken in und durch die vollkommenen Menschen, Aufhebung der Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Dasein und Wirken.

Mag nun, durch Bücher oder Menschen eine reale Beziehung zwischen Fiore und Paris bestanden haben oder nicht: daß so verwandte Erscheinungen an so getrennten Orten und in so verschiedener geistiger Struktur fast gleichzeitig auftreten können, das muß uns belehren, darin nichts Zufälliges, keine Kuriositäten und keine singulären Einfälle zu suchen. Es liegt jenseits meiner Aufgabe, aus der allgemeinen geistigen Situation zu erklären, warum damals diese religiös-weltanschauliche Wendung vollzogen werden konnte. Eine kulturgeschichtliche Beschreibung der mannigfachen Zuströme, die damals aus dem Orient, aus Spanien, aus Byzanz und aus der Antike die Problematik der abendländischen Welt bereicherte, genügt nicht zum Verständnis. Daß das Zeitbild bunt war, erklärt noch nicht, daß es auch diese Farbe aufweist; zumal es keine beliebige Farbe ist, sondern sozusagen der komplementäre Umschlag gegen die kirchlich-katholische Welt- und Lebenslehre. Sie bedarf eines tieferen Verständnisses der inneren gedanklichen Zusammenhänge, Entwicklungen und Entfaltungen. —

Will man die weitere Geschichte dieser Ideen verfolgen, so erweist sich das bisher übliche Verfahren als unzulänglich, von Joachim einseitig die italienisch-französische Joachiten- und Spiritualen-Bewegung herzuleiten und von den Amalrikanern ebenso einseitig die sog. „freigeistigen" Sekten,

die sich vor allem in Deutschland ausbreiteten. In Sonderung und Mischung und mit neuen Anstößen halten sich vielmehr die geistigen Motive, die wir um 1200 zum ersten Male aufsteigen sahen, in verschiedenen Strömungen lebendig, die zwar vielfach aus der gemeinsamen Quelle des beginnenden 13. Jh. genährt, doch in ihrer Intention und ihrer inneren Verfassung, sicherlich auch durch nationale Unterschiede bedingt, viel weiter auseinander gehen als ihre angeblichen Ausgangspunkte und zu sehr verschiedener Verwendung deren Probleme und Formeln aufgreifen.

Auch den amalrikanischen Ideen können wir nicht auf literargeschichtlichem Wege in die Zukunft folgen. Zwar verschwinden mit der Pariser Synode nicht alle Spuren der Sekte. Die anonyme Chronik von Laon nennt (z. J. 1212) einen Magister Godinus, *novissimus omnium Almaricorum haereticorum . . . qui Ambianis haereticus probatus est et ibidem igne fuit ustulatus.*[1] Auf diesen selben Godinus bezieht sich offenbar der oft erwähnte Traktat „contra Amaurianos", der also nach dem Prozeß die Polemik gegen die amalrikanischen Ideen fortführte.[2] — Eine merkwürdige Mitteilung macht dann Heinrich v. Ostia, der berühmte Kanonist des 13. Jh. (gest. 1271). Das Urteil gegen die amalrikanische Lehre war 1215 vom Lateran-Konzil wiederholt worden;[3] man habe aber, sagt Heinrich, ihren Inhalt nicht ausführlich dargelegt, weil *Almaricus iste habuit quosdam discipulos tempore huius concilii adhuc superstites, ob quorum reverentiam suppressum extitit dogma istud, quorum etiam nomina adhuc honestius est supprimere quam specialiter nominare.*[4] Daß um die Jahrhundertmitte

---

[1] Bouquet XVIII 715; vgl. Hauréau, Hist. de la philos. scolast. II 1, 86. Der Name ist sonst in der Sekte nicht bekannt; nach dem Synodal-Statut von 1210 ist damals niemand Namens Godinus verurteilt worden.

[2] Ich sehe nicht ein, warum Bäumker das Gegenteil behauptet; Godinus wäre doch zweifellos sonst mit in Paris verurteilt worden, hätte man seine Häresie schon vorher gekannt. Daß der Traktat, mit rein theologischen Mitteln gegen die Lehre arbeitend, die Verurteilung durch die Synode nicht erwähnt, ist eher verständlich. Gedruckt im Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. VII (1893); dazu Korrekturen ib. VIII S. 217ff.

[3] Mansi XXII 986: Reprobamus etiam et damnamus perversissimum dogma impii Amalrici, cuius mentem sic pater excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit quam insana.

[4] Preger, Gesch. der dt. Mystik I 183. Denifle, Chartularium I 82 hält diese Behauptung für irrig; das Konzil habe die amalrikanische Lehre als bekannt vorausgesetzt, nur Heinrich von Ostia habe anscheinend von der damals allbekannten Bestimmung der Pariser Synode nichts gewußt. Aber was dieser sagt, klingt nicht wie eine eigene Kombination über einen ihm unklaren Tatbestand, sondern so, als kennte er die Vorgänge hinter den Kulissen; er scheint auch ganz gut unterrichtet über die Pariser Ereignisse (über die Verurteilung des Eriugena z. B. durch den Pariser Kanzler selbst; s. Krönlein 287; vgl. o. S. 164).

manche Leute ähnlich dachten wie Amalrich, ist durchaus glaubhaft;[1] und auch, daß die Statuten des Lateran-Konzils auf solche Leute Rücksicht nahmen, konnte der Kardinalbischof, der „die damalige Politik der Kurie kennt wie einer", wohl wissen.[2]

Mehr aber wissen wir nicht über amalrikanische „Einflüsse". Trotzdem leben die Ideen unverkennbar weiter, freilich mit einer für so viele geistige Bewegungen charakteristischen Verschiebung der Bildungsschicht. Die Probleme und Ideen, die im Zentrum der mittelalterlichen Bildung in Universitätskreisen entstanden sind, bewegen bald darauf die kleinen Leute, halb gebildete Sonderlinge und ungebildete Schwärmer, die sich mit fanatischer Beschränktheit darin verstricken. Sicherlich hat auch das Gesindel, in sozialer wie geistiger Beziehung verkommenes Volk, in diesen Ideen und ihren libertinistischen Folgerungen Unterschlupf gesucht und sie dadurch in Verruf gebracht. Der Kirche wurde damit die Bekämpfung und der Sieg erleichtert, zugleich wurde der Wert und Gehalt der zugrunde liegenden Religiosität für Jahrhunderte diskreditiert. Aber daß sich minderwertige Menschen jener Ideen bemächtigten, überhebt die Geschichtsschreibung nicht der Pflicht, sie so ernst zu nehmen, wie sie zweifellos für sehr viele ihrer Bekenner gewesen sind, die überzeugt, ergriffen, getrieben ihr Leben dafür wagten.

Freilich ist das geschichtliche Gewicht solcher Erscheinungen in dem geistig-kulturell-sozialen Geflecht nach Zeit und Ort sehr verschieden. Eine philosophisch-religiöse Bewegung in Pariser Universitätskreisen des beginnenden 13. Jh. hat hohen Wert als Krisen-Symptom des geistigen Lebens in jener Situation. Wenn dagegen etwa gleichzeitig in Kleinleutekreisen einer deutschen Bischofsstadt eine häretische Lehre aufgedeckt wird, die in manchen Dingen mit der Pariser Sektenlehre nahe verwandt ist, so zeigt sich zwar auch darin, daß diese Gedanken akut geworden sind und bald hier bald da aufflackern können; aber ihrer geschichtlichen Bedeutung nach ist eine solche Bewegung ungleich nichtiger.

Unter Innocenz III., wahrscheinlich im zweiten Jahrzehnt des 13. Jh., wurde ein Straßburger Sektenführer Namens Ortlib verurteilt, dessen Lehren, soweit wir sie nach dem sehr ungünstigen Quellenbestand kennen,[3]

---

[1] Wie ja auch Albert d. Gr. noch mit einem „Schüler" Davids v. Dinant disputierte und ähnlich denkende Leute in seiner Zeit kannte; s. Krönlein 284.

[2] Reuter, Aufklärung II 236; Reuter vermutet freilich auch eine Rücksicht des französischen Königshofes auf die Anhänger Amalrichs, für die es keinerlei Beleg gibt.

[3] Hauptquelle der sog. Passauer Anonymus, Bibl. Max. Patr. Lugdun. XXV 262ff.; dazu eine Bemerkung der Determinatio Alberti Magni s. Preger, Mystik I 468; Haupt ZKG VII 327. Der von K. Müller verwertete Bericht des Stephan v. Bourbon hält irrtümlich die Ortliber für Waldenser, urteilt folglich schief.

ein Konglomerat von Anschauungen bilden, die ihre Zuweisung zu ganz verschiedenen sektiererischen Gruppen ermöglichen;[1] für die Ketzergeschichte ein bedeutsamer Hinweis, daß die Sekten jener Zeit nicht konstante Lehrgebäude und Genossenschaften sind, daß auch auf ihrem Boden die Zeittendenzen umformend und neubildend wirken. Selbst katharisch infizierte Kreise sehen wir hier der Wendung zum Spiritualismus folgen.[2] So anders die ethisch-theologischen Voraussetzungen der Ortliber sind als die des joachimisch-amalrikanischen Spiritualismus[3] — trotzdem lenken sie auf ähnliche Ideen hin, die nur hier einen anderen Ausdruck finden. Die These, die Albert d. Gr. als Ortlibs Lehre bezeichnet: *hominem debere abstinere ab exterioribus et sequi responsa spiritus intra se*, mag zu schroff gefaßt sein (Haupt ZKG X 326), zumal feste Bindungen an Ritus, Askese, Bußpraxis und Sittenstrenge gewahrt wurden; trotzdem ist unverkennbar die spiritualistische Tendenz sichtbar: sein eigenes Tun als dem Willen des „Geistes im Inneren" folgend zu begreifen, nicht als „Tun von Außen".

Diese Straßburger Sekte ist insofern ganz lehrreich und interessant. In der allgemeinen Geistesgeschichte jener Zeit ist sie aber nur Episode; die Leute wurden verurteilt, wie gleichzeitig in Straßburg viel größere Mengen von Waldensern hingerichtet wurden, und weiter kümmerte sich niemand

---

[1] Früheren Historikern galten die Ortliber auf Grund der Angaben des Passauer Anonymus als Teil der spiritualistisch-pantheistischen Bewegung und wurden gern als Auswirkung der Amalrikaner betrachtet; so Preger, Mystik I 191ff.; Reuter, Aufklärung II 237ff.; Jundt, Hist. du panthéisme popul. Dagegen wollte K. Müller (Die Waldenser (1886) S. 130ff.) ihre Zugehörigkeit zu den Waldensern nachweisen. H. Haupt (ZKG X 316ff.) endlich läßt weder waldensische noch amalrikanische Einwirkung als sicher gelten, sondern sieht einen Ausläufer des Katharertums in der Sekte. Muß sie aber unbedingt einer dieser Gruppen ganz angehören? Ist es nicht jedenfalls für die Zeit bezeichnend, daß die Sektierer — gleichgültig woher sie stammen —in die überall aufklingende Tonart einstimmen: spiritualistische und subjektivistische Deutung der objektiven Normen und Dogmen? Vgl. A. Haucks zurückhaltend einsichtige Bemerkungen KGV 908f., der den Ortlibern mit Recht ein Eigenartiges gegenüber den großen häretischen Gruppen läßt, wenn er auch die katharische Grundlage zugibt; s. a. S. M. Deutsch, PRE ³XIV 500.

[2] Um so leichter, als Keime dazu stets in der Denkweise der Katharer lagen; vgl. Haupt, ZKG X 323f.; Hahn I 33ff.; s. den Bericht über die Turiner Katharer von 1025, MGSS VIII 65f.

[3] Sie haben keine trinitarische Geschichtslehre, sondern die nicht historisch gemeinte Lehre von der Begründung ihrer Sekte in Maria und Jesus; sie lassen nicht die biblischen Berichte als Tatsachen und als Normen einer bestimmten Weltzeit gelten, die in einer späteren, vollkommeneren Zeit spiritualistisch überwunden, nach ihrem geistigen Sinn offenbar werden, sondern sie deuten sie als von Anfang an symbolisch-moralisch gemeint und so auch weiter bestehend; sie haben vor allem einen Gemeinschaftsritus, der ganz außerhalb der Interessen der Spiritualisten fällt.

viel darum. Man braucht nur zu bedenken, daß in denselben Jahren in derselben Stadt der Tristan entstand,[1] um zu wissen: das geistige Leben bewegte sich in ganz anderen Schichten und in ganz anderen Formen und nimmt von den Leuten, die „in winkeln und in vinsterîn" (Freidank 25, 15f.) ihr Wesen treiben, keine Notiz.

Aus dieser Bedeutungslosigkeit erheben sich die häretisch-spiritualistischen Bewegungen Deutschlands langsam im Laufe eines Jahrhunderts. Ob sie währenddessen heimlich wucherten, oder von Zeit zu Zeit neu geboren wurden, können die Quellen nicht verraten. In den 30er Jahren schildert Caesarius von Heisterbach *magnas et miserabiles, horrendas et inauditas haereses*, die selbst ihr Treiben *alta vita* nennen — spätere Namen vorwegnehmend — und im Volk und in höheren Schichten sich verbreiten. Was er mitteilt, bleibt phantastisch unklar.[2] Einige Notizen bei Chronisten jener Zeit und bei Historikern des 16. Jh. weisen unbestimmt auf Ähnliches hin. Einmal um die Mitte des Jahrhunderts werden die Ideen hell sichtbar, aber ohne Zusammenhang nach vor- und rückwärts. Ein Prozeßgutachten Alberts d. Gr. hat ziemlich ausführlich die Lehren eines sektiererischen Kreises aufbewahrt, der in Schwaben, in der Nähe von Nördlingen entdeckt wurde.[3] Da hören wir schon dieselben Antworten auf die Fragen der Inquisitoren, die im 14. Jh. immer wieder auf dieselben Fragen gegeben werden. Nun muß man bei diesen Inquisitionsprotokollen bedenken: die Richter fragen vor allem solche Dinge, die sie leicht zum Urteil ausnutzen können. Sie wollen nicht verstehen, sondern ertappen. Und von den Ketzern wissen wir größtenteils nur das, was sie gefragt wurden. Daher drängen sich moralische Absurditäten und theologische Paradoxen so vor. Will man etwas von den Menschen verstehen, die solchen Unsinn aussagten; so muß man weniger und mehr hören als dasteht. So ist es schon in Alberts Gutachten. Das gedankliche Fundament wird nur in wenigen Sätzen sichtbar. *Hoc loquor non ego, sed spiritus sanctus in spiritu*, sagt einer der Ketzer (Satz 33); die Wahrheit des Geistes hören sie in sich sprechen (5); Gott wirkt alles in ihnen, wird wiederholt gesagt (15, 56, 66). Und diese von Joachim und den Amalrikanern her uns bekannte Meinung steigert sich hier zu einem mystischen Vergottungsglauben, der von der Voraussetzung aus, daß Seele und Gott substanzgleich sind (7), dem Menschen die Möglich-

[1] In diesem Zugleich hat J. Nadler, Literaturgesch. der deutschen Stämme I 124f. sogar eine Stimmungsgleichheit entdecken wollen!

[2] s. Schönbach, Sitz.-Ber. Wien CXLIV (1901) S. 52; Hauck, KG IV 906.

[3] Recia, dyocesis Augustensis = schwäb. Ries; s. H. Haupt ZKG VII 506; ib. 556ff. Berichtigung des Abdruckes der Determinatio Alberti bei Preger, Mystik I 461. H. Haupt (Dt. Zeitschr. f. Geschichtswiss. I 300) will einen Passus über Häresien im Formelbuch des Bernold von Kaisersheim (bei Donauwörth!) auf die Ketzer im Ries beziehen; aber er ist sehr nichtssagend; s. Quellen z. bayr. u. dt. Gesch. IX, 2 S. 856.

keit gibt „Gott zu werden" (13, 14, 25, 27, 36, 56). Dieser *homo unitus Deo* bedarf natürlich nicht des kirchlichen Vermittlungsapparates, keiner Priester (16), keiner Gebete, Fasten, Beichten (44, 50, 79), keiner Heiligen als Zwischeninstanzen (22, 39), keiner eschatologischen Vertröstung auf jenseitiges Heil (40, 46), da er des Heils in seinem gegenwärtigen Zustand sicher ist (1); er bedarf keiner *praecepta Christi* (83) und letztlich keines Gottes als eines Anderen (11, 19), da er selbst, wie alle Kreatur (76), Gott ist. So sehr die Inquisitoren diese Negationen hervorheben, um an ihnen den Gegenbeweis zu führen, so gern wüßten wir die positiven Wertungen dieser unbekannten Menschen, die bejahten Ideale des *homo bonus*, des *homo unitus Deo*, von dem sie immer reden. Aber darüber gibt die Determinatio wenig Aufschluß. Vielleicht freilich konnten diese Leute noch weniger ein inhaltlich bestimmtes Lebensideal beschreiben, als die Spiritualisten von der Art Joachims oder der Amalrikaner. Vielleicht sehnten sie sich noch vager nach der Auflösung aller Gestalt und Form. Denn es heißt: „ei, qui admittitur ad amplexus divinitatis, datur potestas faciendi quod vult" (72), so daß aller Lebensinhalt gleichgültig wird gegenüber der Wesenseinigung. Nach den Inquisitionsthesen müßte es scheinen, als hätten die Sektierer diese Lehre nur ausgenutzt zur Auflösung aller bestehenden Normen und Institutionen, in erster Linie der moralischen Satzungen. Nichts ist ihnen verboten; Lüge, Diebstahl, Unzucht, Wortbruch, Todsünden jeder Art sind keine Sünden, wenn der Gott-geeinte Mensch sie begeht, da Gott alles in ihm wirkt. Immer wieder haben die katholischen Beurteiler die Lehre der freigeistigen Sekten auf solche abstruse Formulierungen hinausgeführt. Das kommt sicher zum guten Teil auf Kosten der Prozeßtaktik, der Art zu fragen und die unsinnigen Folgerungen hervorzulocken. Schließlich braucht man keine Welt- und Lebensanschauungen, keinen religiös-philosophischen Unterbau, um ein unanständiger Mensch zu sein; daß jene Sekten grübelten, lehrten und glaubten, beweist, daß sie mehr waren. Dieses Mehr gelten zu lassen, lag nicht im Interesse der katholischen Gerichte. Trotzdem bleibt es hörbar in den Aussagen. Ihr Ideal ist der „gute Mensch", den die moralischen Wertungen nicht mehr treffen; der Zustand des *non posse peccare*, den die katholische Lehre den Seligen im Jenseits vorbehielt. Sittlich brauchen sie deshalb weder besser noch schlechter gewesen zu sein als ein Normal-Katholik jener Zeit; der Wertmaßstab genügte ihnen nicht, ist zu menschlich, nicht wesentlich genug. Denn *nihil est peccatum nisi quod reputatur peccatum* (61). Die Worte, die sie für ihre Sucht finden, sind ein stammelndes Ausdrucksuchen gewesen; Paradoxa, die wohl die Probleme zeigen, aber nicht die Kraft haben, sie zu einer Gesamtanschauung zu gestalten. *Peccatum non est peccatum* (55) — dieses Paradox zeigt die geistige Umwertung in ihrer ganzen Unsicherheit, die den alten Sinn nicht begreift und einen neuen

nicht findet. Sie können sagen: der Gott-geeinte Mensch kann nicht sündigen (21, 24), aber sie können auch sagen: er kann alle Sünden tun — und beides meint dasselbe.

Von welcher geistig-seelischen Gesamtbewegung diese Fragmente einer geistigen Wendung, meinetwegen geistigen Perversion in kleinen Kreisen zeugt, das können wir jetzt besser begreifen, als die mittelalterlichen (und neuzeitlichen) Ketzer-Richter, die ihre Motive immer in moralischer Verkommenheit suchten. *Homo in vita sic proficere potest ut impeccabilis fiat* (94) — das ist auch hier der ersehnte Pol aller Gedanken und Bekenntnisse. Ein in sich vollkommenheitsfähiges, entsündbares Leben, das nicht nur trübe Vorstufe einer irgendwann jenseitigen Vollkommenheit ist, das sich nicht eschatologisch zu vertrösten braucht, sondern ein erreichbares Wertziel in sich hat — das ist die tiefe Triebkraft auch dieser deutschen Sektierer, die wir hier zum erstenmal sehen, die zwei Menschenalter später das ganze geistige Leben Deutschlands erregen — ebenso wie es der Pol der Geschichtsanschauung Joachims ist, wie es auch das Fanal der Pariser Schwärmer war. Scheinbar sind diese Bewegungen isoliert, keine bezieht sich auf die andere, und literarische oder persönliche Vermittlungen kennen wir nicht.[1] Aber auch dann, wenn spontan und unabhängig diese geistige Wendung im 13. Jh. mehrfach vollzogen wurde, ist sie doch „dieselbe", immer derselben Position der katholischen Weltanschauung und ihrer Hierarchie von Vermittlungen zwischen Diesseits und Jenseits gegenübertretend und schon durch diesen selben Widerstand immer zur selben Sehnsucht getrieben: nach einer Lebensvollkommenheit, die die katholische Kirche verbietet. Stets ist die Konsequenz, daß Priester- und

---

[1] Daß Joachims Gedanken damals in Süddeutschland wirksam waren, ist übrigens keineswegs ausgeschlossen. In örtlicher und zeitlicher Nähe der Ketzer im Ries tritt die von Albert von Stade (MGSS XVI 371f.) geschilderte Bewegung von Schwäbisch-Hall auf (1248); sie hat mit jenen Ketzern nichts gemein, und von Joachiten-Einfluß verrät der Bericht Alberts von Stade auch nichts. Mit diesem Bericht sind aber zwei Flugschriften eines unbekannten Dominikaners fr. Arnoldus in Beziehung gesetzt worden (ed. E. Winkelmann, Epistola fr. Arnoldi (1865); deutsch bei Fr. Gräfe, Die Publizistik in der letzten Epoche Friedrichs II. (1909) 240ff.), deren Anschauung der joachitischen Denkart sehr ähnlich ist, nur hier staufisch-politisch gewendet (s. Völter ZKG IV 367ff.; Gräfe 255f.; Lempp PRE ³VII 364). Mag nun diese Epistola Arnoldi in direkter Beziehung zur Sekte von Hall stehen oder nicht (Völter und Lempp glauben das, Hauck, KG IV 856 und Gräfe bestreiten es): sicherlich stammen die Flugschriften aus derselben Zeit (vor 1250) und aus Deutschland; das genügt, um die joachitische Denkmethode, vermutlich also joachimsche oder pseudo-joachimsche Einflüsse damals für Deutschland festzustellen. Vgl. o. S. 160 und u. S. 177. Auf den fr. Arnoldus weist vielleicht eine Notiz der Basler Annalen ad ann. 1270 (?) MGSS XVII 194: viri duo religiosi, Arnoldus et Tietmarus, in rufis cappis venerunt in Sueviam et quedam contra fidem catholicam disserebant.

Sakramentskirche sich erübrigen, wenn die Menschen vollkommen geworden sind. Die katholische Kirche hat ihr Existenzinteresse gewahrt, indem sie diese Menschen und ihre Lehren bekämpfte. Jahrhundertelang noch ist ihr die Macht geblieben. Ob nicht doch im Laufe der seelischen Entwicklung jene andere Lebensanschauung, im Bunde mit ganz neuen geistigen Kräften ihr Menschen- und Lebensideal zum Siege führte, das kann nur in größeren Zusammenhängen gründlich gefragt werden: aber es sollte gefragt werden.

Denn im Grunde wirkt schon in diesen Erregungen des mittelalterlichen Geistes der Trieb, dem Nietzsche (Wille zur Macht 416) die Bedeutung der deutschen, zumal der hegelschen Philosophie zuschreibt: „einen Pantheismus auszudenken, bei dem das Böse, der Irrtum und das Leid nicht als Argumente gegen Göttlichkeit empfunden werden"; statt einer Theodizee eine Kosmo- und Biodizee zu finden, statt einer Rechtfertigung des jenseitigen Gottes gegenüber den Mängeln der Wirklichkeit eine Rechtfertigung der göttlich-menschlichen Wirklichkeit gegenüber den Mängeln menschlicher Setzungen und Trennungen. In jenen Jahrhunderten hat es dieser Trieb zu keiner bleibenden Gestaltung gebracht, sich in Schwärmerei und Inbrunst (und oft wohl auch in Brunst) verloren, oder ist, wo er in höhere geistige Schichten aufstieg, rechtgläubig geglättet worden. Die Folge ist, daß wir kaum etwas von diesem Vorklang späterer Weltanschauung wissen, und uns ihren relativ sichtbarsten Exponenten Eckhart womöglich als Scholastiker-Epigonen zeigen lassen, der leider seine Meister mißverstand.[1]

Über die weitere Entfaltung unserer Probleme in Deutschland gebe ich noch die wichtigsten Hinweise. Für das 13. Jh. haben wir nur dürftige Notizen späterer Schriftsteller. Johann Nider, der Theolog des 15. Jh., der Alberts Determinatio kannte, hat in ihr eine Bemerkung Alberts gefunden, daß zu seiner Zeit in Köln dieselbe Ketzerei bestanden habe.[2] Martin Crusius, der Tübinger Professor des 16. Jh., weiß von „fraticelli, beghardi et beginae" zu berichten, die in den 50er Jahren des 13. Jh. in schwäbischen Nonnenklöstern zur Opposition gegen die Klosterregel und

[1] Daß aber gerade Hegels Zeit, Hegel selbst diesen Eckhart neu gewann und als „Vater der deutschen Spekulation" verehrte, diese Tatsache bekundet deutlicher als alle philologisch-historischen Untersuchungen über Eckharts Abhängigkeit und kirchliche Begrenzung die Zusammengehörigkeit der Ideen. Es ist nur vielleicht in der Nuance zu stark, wenn Heimsoeth (Die sechs großen Themen der abendländ. Metaphysik (1922) 38ff.) bei Eckhart „den ersten Schritt zur vollen Wendung in das Weltbejahende des Schöpfungsgedankens" findet. Diese „weltverklärende Tendenz" hat er weiterhin vorsichtiger ausgeführt, ohne auch Eckharts Zwiespälte zu verkennen (bes. S. 43).

[2] Formicarius III 5; die erhaltenen Handschriften der Determinatio haben diese Notiz nicht.

zum Leben *per libertatem spiritus* aufreizten; freilich mit kurzem Erfolg.[1] Am Ende des Jahrhunderts treten dann die häretischen Verdächtigungen der Beginen und Begarden auf.[2] Da wenig später die Beginen-Konvente Hauptstätten der freigeistigen Bewegung sind, kann man schon hier diese Art der Häresie vermuten.[3] Die Erlasse und Synodal-Statuten des 13. Jh. deuten im allgemeinen noch nicht auf häretische Infektion der Beginenhäuser, nehmen sie vielmehr ausdrücklich in Schutz, regeln ihre Lebensweise und vor allem ihr Verhältnis zum Klerus.[4] Immerhin scheint schon ein gewisses Mißtrauen gegen sie zu bestehen. Anscheinend noch aus dem 13. Jh. stammt die anonyme „Collectio de scandalis ecclesiae",[5] eine Art Gutachten über die Zeitzustände. Ketzerische Beginen und Begarden kennt der Verfasser offenbar noch nicht, aber er warnt vor ihrem Treiben: die Gefahr, daß Häresien wachsen, liege zu nahe, wo ungebildete Frauen, „quae subtilitatibus vigent et novitatibus gaudent", zusammen Bücher in der Volkssprache lesen (interpretata scripturarum mysteria). Zensur und Verbot sei da nötig.[6]

---

[1] Annales Suevici (Frankft. 1595/6) II 99. Die Namen stammen natürlich aus der Begriffsverwirrung des 14. Jh.

[2] Zur Geschichte der Beginen vgl. die alte Arbeit Mosheims, De Beghardis et Beguinabus comment. (Lpzg. 1790), die viel Material auch für die häretische Bewegung enthält; ferner H. Haupt, PRE [3] II 516ff.; Greven, Die Anfänge der Beginen (1912); Hauck, KG IV 928ff.; H. Matrod, Les Bégards in: Etudes franciscaines XXXVII (1925).

[3] Die Colmarer Annalen erwähnen z. B. zum Jahre 1290 in Colmar und Basel mehrere häretische Beginen und Begarden; MGSS XVII 217.

[4] S. die Bulle Urbans IV. 1263, Potthast 18376, und die Petitionen der päpstlichen Legaten 1250/1 um Schutzbriefe: Ennen, Quellen zur Gesch. d. Stadt Köln II 298, 306; ferner Fredericq, Corpus inquis. I 144, 146, 522. — Früher glaubte man, der Häresieverdacht gegen die Beginen habe schon ältere Synoden (1227, 1259, 1261) beschäftigt; s. Hefele-Knöpfler, Konzil.-Gesch. [2]V 950, [2]VI 62, 72. Aber das sind später zusammengestellte Statuten, deren Bestandteile, bes. die Beginenartikel, wahrscheinlich der Mainzer Synode 1310 entstammen; s. H. Finke, Konzilienstudien (1891) bes. S. 39 u. Lea-Hansen, Gesch. d. Inquis. III 402. Auch die Eichstädter Synode um 1282 verurteilt nur die Mißwirtschaft mancher Beginagien, erwähnt aber keine Irrlehren; s. Chmel, Hss. d. Wiener Bibl. II 349.

[5] Döllinger, Beitr. z. polit. kirchl. u. Kulturgesch. (1882) III 199f.

[6] Ähnliche warnende oder ironische Stimmen hören wir noch im 13. Jh. mehrfach, die den Beginen zwar noch nicht Ketzerei vorwerfen, aber die Gefahren dieser halbweltlichen Institution und der übertriebenen Privat-Religiosität betonen; s. Matrod S. 17ff.; vgl. auch die leider verdorbene Stelle in den Offenbarungen der Mechthild v. Magdeburg III 24 (ed. G. Morell 1861 S. 88; dazu Stierling, Studien zu M. v. M., Diss. Göttingen 1907 S. 104) über die „zwöigerleie geistliche lute uf disem ertrich", vertreten durch eine „ware geistliche swester", die „usser dem waren lihte des heligen geistes sunder herzeleit" spricht, und durch die „weltlich begine", die „us von irem fleische mit lucifers geiste in gruwelicher arbeit" spricht. Der angekündigte Dialog zwischen beiden folgt hier leider nicht;

Das sind Vorzeichen der kommenden Welle. Während des ganzen 13. Jh. sehen wir solche Anzeichen, spüren sporadisch, daß etwas da ist, können aber nie recht fassen, was sich da regt. Keine Gestalt von Joachims Format dabei, keine Gruppe von der Bedeutung der Pariser Sekte; trotzdem immer kleine Vorstöße desselben Gedankens: des vollkommenen Lebens, des freien Geistes, der keiner Regelung und Leitung bedarf, keines Gesetzes und keines Gehorsams, weil, was er tut, Gott wirkt oder der Geist. Gleichgültig ob auf den unendlich vielfältigen Wegen geistiger Ansteckung der Gedanke weiter getragen wurde, oder immer neu sich an der Reibung entzündete: er lebt unter dem Katholizismus fort, stärker wahrscheinlich als die Quellen wissen lassen. Im neuen Jahrhundert tritt er endlich offen und wirksam zutage.

Die Geschichte dieser Freigeist-Bewegung ist noch nicht geschrieben, kaum die Voraussetzungen sind geklärt.[1] Der Quellenbestand ist einseitig, verworren und dünn genug, um ein schiefes Bild zu geben und der Phantasie und Vermutung Raum zu lassen. Die Hauptzeugnisse sind Ketzerverhöre, päpstliche und bischöfliche Bullen, Chronik-Notizen — alles von der Gegenseite zur Bekämpfung, nicht zum Verständnis geschaffen.[2] Eigene unmittelbare Äußerungen sind kaum erhalten oder doch bis zur Unkenntlichkeit entstellt.[3] Dieses spröde Material hat sich die Forschung selbst noch verengt und die Einsicht erschwert durch die strenge Alternative von häretisch und orthodox. Das konfessionell-moralische Urteil reißt damit Dinge auseinander, die geistesgeschichtlich unbedingt zusammengehören. Und damit sind gerade solche Quellen verstopft, die am ehesten einen lebendigen Eindruck geben könnten. Männer wie Eckhart, Seuse, die Gottesfreunde mögen sich sehr entschieden von dem wüsten Treiben und den haltlosen Ideen der Kreise ferngehalten haben, die in Chroniken und Erlässen geschildert werden — sie sind doch Kinder derselben Ideenbewegung, deren mißratene Abkommenschaft der Abscheu des 14. Jh. war.[4] Das *leben daz heisset der geist*, das ist das Jugenderlebnis

---

vgl. aber V 5 S. 134 über die gottsuchende Begine. — Übrigens hat Mechthild offenbar joachimsche Gedanken gekannt und in ihre Visionen verflochten, s. Hauck, KG V 386; Morell 121ff., 189ff. Wieder tauchen also im 13. Jh. Joachims Gedanken in Deutschland auf; in die Geschichte seiner Idee gehört freilich deswegen Mechthild nicht.

[1] Die zuverlässigste, lebendigste Beschreibung bei Hauck KG, V 407ff.

[2] Vieles davon bei Fredericq, Corpus inquisitionis gedruckt; s. Register in Bd. III s. v. Beggarden u. Begijnen.

[3] s. Jundt, Hist. du panthéisme populair 101, n. 1. Preger, Abh. d. Akad. München XXI 1, 62f.; Ph. Strauch, Zeitschr. f. dt. Philol. XXXIV (1902) 285.

[4] Wie sie dann auch fast alle im Verdacht dieser Häresie standen; s. Haupt, PRE ³III 468. Nur ist eben die Grenzlinie des Katholizismus biegsam genug gewesen, um Starkes, seinen Bestand nicht Gefährdendes in sich einzubeziehen

der Generation gewesen, die in ihren Mannesjahren die erste Blüte deutscher Mystik brachte und das geistig-literarische Leben des 14. Jh. erfüllte. Dafür zeugen mehrere Stellen in Seuses Biographie;[1] dafür zeugen so seltsame Schriften wie der Traktat „Schwester Katrei", den man fälschlich dem Meister Eckhart zuschrieb, der aber in einem Teil deutlich die Töne der freigeistigen Lebensanschauung anschlägt,[2] oder wie das Neunfelsenbuch, dessen Motiv schon in den Ketzerprozessen auftaucht, von dem wir aber nur unkontrollierbare Bruchstücke haben, die großenteils mit den Thesen identisch sind, die in der Bulle von 1329 als Eckharts Lehre verurteilt wurden, und das dann — wahrscheinlich in gänzlich anderer Version — in der Überarbeitung Rulman Merswins bekannt wird.[3] Dafür zeugt endlich Meister Eckhart selbst, der in seinen letzten Jahren von diesem Erlebnis ergriffen wurde, gewiß zwar keine Gemeinschaft haben wollte mit den radikalen Sekten und sicherlich keinen dokumentarisch belegbaren Umgang mit Ketzern hatte,[4] der aber trotzdem in geistesgeschichtlichem Betracht nicht zu Unrecht in die Bewegung und ihre Bekämpfung verwickelt wurde.[5] Die Bulle Johanns XXII. von 1329, die Eckharts Lehre verdammte, hat mit inquisitorischem Geschick solche Sätze aus seinen Schriften gezogen, in denen sich seine Lehre vom homo bonus,[6] der seinen Willen mit dem göttlichen Willen in Einklang bringt, so daß, was er tut, Gott tut, zugespitzt ist zu dem Paradox der sündlosen Sünden: der vergottete Mensch kann tun was er will, weil Gott in ihm will und wirkt — und täte er tausend Todsünden.[7] Natürlich wissen wir, daß das kein Libertinismus, sondern paradoxer Ausdruck eines Ethos jenseits

---

[1] ed. Bihlmeyer S. 83 u. 97; vgl. die spätere Auseinandersetzung mit der radikalen Lehre im Büchlein der Wahrheit, ib. 352ff.

[2] ed. Birlinger, Alemannia III (1875) 15ff.; schlechter bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker II 448; vgl. O. Simon, Überlieferung des Tr. Schw. K., Diss. Halle (1905); Hauck, KG. V 411; Spamer, Braunes Beiträge XXXIV 377. Später hat Seuse den Traktat benutzt; s. Denifle, Seuse 251; Krebs, Meister Dietrich 144.

[3] s. Ph. Strauch, Zeitschr. f. dt. Philol. XXXIV, 235ff.; Ch. Schmidt, Das Buch von den Neun Felsen, Merswins Autograph (Lpzg. 1859).

[4] s. Denifle ALKG II 616ff.; vgl. Eckharts Defensorium, Bäumkers Beiträge XXIII 5, S. 1.

[5] Das Seltsamste dabei ist die Identität der Thesen in der Eckhart-Bulle, s. Denifle ib. 636ff. und der von Mosheim, Institutiones hist. eccl. (Helmstedt 1764) S. 482ff., angeblich aus freigeistigen Schriften, u. a. dem Neunfelsenbuch zitierten Sätze. Vgl. Strauch a. a. O.

[6] „der guot mensche", der „ein unt einwillig mit got" ist; s. Liber Benedictus ed. Strauch S. 14f. = Pfeiffer II 426, 17ff.; vgl. oben S. 173f.

[7] s. Art. 14 der Bulle, auch 4—6, 13, 15, 18; Liber Bened. 14f.; vgl. Tr. 2, Pfeiffer II 392ff. über die „vriheit des geistes eines götlichen menschen"; s. a. Paradisus animae, Deutsche Texte des MA XXX S. 107, 30ff.

der bloßen Moral ist.[1] Trotzdem klingt die Prozeß-Akte ganz ähnlich wie viele Protokolle von Freigeister- und Begardenprozessen. Wüßten wir von diesen soviel, wie wir immerhin von Eckhart wissen — und es ist oft schwer zu scheiden, wo in den überlieferten Mystiker-Traktaten der Meister selber spricht, wo dagegen die Stimme der „Bewegung" durchtönt (vgl. Defensorium 20 u. 60) — hätten sie sich zu der Anklage geäußert wie Eckhart tat, so würde sich gewiß die angeblich so verderbte und laxe Sittlichkeit mancher dieser Ketzer wandeln zu dem Glauben an den irdisch möglichen homo perfectus, der doch auch für Eckhart trotz aller Berichtigungen und Einschränkungen bis zuletzt das Fundament seiner ethischen Lehre blieb.[2] Diesen Glauben hat er philosophisch-theologisch ausgebaut zur Unigenitus-Lehre, die offenbar auch erst ein Werk seiner späteren Jahre ist.[3] Dem Menschen, „der da ist der eingeborn sun" — das ist nicht nur Christus, sondern jede Seele — „dem belibet der hl. geist wesenliche;... da der hl. geist gegeistet wird in dem menschen, da belibet er in im, wan der ist weselich unde geistlich".[4]

Erst wenn man alle diese Erscheinungen, die hier nur angedeutet werden sollten, und ihr Verhältnis zu den Ketzerberichten auswertet, die auch ihrerseits, wie schon in Paris, von Anfang an die mystisch-philosophische Grundlage verraten — erst dann wird man die ganze Bewegung am Beginn des 14. Jh. recht verstehen können; nicht als eine Infektion aller Beginenhäuser wie Mosheim, nicht als geschlossene pantheistische Sekte wie Preger (Mystik I 213ff.) u. a., nicht als Libertiner und „Sturmgeister der Aufklärung" wie Reuter (Aufklärung II 240ff.), auch nicht nur als „extravagante Mystik" in kleinen kontemplativen Kreisen, als „wilden Schößling der viktorinischen Mönchsmystik" wie Haupt (PRE ^{3}III 467ff.);[5]

---

[1] s. das „würken sunder warumbe", Pfeiffer II, 66, 5ff.; 189, 6ff.; ferner 182, 31ff.; 284, 14ff.; das „abekehren von allen sünden" 556ff., Predigt 40; 65; 1. Über die „wesliche guotheit ob noturft der tugende" s. Pfeiffer, Zeitschr. f. dt. Altert. VIII 244; vgl. Preger, Zeitschr. f. hist. Theol. XXXIV 166ff. (XXXVI 453ff.).

[2] s. z. B. im Defensorium S. 5, 29; 6, 23; (18, 25). Freilich konnte E. auch gelegentlich anders sprechen, sozusagen mit Besinnung auf die Kirchenlehre; s. z. B. Parad. anim. intell. S. 127, 11; aber seine eigene Intention kreiste doch fortwährend um die Idee des vollkommenen, gottgeeinten Menschen; vgl. ib. 79, 19.

[3] s. Pahncke, ZKG XXXIV 66f.; vgl. ib. 61 u. 70; s. a. Archiv f. Rel. wiss. XXIII (1925) 15ff., 252ff.

[4] Pfeiffer II 234; s. die zahlreichen Stellen bei Pahncke ib. Vgl. o. S. 165 Anm. 1.

[5] Die lokale Verbreitung der eigentlichen freigeistigen Häresie hat man wohl früher überschätzt, als man, der Begriffsverwirrung des 14. Jh. folgend, das ganze Begarden- und Beginenwesen mit ihr identifizierte. Trotzdem darf man sie nicht unterschätzen. Wie wenig wir im Grunde darüber wissen, zeigt das wichtige

sondern als eine Bewegung und Erregung des gesamten geistigen Lebens, wie wir sie aus späteren Jahrhunderten so gut kennen; verschieden stark sich auswirkend und später verschiedene Wege gehend, aber einheitlich in ihrem ursprünglichen Sinn. Vollends müßte die Verflechtung der Freigeistbewegung mit scheinbar ganz anderen philosophisch-theologischen Tatsachen die Augen darüber öffnen, daß hier keine nebensächlichen, zufälligen, minderwertigen Dinge vorgehen, die für die höhere Geistesgeschichte nur die Bedeutung von Kuriositäten und Absurditäten haben.[1] Wenn z. B. die scheinbar rein scholastische These: *Deus est esse formale omnium* gerade dort immer auftritt, wo joachimsche, spiritualistische, freigeistige Gedanken Boden fanden, so ist das gewiß kein zufälliges Zusammentreffen.[2] Diese Dinge deuten darauf hin, daß eine gewisse geistige

Schweidnitzer Beginenverhör (Scr. Rer. Polonic. XIII 239). Da behaupten 1332 einige Frauen, schon 24—26 Jahre ihrer Gemeinschaft anzugehören, und auch die häretischen Erscheinungen mit ihrer eigenartigen Organisation scheinen weit zurückzugehen. Frauen aus ganz Schlesien sind beteiligt, und sie haben von Schweidnitz aus Beziehungen zu ähnlichen Häusern in Breslau, Glogau, Görlitz, Leipzig, Erfurt, die wir sonst nicht kennen, aber auch zum Rheinland: Straßburg, Mainz, Köln. Wer weiß, wieviele ähnliche Enthüllungen uns verloren sind.

[1] Deren „horrende Konsequenzen" niederzuschreiben sich Denifles Feder angeblich sträubte. Hist.-polit. Blätter LXXV 107.

[2] Die amalrikanische Seinslehre (s. o. S. 166) hat Thomas S. Th. I qu. 3 a. 8 so formuliert: alii dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum et haec dicitur fuisse opinio Almaricanorum. Die Scholastik hat mit dem Erbe der neuplatonischen Seinsmetaphysik auch die Gefahr übernommen, das „Deus est esse (forma) omnium" in Pantheismus ausschlagen zu lassen und ist dieser Gefahr nur durch strenge Scheidung von esse per essentiam und esse per participationem entgangen. Vgl. Denifles, Abhandlung über Eckharts latein. Schriften; ALKG II bes. 484ff.; Schindele, Beitr. z. Metaphysik des Wilh. v. Auvergne, Diss. München (1900) 57ff.; J. Delitzsch, Die Gotteslehre des Thomas von Aquin (1870) 107; Hertling, Albertus Magnus (1880) 143. — Aber es fällt auf, daß diese Gefahr dort besonders groß ist, wo die Disposition auch für die Gedanken besteht, die uns hier beschäftigen; Robert Grosseteste, der joachimsche Schriften und Jünger kannte (s. o. S. 160), hat weitgehend pantheistische Formeln gewagt; s. Bardenhewer, Die pseudoaristot. Schrift über das reine Gute (1882) 228f.; Hauréau, Hist. de la philos. scolast. II 1, S. 175f.; Prantl, Gesch. d. Logik III 87. Dann sind die Scholastiker und Mystiker des deutschen Westens um 1300 besonders geneigt, die gefährliche Seinseinheit zu betonen; zu Ulrich Engelberti s. Grabmann, Zeitschr. f. kath. Theol. XXIX 618ff.; Hauck, KG V 256f.; zu Dietrich von Freiberg s. E. Krebs, Meister Dietrich S. 78. Endlich ist der Mangel jener Seins-Scheidung bei Eckhart — von der Scholastik her beurteilt — der Grundfehler, s. Denifle. Aber dieselbe scholastische Grenzlehre: Deus est formaliter omne quod est, legt der Straßburger Bischof Joh. v. Dürbheim 1317 den Begarden zur Last (s. das Edikt bei Mosheim 255ff.), und in vielen Aussagen der freigeistigen Ketzer ist das die kosmologische Voraussetzung des „deo uniri", der Vollkommenheits- und Freiheitsmöglichkeit des menschlichen Seins und Tuns.

Disposition, eine bestimmte Einstellung zu den Problemen der Philosophie, der Theologie[1] und des religiösen Lebens besteht, die für die pantheistischen Tendenzen innerhalb der Scholastik und für die spiritualistische Lebenslehre der joachimisch-freigeistigen Bewegung gleicher Weise empfänglich ist. Hier muß dieser Hinweis genügen. Und auch die weitere Entwicklung der Bewegung, die wellenmäßig über das ganze 14. Jh. hinweggeht, dann von der hussitischen Erregung verdeckt wird, aber auch später noch hie und da offen zum Vorschein kommt,[2] sowie die Verschmelzung häretischer und scholastischer Fermente in der eigentlichen Mystik, wobei die bloß rationalen Bestandteile ebenso wie die häretisch-enthusiastischen ausgeschieden werden und gerade durch diese Läuterung geistig-kulturelle Bedeutung erreicht wird — das kann ich hier nicht verfolgen. Aber ich glaube, unter solchen Gesichtspunkten würde sich die verworrene Bewegung des 14. Jh. in Deutschland klären.[3]

---

[1] Mit allem Vorbehalt sei auch auf die Möglichkeit hingewiesen, daß derselben geistigen Einstellung, die zur pantheistischen Seinslehre, zum Spiritualismus oder zum Geschichtsdenken tendiert, ein bestimmter Typus der Trinitätsauffassung entspricht, den man als „dynamische", die Dreiheit der Personen betonende und damit der griechischen Auffassung nahestehende Form der Trinitätslehre bezeichnet und einem anderen, „statischen" Typus gegenübergestellt hat, für den die Einheit des Wesens dominiert. Vgl. Th. de Régnon, Etudes de théol. positive sur la S. Trinité (1892—96), bes. I 429f., II 128f., 310ff., 447ff., 493ff.; s. auch A. Stohr, Franziskan. Studien IX (1922) 35ff.; E. Krebs, ib. VIII (1921) 138f. Joachim würde dabei mit Dionysius Areop., Richard v. S. Victor, Bonaventura auf der Seite des neuplatonistischen Dynamismus stehen gegenüber den Vertretern der aristotelisch-statischen Auffassung Augustin, Anselm, Petrus Lombardus, Thomas. Natürlich bedarf eine solche Typisierung, wenn sie sich bewähren soll, einer vorsichtigen, eindringlichen Charakteristik und Differenzierung; diese Aufgabe liegt aber unserer Untersuchung zu fern.

[2] S. z. B. G. Ritter, ZKG XLIII 153ff.

[3] Neuerdings hat Paul O' Sheridan in einem Aufsatz über die älteste Vita Ruysbroecks (Revue d'histoire ecclésiastique XXI (1925), bes. S. 57ff., 216f., 243ff.) behauptet, Ruysbroeck sei Joachit gewesen, allerdings „orthodoxer Joachit", und die Lehren Joachims und seiner Jünger haben Ruysbroeck und G. Groot in die Bahn geleitet, die zur Gründung der Brüder vom gemeinsamen Leben führte; wie damals die Begarden und Beginen als Erfüllung von Joachims Prophetie eines ordo laicorum aufgefaßt worden seien, so habe Ruysbroeck beschlossen, auch die Prophetie eines zweiten Ordens, eines ordo clericorum zu verwirklichen. Daß R. trotzdem nirgends in seinen Schriften von Joachim und von der Drei-Status-Lehre spricht, erklärt O'Sheridan folgendermaßen: die joachimsche Lehre ist in Mißkredit gekommen, seit der berühmte Termin von 1260 die Erwartungen nicht erfüllt hatte. Wer doch noch an sie glaubt, spricht nicht von ihr, um sie nicht dem Spott der glaubens- und verständnislosen Menge auszusetzen, aber er handelt nach ihr, damit durch die Tat das Ideal wieder hervortrete — wenn es erfüllt ist. Das Resultat dieses geheimen, aber bewußten Joachitentums — nachdem Ruysbroecks eigner Versuch in Groenendael-Vauvert durch den Widerstand des Klerus von seiner ursprünglichen Intention abgebogen war und

Der joachimsche Einfluß wird freilich nirgends explizit in ihr sichtbar, und seine Geschichtslehre ist ganz fallen gelassen.[1] Weshalb wir sie trotz-

sich in die Augustiner-Regel fügen mußte — ist die Durchführung seines Ideals durch seinen echtesten Schüler Gert Groot: die Brüder vom gemeinsamen Leben. — Wäre das richtig, so fänden wir mit einemmal in der nördlichen Bewegung des 14. Jh.s eine ganz bewußte und sehr folgenreiche Auswirkung der joachimschen Ideen, die sich nicht nur auf Ruysbroeck, Groot und ihre Gründung, sondern auch auf Beginen und Begarden erstrecken würde und von da aus wahrscheinlich in alle die Bewegungen hinein verfolgen ließe, die uns hier beschäftigen. Eine solche Verkettung hätte auch ich gern gefunden. Leider ist die neue Entdeckung stark phantastisch, hat kaum ein Zeugnis der Zeit für sich, viele gegen sich. Freilich: das soll erklärlich und selbstverständlich sein — für eine „Geheimlehre". Aber gerade für jene Zeit sind uns schon zu oft Geheimlehren aufgedeckt — und wieder zugedeckt worden. Diese neue ist leicht durchschaubar. Ihr Entdecker scheint Joachim und seine Lehre nur aus Fourniers Aufsatz zu kennen. Daraus formuliert er drei Charakteristika aller „echten Jünger" Joachims: 1. le culte de la Trinité; 2. la doctrine du pur amour (als Wesen der 3. Zeit); 3. le désir de l'apostolat (das schon Joachim selbst seinen Jüngern eingeflößt habe!). Ruysbroeck hat diese Eigenschaften; und Groots Kongregation hat die Merkmale, die Joachim an einer (!) Stelle von einem künftigen Orden aussagt (C. V 43, 80a; Fournier 502) — also. Aber selbst wenn jene Charakteristik der joachimschen Ideen richtig und wesentlich wäre — was ich nicht glaube — so wäre hier zwar eine Ideeneinheit gezeigt, aber keineswegs erwiesen, daß Ruysbroeck von Joachim überhaupt etwas gewußt hat. Die „Geheimlehre" ist eine etwas leichtfertig ersonnene Lösung für ein viel komplizierteres Problem. — Auf den nach meiner Meinung ebenso anfechtbaren Versuch O'Sheridans, Ruysbroeck auch mit den Beginen, auch den verdächtigen Beginen zu versöhnen, gehe ich hier nicht ein. Die Hauptthese des Aufsatzes bezüglich Ruysbroecks ursprünglicher Intention in Groenendael — die man wohl aus der unglücklichen Verknüpfung mit der joachitischen Geheimlehre lösen könnte — liegt natürlich hier ganz abseits.

[1] A. Jundt, Hist. du panthéisme populair S. 50 führt bei der Aufzählung der auf dem Vienner Konzil 1311 verurteilten begardischen Thesen auch die Drei-Status-Lehre ganz in der Art Joachims und der Amalrikaner an; wo er das her hat, ist unerfindlich; die Konzils-Statuten haben nichts dergleichen (gedruckt: Clementinen lib. V tit. III, c. 3. und lib. III, tit. XI, c. 1; Friedberg, Corp. jur., Can. II 1169, 1183). Den einzigen sicheren Beleg, der die Lehre „de novo spiritu libertatis" mit der Dreizeiten-Lehre Joachims direkt in Beziehung setzt, fand ich in der 1320 verfaßten Thomas-Biographie des Wilh. v. Thocco, AA. SS. Martii I 665; doch bezieht sich das, obgleich im wesentlichen richtig gesehen, erstens wohl auf italienische Verhältnisse (s. u. S. 186) und scheint zweitens den hl. Thomas anachronistisch zum Bekämpfer einer Lehre zu machen, die zu seiner Zeit so, als „spiritus libertatis" noch kaum auftrat. Trotzdem hat der Biograph nicht ganz unrecht, wenn er Thomas das „fomentum praefati erroris pestiferi" in Joachims Schriften suchen läßt. Bei den deutschen freigeistigen Ketzern äußert sich die joachimsche Geschichtslehre allenfalls in den Aussagen des Konrad Kannler (Eichstätt 1381), der sich nicht nur als zweiter Adam und als Antichrist bezeichnet, sondern auch als „principium tercie generationis hominum post extremum judicium (!) habitantium in paradiso terrestri". Doch ist, wie man sieht, die Auffassung vom 3. Status hier sehr verändert; s. H. Haupt, ZKG V (1882) 497; vgl. K. Burdach, Vom MA zur Reformation III 2: Der Dichter des Acker-

dem in diesen Zusammenhang stellen müssen, geht schon aus den ersten Dokumenten hervor, die für die späteren Urteile maßgebend geblieben sind. Die Erlasse des Vienner Konzils, die für viele spätere Begardenprozesse als Frageschema dienen und dann natürlich ähnliche Antworten erzielen, stellen als ersten Punkt auf: „Quod homo in vita praesenti tantum et talem gradum perfectionis potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit." Wer auf dieser Höhe der Vollkommenheit ist, lebt „in spiritu libertatis". Noch akzentuierter heißt es weiterhin: „Quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata." Klarer können wir das, was sich uns immer als Zentralidee der ganzen geistigen Wendung darstellte, gar nicht ausgesprochen erwarten. Auch hier verstehen sich die weiteren Folgerungen aus der sozialen, geistigen, kulturellen Umwelt von selbst; natürlich muß sich bei dieser Überzeugung die Befolgung von Gesetzen, Riten, Normen als irgendwie vermittelnd erübrigen; und natürlich ist die Hauptkonsequenz, das „non posse peccare", von den Inquisitoren geschickt ausgenützt worden, vielleicht auch von den „Freigeistern" selbst ins Grobe verkehrt worden. Aber alle diese „Folgerungen" lasse ich hier unbeachtet und frage auch nicht nach den Zuflüssen aus anderen geistigen Bezirken.[1] Nur auf die ideengeschichtliche Zugehörigkeit zu der Gedankenbewegung kam es uns an, die in sehr verschiedenen Gestaltungen immer das eine will: Vollkommenheit erreichen im Diesseits, den Wert und den Unwert des Daseins nicht unüberbrückbar auseinander reißen in ein seeliges Jenseits und ein immer unvollkommenes Diesseits. Ob diese Erdenvollkommenheit im Rahmen einer Geschichtslehre gegenwartunschädlich in die Zukunft verlegt wird, nur als Resultante des biblisch-theologischen Wissens dargestellt; oder ob sie, mit antik-arabischer Philosophie gesättigt und mit mystisch-pantheistischer statt mit historischer Begründung, das: *homo potest acquirere talem perfectionis gradum* . . . nun ganz als Grundsatz einer neuen Lebensanschauung und Lebenspraxis statuiert und für alle Freiheiten des Geistes und des Leibes auswertet — das sind gewiß sehr verschiedene Modifikationen, nach der Bildungssphäre und der Menschenart voneinander ziemlich entfernte Gestaltungen — immer aber des einen Glaubens an

---

mann aus Böhmen (1926) S. 133f. Im Anfang des 15. Jh. ist die Dreizeitenlehre deutlich ausgeprägt bei den freigeistigen „homines intelligentiae", Brüssel 1410; s. Fredericq I 272, 276/7, 274.

[1] Wichtig wäre dabei vor allem, ob auch die natürliche Glückseligkeit der natura intellectualis in sich selbst, ohne Gnadenbedarf, aus mystisch-pantheistischen Gedankenkreisen stammt (Krebs, Meister Dietrich 113; Hauck, KG V 270) oder aus dem averrhoistischen Rationalismus herzuleiten ist, der freilich mit jenen manche Thesen gemeinsam hat.

die Vollkommenheitsmöglichkeit des Menschen, und grundsätzlich alle aus dem geistig-kirchlichen System des Katholizismus sich herauslösend, um frei von äußerer Regelung und Vermittlung zu tun, was der Geist durch den Menschen wirkt. Damit verbindet sich immer das mystische Ziel: Entäußerung von allem Eigen-Tun; das mag je nach dem Menschentyp (ähnlich wie bei Joachim je nach der Zeitaufgabe, s. o. S. 134) heißen: volle Hingabe an die bloße göttliche Kontemplation, an die — auf Erden erreichbare — *visio Dei*, oder auch — und zumal, so lange sich das Neue gegen das Alte durchsetzen muß — stark bewegtes Leben, das aber immer als Wille, Trieb und Lenkung durch Gott und den Geist empfunden wird.[1] In der Gestaltung dieser Vollkommenheits-Überzeugung gehen im Verlauf der Entwicklung viele Motive verloren, viele neue Zuströme werden aufgenommen — aber im zentralen Punkt bleibt sie dieselbe. Gewiß ist für diese neue, unkatholische Anschauung Joachim nicht Ursache und Anstoß — wie der Keim nicht Ursache der Entfaltung ist; ja es braucht nicht einmal ein kontinuierlicher Zusammenhang der Erscheinungen durch die Folgezeit zu bestehen: doch ist er uns das erste starke Zeichen dieser Bewegung, und bei ihm müßte einsetzen, wer sie beschreiben will.

Aber das ist nur die eine Entwicklung, die sich von Joachim aus verfolgen läßt. Die andere, bekanntere und lautere, seinen Formulierungen und seinem Namen treuere, seiner Intention aber innerlich fremdere, darf hier knapper umschrieben werden.[2]

Die Geschichte dieser Joachiten und Spiritualen, in der Joachims Name so oft aufklingt, hat zwar das äußere Leben in Kirche und Politik am Ende des 13. und am Beginn des 14. Jh. stärker erregt, als je die Bewegungen, die uns vorher beschäftigten. Aber die Probleme dieser Ordenskämpfe liegen

[1] Schon hier im 14. Jh. mit der Neigung, das „Leben" im emphatischen Sinn, das Leben „von inwendig her uz" nicht als Mittel zu Zwecken, sondern als Wirken des Absoluten zu werten, das kein Warum und kein Wozu braucht, als Dasein und Wirklichkeit der nicht transzendenten Gottheit; s. die schöne Predigt Eckharts Nr. 13, Pfeiffer II 66. Dagegen die katholische Wertung des irdischen Lebens als Vorstufe des wahren Lebens, als übernatürliches Akzidenz der natürlichen Welt, als nur „mitgeteiltes", nicht immanentes Leben; vgl. Reuter, Studien 359ff., s. o. S. 137; M. Grabmann, Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas v. A. (1922) bes. S. 54. Cl. Bäumker, Witelo (1908) S. 504ff.

[2] Zumal wichtige Vorarbeiten vorhanden sind. Ich verweise bes. auf Denifles Untersuchung der Pariser Joachitenbewegung ALKG I 49ff.; auf Holder-Eggers Studien über die italienischen Prophetien im 13. Jh., Neues Archiv XV, XXX, XXXIII; auf Ehrles Abhandlungen über die Spiritualen ALKG I—IV, über die Vorgeschichte des Konzils von Vienne ib. II—III und über Petrus J. Olivi ib. III. Diese Arbeiten Ehrles sind im folgenden nach der Bandzahl des ALKG zitiert. Die von L. Oliger publizierten Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia, Arch. francisc. hist. III—VI (1910—13), auch separat Quaracchi 1913 (s. a. ZKG XLV 215ff.) betreffen spätere Ereignisse der Spiritualenbewegung.

in einer ganz anderen gedanklichen Schicht als sowohl Joachims Werk als die Vorgänge im Norden. Alles spielt sich innerhalb des Franziskanerordens, seiner Parteien und seiner Gegner ab, auf romanischem Boden, in Italien und Südfrankreich; die Papst- und Kaiserpolitik wird davon betroffen; aber letztlich geht es mehr um politisch als um geistig relevante Dinge — nicht um Probleme, auf deren Ebene das katholische Lebensideal, die katholische Geisteshaltung selbst fraglich werden kann, sondern sozusagen um die Technik und das Maß des gemein-katholischen Imitatio-Ideals. Die Majorität der strengen Franziskaner hat wenigstens selbst die radikalen Elemente stets abgestoßen und geradezu bekämpft. Daß die Joachiten des 13. Jh. nicht in Gerardos enthusiastisch-spiritualistischer Lehre vom Evangelium aeternum ihre eigene Meinung anerkannten, hat uns Salimbene bezeugt (s. o. S. 103; vgl. S. 160): Sie ist ihm *stultitia, verba frivola et risu digna* (MGSS XXXII 237, 458). Nur weil sich die Pariser Professoren diese Exentrizität aus dem franziskanischen Gegenlager zunutze machten, nur darum ist diese radikale Lehre so aufgebauscht und kirchengeschichtlich sichtbar geworden. Was dann die Joachiten selbst produzierten und mit Joachims Namen sicherten, das ist z. T. einfach Anwendung seiner Methoden auf die neuesten Ereignisse, „Deutung" auf Personen und Vorgänge des 13. Jh., z. T. sinnlos wirre und absichtlich dunkle Prophetie — alles aber nicht Gedanke, sondern Taktik, Agitation und Polemik im Eigeninteresse der Franziskaner. Ich sehe keinen Grund, darauf näher einzugehen.[1]

Erst recht haben die späteren Spiritualen mit den von joachitischen Geschichtslehren berauschten Fanatikern, Segarelli, Dolcino und ihren „Apostolikern" nichts zu tun haben wollen (Ehrle IV 157). Ubertin v. Casale hat gegen ihre Irrlehren gepredigt (III 51, 142, 144f.) und Angelo Clareno, dessen Historia septem tribulationum davon erzählt, spricht sich drastisch genug über jene „teuflische" Sekte aus (II 131f.). Eben dabei ist es der *spiritus libertatis dyabolice*, den die Spiritualen bekämpften, die *maligna secta libertatis*, die auch in Franziskanerkreise eindrang. Man darf nicht deshalb die Apostoliker zu einer „Sekte des freien Geistes" rechnen; man darf freilich auch nicht behaupten: der Spiritus libertatis bedeute ganz allgemein „geistliche Sittenlosigkeit", „abscheulichste Unsittlichkeit unter geistlichen Formen" (Ehrle IV 179). Vielmehr scheint in diesen bald sich

[1] Von diesen Schriften sind neu ediert der Liber de oneribus prophetarum, NA XXXIII 139—187; das joachitische Oraculum beati Cyrilli mit pseudojoachimschem Kommentar bei Burdach, Vom MA zur Reformation II 4, 223; Inhaltsangaben der Propheten-Kommentare bei K. Friderich, Zeitschr. f. wiss. Theol. II 354ff. und Fr. Kampers, Festschrift f. K. Th. v. Heigel 117f. Zur Datierung Kampers, Kaiserprophetieen und Kaisersagen 240f. Über die alten Drucke der joachitischen Schriften s. den 1. Exkurs.

verblutenden Seitenwegen der italienischen Bewegung doch etwas von der Ideologie der joachimschen Vollkommenheitsidee lebendig geworden zu sein (oder auch nur von ihren Beurteilern auf sie angewandt; s. u.), die auf anderen Wegen in die Freigeisterei des Nordens führte, die aber in der Spiritualen-Bewegung, obgleich auch sie die Joachim-Tradition für sich in Anspruch nahm, ganz fehlt. Man darf annehmen: wo in der italienischen Bewegung die Ideen des freien Geistes auftreten — und unter diesem Verdacht haben freilich nach 1300 auch die Spiritualen gestanden (III 151; s. a. 124) — da sind sie nicht Bestandteile der internen, romanisch-franziskanischen Entwicklung, sondern Fremdkörper in ihr, Ableger, Seitenwirkungen der transalpinen Ereignisse. Denn alle italienischen Zeugnisse für die *libertas spiritus* liegen nach 1300, nach dem Ausbruch der Bewegung in Deutschland. 1309 fragt Clemens V. die Spiritualen, ob der *error, qui dicitur spiritus libertatis* unter ihnen herrsche; sie antworten entschieden nein, mit dem Hinweis auf ihr faktisches Verhalten zu dieser Irrlehre. 1311 warnt derselbe Papst den Bischof von Cremona vor einer Sekte in Spoleto, die ihre Lehre und ihre Lebensweise *spiritum libertatis* nenne.[1] 1320 ist Wilhelm von Thoccos Thomas-Biographie verfaßt, in der die *fraterculi de vita paupere* die Lehre vom *novus spiritus libertatis* zugleich mit der Dreizeitenlehre und der Spiritualen-Anschauung von der ecclesia carnalium und spiritualium vertreten und alles das aus Joachim hergeleitet wird (s. o. S. 182), und nach 1324 ist auch die Historia 7 tribulationum des Angelo Clareno geschrieben, die den Apostolikern den teuflischen Geist der Freiheit vorwirft; die Vermutung liegt nahe, daß in beiden Fällen spätere Erfahrungen auf frühere Erscheinungen angewandt sind, die nunmehr „auch schon so" erschienen. Einzelne Fälle kommen auch sonst in Italien noch vor; z. B. wird 1327 in Florenz die freigeistige Lehre laut: „ad tantum et talem perfectionis statum in vita presenti devenire intendunt, quod reddantur penitus impeccabiles".[2] Aber das bleibt ziemlich vereinzelt,[3] die Spiritualen-Kämpfe drängen sich in Italien ganz vor jene freigeistigen Erscheinungen. Nur die Kurie, die gleichzeitig der Franziskaner-Spiritualen in Italien und Südfrankreich und der freigeistig-begardischen Bewegung in Deutschland Herr werden mußte, scheint den Kontrast beider nicht immer klar vor Augen zu haben; und die Namenverwirrung, die überall für ganz Heterogenes die gleichen Bezeichnungen zuläßt, löschte vollends

---

[1] hoc est: ut quidquid eis libet, liceat; s. Reynaldus, Annal. eccl. XV ad ann. 1311 Nr. 66.

[2] s. F. Tocco, Arch. stor. Ital. V 1 (1888) 422f. = Studii Francescani (1909) 236ff. Offensichtlich liegen dem Urteil die Formeln der Clementinen zugrunde; s. o. S. 183.

[3] s. Toccos Vorwort S. 420; ferner Lea-Hansen, Gesch. d. Inquisition III 140ff.

die Scheidelinien aus und fand überall Begarden und Fraticellen. Halten wir uns nicht an die Namen, sondern an die Grundzüge der Lebenslehre.

Da ist es ganz klar: selbst die italienischen Erscheinungen, denen man am entschiedensten die Freigeisterei vorwarf, sind ganz anders gefärbt als die deutschen. Ganz abgesehen von der theatralischen Art, mit der Segarelli und seine Apostel auftreten, von ihrer Versessenheit auf apostelechte Tracht und Allüren, ihren fabelhaften Inszenierungen und ihrem Armutsdünkel[1] — selbst in der dramatischen und gewiß ernst zu nehmenden Episode des Dolcino (ca. 1300—1307), dessen Apostoliker den Spiritualen später als Verfechter der Geistfreiheit gelten, ist doch die Gesamtintention derjenigen der nördlichen Bewegung fast konträr:[2] zurück zum apostolischen Zustand statt vorwärts zur Geistfreiheit, Armustregel als Essenz des Evangeliums statt Befreiung von aller Regel zum Leben aus dem Geist. Diese Zentralidee, das *recte tenere vitam apostolicam* hat sich in einer Eschatologie niedergeschlagen, in der die *ecclesia reformanda* mit einem *papa angelicus* nach der Antichristzeit über die ganze Erde verbreitet wird. Aber der Inhalt dieser Utopie ist das neue Testament, die *vera et recta fides Jesu Christi*, und die Vollkommenheit, der sich natürlich die Apostoliker, wie jede Sekte, näher als die anderen Menschen glaubten,[3] mißt ihren Maximalgrad an der Vollkommenheit des hl. Petrus.[4] Mögen solche Motive der katholischen Kirchenlehre zuwiderlaufen, sie drängen doch nicht über die katholische Geisteshaltung und ihr Ideal hinaus, verlangen mehr, aber nicht Anderes als das katholische Christentum bietet. Insofern hat Dolcino selbst, weder *simulans* noch ganz *delirans*, behaupten können *veram fidem romane ecclesie se tenere* (ib. 19); nur stellte er, darin den Spiritualen gleich, der faktischen *ecclesia carnalis* die ideale urchristliche *ecclesia spiritualis* entgegen (ib. 24). Daß die Apostelbrüder in ihrer bedrängten Lage sich wegen ihrer Kriegstaten, ihrer Raub- und Mordzüge sündenfrei sprachen, hat gar nichts zu tun mit der „Vollkommenheit bis zur Sündlosigkeit" und wird hier, soviel ich sehe, nie *libertas spiritus* genannt. Nur die Beurteiler scheinen aus ähnlichen Symptomen auf die gleiche Krankheit geschlossen zu haben. Wie vollends von Dolcino die joachimsche Geschichtsperiodik aufgegriffen wird,[5] das führt zu ent-

[1] Wovon Salimbene viel erzählt, MGSS XXXII. 256ff., 268ff., 284ff. u. ö.

[2] Das Folgende nach der Historia fr. Dulcini, Rer. Ital. Scr. n. e. IX 5 S. 7ff., der Practica inquisitionis des Bernard Gui. ib. 17ff. u. dem Liber Sententiarum ib. 75ff. Vgl. a. Segarizzis Vorwort ib. S. 50.

[3] So daß sie auch keine kirchliche Instanz über sich anerkannten; sine vinculo exterioris obedientiae, sed interiori tantum subiecti; ib. 22.

[4] s. a. Bernard Gui S. 17 u. 24f.; die „similitudo perfectionis vitae" ist am Leben und Tun der Apostel gemessen, „vita perfecta et apostolica"; die vita perfectissima durch eine regula verbürgt, wenn auch durch kein spezielles votum.

[5] s. Bernard Guis Excerpt aus Dolcinos Schreiben von 1300, ib. 20f.

gegengesetzten Resultaten als die, um derentwillen die Dreizeitenlehre entstand. Formal sind Dolcinos 4 *status sanctorum* gewiß den drei Zeiten Joachims sehr ähnlich und natürlich ihnen nachgebildet. Aber was sagen sie aus? Eine mehrfach wiederholte Restauration der jeweils inzwischen verfallenen perfectio priorum. So wird auch der letzte Status, den der Apostelorden zu beginnen meint und der bis zum Weltende dauert, *reformare modum vivendi apostolicum.* Ebenso führen die vier Wandlungen der Kirche zwischen Christus und Weltende vom Urideal durch den Verfall zur Vollkommenheit des Anfangs zurück: Reformatio, renovatio der Kirche im Wortsinn ist das Ziel, nicht aber eine Zukunft jenseits aller Möglichkeiten und Wirklichkeiten der Vergangenheit. Wie so viele Italiener des 13./14. Jh. hat Dolcino vieles — die Art der Geschichtsperiodik, die Kompositionsformen und eschatologischen Einzelheiten von Joachim gelernt; aber was er damit beweisen will, ist ganz etwas anderes. In die Geschichte der joachimschen Ideen, die tiefer liegen als die lernbaren Formeln, gehört er und seine Gefolgschaft nicht hinein. Den Platz der joachimschen Zukunftsidee: Perfectio in spiritu, libertate et contemplatione, nimmt die Emphase für Armut und apostolisches Leben ein — und diese Bewegung darf nur in sehr beschränktem Maße Joachim ihren Ahnen nennen.

Das gilt erst recht für die eigentlichen Spiritualen. Auch sie führen, einer dem anderen weitergebend, genug joachimsches Gedankengut mit. Joachim hatte nun einmal den Rang des Franziskus-Propheten bekommen, und die Führer der strengen Observanz im Orden, von Johann von Parma über Petrus J. Olivi, Angelo Clareno bis Ubertin von Casale sind ihm alle literarisch verpflichtet.[1] Sie haben sein Werk wie einen Steinbruch benutzt, die Teile aus ihrer Schichtung herausgebrochen und für ihren Bau verwertet. Es muß uns genügen, in einigen Kernpunkten die andere Struktur dieses Baues zu erkennen, der mit Joachims Grundriß wenig gemeinsam hat. Die ganze Bewegung geht um die Franziskaner-Regel: Sie ist, streng befolgt, der Status evangelicus, Status Christi, und die nicht überbietbare perfectio evangelica deckt sich mit der strikt eingehaltenen Regel des hl. Franz, d. h. in erster Linie mit dem *status altissimae paupertatis.*[2] Die „pura et fidelis observancia promisse (!) perfeccionis" (Ehrle II

---

[1] s. Ehrle II 119, 289, 328; III 493; s. Huck S. 85ff.; Knoth, Ubertino v. Casale (1903) S. 5, 40. Balthasar, Gesch. des Armutsstreits S. 146ff.

[2] s. E. Knoth 99f.; Balthasar 146ff., 152; ferner Olivis Quaestionen, Ehrle III 503ff.; in Ubertins Abor vitae nimmt die Betrachtung der Vollkommenheit einen breiten Raum ein (Knoth 19ff.); aber es ist die „regula perfectionis evangelicae", die Erfüllung der „imitatio vitae Christi", ist identisch mit der Armut (Ehrle III 522; Knoth 105) und führt natürlich nicht über den „status evangelii Christi" hinaus, sondern zu ihm zurück, entwertet weder die Dogmen

131), die *sola observancia regulae et vitae promissae* ist das Kampfziel der ganzen Bewegung, gegründet in der Überzeugung, damit das echte evangelische Christentum zu verwirklichen, zu erneuern. *Vir catholicus* und *fervens predicator evangelicae veritatis* nennt Angelo Clareno seinen Parteigenossen Ubertin (II 132). Ungeachtet der Anklänge, die auch solche Ideale in Joachims Schrifttum finden mochten (s. o. S. 104f.) — in der Gesamtintention stellen sie die konträr entgegengesetzte Haltung dar; alles andere als eine evacuatio des neutestamentlichen Evangeliums in einer Vollkommenheitszeit meint das 3. Weltalter, wenn die Spiritualen davon reden; vielmehr „Erneuerung des Lebens Christi", strenge wörtliche Befolgung jenes Evangeliums, das sich neu formuliert hat in des hl. Franziskus Regel. — Aber wollten sie nicht, wie ihr Name sagt, *spiritualiter* jene Regel und damit die evangelische Lehre befolgen, und wollte nicht Joachim dasselbe? Gewiß, sie sagen dasselbe und meinen das Gegenteil. *Spirituale* ist Joachims Gegenpol zum *literale* ebenso wie zum *corporale, carnale.* Für die Franziskaner der strengen Observanz dagegen sind die *spiritualia* Gegensatz zu den *mundana* (z. B. II 133), und mit dem *spiritualiter* ist das *literaliter* identisch![1] Buchstabentreu die Regel befolgen — das ist die sicherste, vollkommenste Schutzmauer gegen alle Welt und Verderbnis, das allein ermöglicht, nicht-weltlich, geistig zu leben. Damit sind wir ganz im katholischen Ideenkreis, wo Vollkommenheit Negation der Welt heißt, wo nur später, jenseits, welt-unbelastet die positive Vollkommenheit erhofft werden kann. Die Spiritualen haben diese ideelle Einstellung nicht durchbrochen, sondern gestrafft; ihre Forderungen wollen nur dasselbe strenger, was aller Katholizismus laxer vertrat. Deshalb konnten beide auf der Grundlage des gleichen Ideals sich auf Dispute einlassen und Kompromisse schließen. Joachim hat über diese Ideale kaum seine Stimme abgegeben oder doch in durchaus nicht abseitiger, nicht einmal entschiedener Weise: aber er hatte andere Ideale. Dadurch ist er und die Gefolgschaft seiner Idee für die katholische Kirche unangreifbarer, aber auch unerträglicher gewesen und auf die Dauer gefährlicher als die offen bekämpften Spiritualen. Sicher ist es nicht zufällig, daß durch sie die joachimsche Gedankenmasse uns erhalten blieb — denn ohne sie sind die „Erneuerer", Telesphorus und die Venediger Editoren nicht denkbar. Beinahe nur der apokalyptischen Technik zuliebe wurden in den Kreisen der Spiritualen Joachims Schriften erhalten und geschätzt und ausgebeutet; zugleich aber bei dieser Benutzung ihr Gehalt entgiftet. Ehrle spricht einmal (II 328) von dem „von Olivi verarbeiteten Ideenkram Joachims"; das ist ganz richtig (wenn schon anders gemeint): den Kram hat man für immer neue

noch die Sakramente der Kirche (Knoth 22, 35f.). Bezeichnend genug konnte Ubertin diese Betrachtung mit Gedanken Bonaventuras anfüllen (ib. 19f.).

[1] s. Ehrle III 125, 600ff.; vgl. IV 52 und die Franziskaner Regel c. X.

Verwendung konserviert, aber er war nicht mehr gefährlich, weil er der Ideen nahezu entleert war, die den Lebensnerv des katholischen Christentums treffen konnten: den Anspruch auf privilegierte Verwaltung der Jenseitsgüter, d. h. aller Vollkommenheitswerte überhaupt.

Es ist nicht Joachims Werk und erst recht nicht das seiner italienisch-franziskanischen Nachkommen, wenn sich trotz allem eine Weltanschauung Bahn brach, die, ohne Gott zu verlieren, das Diesseits gewinnen konnte, und im irdischen Leben Movens und Ziel ihres Ethos fand. Aber doch gewinnt er damit nicht nur den Ehrentitel eines vorahnenden Unzeitgemäßen. Sondern, so schwer sich Abhängigkeit und Wirkung dabei feststellen läßt, so wenig man weiß, was ohne ihn anders geworden wäre: eine Patenstelle der künftigen Zeit müßte doch auch der strenge Historiker ihm einräumen, der nur in fixierten Quellen die Geistesgeschichte verfolgt. Ich kann hier nicht weiter den vielfältigen Rinnsalen nachspüren, denen zumal die Drucke neues Wasser zuführten.[1] Nur auf eine Gestalt will ich noch hindeuten, in der echter als in der franziskanischen und geschichtlich markanter als in der deutschen Bewegung der Geschichtsglaube Joachims auflebte: Rienzo.

Konrad Burdach hat bei seiner Ausgabe der Briefe Cola di Rienzos[2] mehrfach auf die Nachwirkung joachimscher und joachitischer Gedanken

---

[1] Der Abt Joachim taucht übrigens schon in der Zeit des Konstanzer Konzils in einem deutschen politischen Gedicht wieder einmal auf, damals durch die Telesphorus-Kompilation (1386) neu belebt; s. das Gedicht des Augsburger Bürgers Thomas Prischuch von 1418 bei Liliencron, Die histor. Volkslieder der Deutschen I 50, Vers 142ff, 997ff., (1053ff). Was Joh. Lochner in seiner Berliner Diss.: Th. Prischuchs Gedichte auf das Konzil zu Konstanz (1905) S. 40 dazu bemerkt, ist dürftig und z. T. falsch. — Übrigens haben wir auch einige damals in Deutschland entstandene Handschriften Joachimscher Werke; in der Vaticinien-Literatur jener Zeit ist er oft genannt.

[2] Vom MA zur Reformation III 3 u. 4 (1912); s. a. die Darstellung in Burdachs Buch: Reformation, Renaissance, Humanismus (1918) S. 22f., 31. Burdach hat Joachims Gedanken nur unter dem Gesichtspunkt der Renaissance-Idee gesehen (ib. 45ff., 112f.) und wohl zu stark in Parallele zu Franziskus. Eine gedankliche Vermittlung von Joachim zu Franz, die Burdach für sicher hält (53), scheint mir nach dem literar-histor. Befund (s. o. S. 158ff.) durchaus unwahrscheinlich. Erst recht, daß der Vater des Franziskus als Kaufmann diese Ideen kennengelernt habe, wie Matrod andeutet (Etudes franciscaines XXXVII 159f.). Das Gemeinsame ihres Werkes erklärt sich genügend aus der Verwandtschaft der Religiosität und der Gleichheit der Zeitaufgabe. Aber es ist Burdachs Verdienst, daß er neben Franz auch Joachim — „die beiden großen religiösen Erwecker des 13. Jh." (112) — in seine geistesgeschichtlichen Rechte eingesetzt hat. Im Kern hat er — als einziger fast — Joachims Denkart richtig erkannt; s. bes. S. 52f. Das äußere Bild aber, in dem Joachim als „die Welt erschütternder Führer ... der Regenerationsbestrebungen auf monachischer Grundlage" erscheint (Deutsche Rundschau CXIII 237; Vorspiel I 1, 372), widerspricht den historischen Tatsachen. Die enge Zusammenstellung von Joachim, Franziskus

hingewiesen, und der noch ausstehende Kommentar wird sich zweifellos weiter um diese Beziehungen bemühen; er hat ferner das Oraculum Cyrilli mit dem pseudo-joachimschen Kommentar ediert (II 4 223ff.), die einzige joachitische Schrift, die Rienzo bestimmt gekannt und genutzt hat.[1] Aber nicht nur durch dieses apokryphe Werk hat der joachitische, spiritualistische Geist für Rienzo Bedeutung gewonnen. Nach seinem Sturz vom Tribunat (1347) hat er sich einige Jahre in Spiritualen-Kreisen im Apennin aufgehalten und nach seiner eigenen Angabe hat ihn einer dieser Eremiten, fr. Angelo, zu neuem politisch-reformatorischen Wirken aufgerufen, geradezu zur Verwirklichung ihres Programmes: *ad universalem reformationem a multis viris spiritualibus jam predictam* (s. Brief 49; II 3 193). Wir wissen über diese Eremitenkreise offenbar nichts Näheres;[2] mit den Spiritualen im Kreis der franziskanischen Eiferer sind diese Eremiten in ihrem Ideal wohl nicht mehr ganz identisch gewesen.[3] Daß aber joachimsche Gedanken bei ihnen lebten, hat später Rienzo offenbart. Mag er von der *reformacio ecclesiae ad statum pristinae sanctitatis* sprechen: einen Zustand allgemeinen oder dominierenden Franziskanertums erstrebt seine Reformatio nicht mehr. Bei ihm stößt neuer politisch-kultureller Lebenswille durch die kirchliche Verschrankung vor unter der Devise: *tempus spiritus sancti ingreditur.*[4] Die *viri spirituales*, deren Prophetenstimmen ihm durch fr. Angelo den Weg zu seiner politisch-religiösen Mission wiesen, mögen allenfalls Franziskaner-Spiritualen oder Joachiten mit beschränktem Horizont gewesen sein: Rienzo jedenfalls[5] hat aus ihrem Denkgewirr den das Geschichtsgefühl bestimmenden Grundgedanken gehört: von dem Geist als Postament der irdischen Zukunft in Friede und Gerechtigkeit.[6]

---

und Walthers „Klausner" hat schon Fr. Neumann mit Recht angefochten (Dtsche Vjs. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. I 527).

[1] Burdach II 3, 267, 288; vgl. Ehrle II 327ff.; Papencordt, Cola di Rienzo 228, 241.

[2] Vgl. die Beschreibung und Verteidigung ihrer Lebensweise durch Rienzo, Brief 58, 306ff.

[3] Das sagt uns schon die Entgegensetzung von spirituale opus und regula in bezug auf das Werk des Franziskus, Br. 50 S. 209, wenn auch beides nicht einander ausschließen, sondern ergänzen soll.

[4] Br. 49 S. 194; es ist interessant, daß Karl IV. den bibelbegründeten Geschichts-Spiritualismus Rienzos genau so als fantastica abwehrt, wie die katholischen Beurteiler Joachims (vgl. oben 124f.): In Christus sind alle Prophezeiungen erfüllt, und ein „novum donum spiritus sancti" nach dem Pfingstwunder ist nicht verheißen; s. Br. 51, 215f. Die christliche Religion darf eben nicht als zukunftslatent gelten.

[5] Der sich schon während des Tribunates als „candidatus Spiritus Sancti miles" bezeichnete, s. II 3, 101, 117, 122, 132, 345; vgl. Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus, S. 28f.

[6] S. den programmatisch wichtigen Brief 49 S. 191ff. und Br. 58, bes. S. 281ff. und 313f.: (dixi) amplificationem Spiritus sancti super omnem eciam carnem (!) venire promissam, illuminaturam et renovaturam orbis faciem universam.

Er hat deswegen nicht den Status ecclesiae überholen, noch weniger aber im Ernst die urchristlich-apostolischen Zustände erneuern wollen; sondern trotz der reformatorischen Ideologie sind seine Ideen wissentlich auf neue Gestaltung des religiös-politischen Lebens gerichtet, auf endliche Erfüllung alter und neuer Prophetien im Stoff der Gegenwart und der nahen Zukunft: eine *reformacio sacri imperii* durch eine politische Regula, zugleich aber durch ein *opus spirituale* (Br. 50 S. 209f.) — das ist das Ziel für die bevorstehende Zeit des Hl. Geistes. Von Joachims Begriffen ist hier wenig übriggeblieben,[1] und die Zukunftsidee ist inhaltlich ganz anders erfüllt (vor allem durch den gewichtigsten Komplex in Rienzos Vorstellungen, den römisch-imperialen); im Geschichtsbewußtsein aber steht Rienzo der Haltung Joachims wohl näher, als die direkte, biographisch aufweisbare Beziehung erwarten läßt. Denn das Dasein der Ideen erschöpft sich nicht im Leben der Menschen und in der Übertragung von Mensch zu Mensch. Wenn ihre Zeit kommt, wenn sie einmal empfangen werden im menschlichen Geist, dann bleiben sie in ihrer eignen Kraft, auch wenn sie warten müssen bis wieder Menschen kommen, in denen für sie Boden bereit liegt, in dem sie wurzeln und wirken können. Und mögen sie inzwischen verschüttet und mißstaltet sein, mögen sie dann in ganz anderer Atmosphäre sich ganz anders auswirken; mögen religiöse Grübler von ihnen bewegt sein oder politische Agitatoren, und mögen diese einzelnen menschlichen Prägungen noch so unsichtbar oder noch so wirr miteinander verbunden sein — zu erkennen, wo in alledem wesenhaft dieselben Ideen leben, das nur kann das letzte Ziel der Geistesgeschichte sein.

Mit Rienzo reichen wir aber schon in andere Zeiten hinein, durch die wir den Gedanken nicht weiterführen wollen auf seiner vielfältigen und oft überfalteten Bahn durch die Bildungsbewegung des Humanismus und durch die religiös-nationale Bewegung des Hussitentums. Uns mag es genügen, das Problem Joachims aus der isolierten Gedankenwelt des Einsiedlerabts in die Spannungen des religiös-weltanschaulichen Geisteslebens der ihm folgenden Jahrhunderte geführt zu haben, die uns immer noch die gestaltlose, dunkle und wirre, aber keimhafte und ideenträchtige Mitte sind zwischen der erkannten Einheit der mittelalterlichen Vergangenheit und der erlebten Einheit der neuen Zeit.

---

[1] Joachim selbst ist nur in dem langen Brief an Karl IV. Nr. 58 mehrmals genannt, stets mit anderen sagenhaften Propheten des MA, Merlin, Methodius, Cyrill u. a. zusammen; alle diese Propheten bezeichnet er übrigens als exhortamentum, nicht als fundamentum seines Glaubens; s. Br. 62 S. 341.

1. EXKURS: DIE VENEDIGER DRUCKE.

(Zu S. 15.)

Der Druck der joachimschen und pseudo-joachimschen Werke in Venedig ist eine geistesgeschichtlich interessante Episode, die noch in einigem Dunkel liegt. Im Jahre 1516 druckte der Verleger Lazarus de Soardis zunächst ein Sammelwerk, dessen Titelbild den „abbas Joachim magnus propheta" zeigt, das aber hauptsächlich Traktate des 14. Jh.s enthält: des Telesphorus (Theolosphorus von Cosenza) Traktat De causis statu cognitione ac fine schismatis et tribulationum futurarum etc. vom Jahre 1386[1], in einer kürzenden Bearbeitung durch einen fr. Rusticianus unter dem Titel: Liber de magnis tribulationibus; einen Traktat Johanns von Paris De Antechristo et ejus temporibus von 1300[2]; endlich einen Auszug aus dem Arbor vitae des Ubertin von Casale unter dem Titel: De septem statibus ecclesiae. Dazwischen mehrere Bruchstücke älterer Prophetien, Merlins, der Sybillen etc. — In einer Vorbemerkung stellt der Verleger die Veröffentlichung der Werke Joachims in Aussicht. Die Drucklizenzen des Patriarchen, des Zehnmänner-Rates und des Inquisitors von Venedig — eben damals durch die Bestimmung des 4. Lateran-Konzils nötig geworden — hat der Verleger schon vor dem Telesphorus-Druck auch für Concordia, Expositio in Apoc. und Jeremias-Kommentar eingeholt; außerdem verspricht er ein Opusculum super prophetas und Caetera omnia alia sua opera quae ego reperiam.

Von diesem Programm konnte Lazarus de Soardis nur einiges verwirklichen; im gleichen Jahre 1516 läßt er den Jeremias-Kommentar, im folgenden Jahre den Jesaias-Kommentar erscheinen; dann hört seine Druckertätigkeit ganz auf. Das Unternehmen geht an den Verleger Simon de Luere über, der 1519 die Concordia druckt. Aber auch dieser Verlag hat nach 1519 nichts mehr erscheinen lassen, und erst 1527 wird bei Franciscus Bindonus und Mapheus Pasinus das letzte dieser Werke gedruckt: Expositio und Psalterium in einem Band.

Daß der Druck dieser Schriften kein bloßes Verlegergeschäft war, sondern wirklich ein einheitliches Unternehmen, aus Interesse am Inhalt und mit der Tendenz auf seine Wirkung ausgeführt, das zeigen die Widmungsschreiben vor dem Telesphorus, der Expositio und dem Jeremias-Kommentar. Ein Augustiner-Eremit, Silvester Meuccius aus Castilione bei Arezzo hat sie auf der Insel Christophoro a pace (nahe bei Venedig) verfaßt und an verschiedene Männer seines Ordens gerichtet. Wenigstens einen dieser Adressaten kennen wir: den

[1] Über dieses Konglomerat aus alten Prophetien vgl. L. Pastor, Gesch. der Päpste [5]I 160f. Fr. Kampers, Kaiserprophetieen und Kaisersagen im MA (1895), 235ff. Burdach, Vom MA zur Reformation II 4, 225; darin enthalten das Orakel Cyrills und sein pseudojoachimscher Kommentar, s. Ehrle, ALKG II 327ff.; Burdach II 4, 231ff.

[2] Vgl. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. 211f.; R. Scholz, Publizistik z. Z. Philipps d. Schönen 279f.

Kardinal und Augustiner-General Egidio Canisio von Viterbo[1], dem die Expositio gewidmet ist. Die Widmungsepistel erzählt, daß er bei einem Aufenthalt in Venedig[2] mit Silvester M. zusammentraf, seine Joachimausgaben mit großem Interesse las und die Edition weiterer Schriften, vor allem der Expositio wünschte. Auch diese mittelalterliche Apokalyptik hatte also Raum in seinem weiten humanistischen Bildungskreis; hat ihn vielleicht in seiner reformerischen Haltung bestärkt.

Diese Renaissance der Joachimschriften im Kreise der Augustiner-Eremiten gründet nämlich nicht auf historischen, humanistisch-philologischen oder theologischen Interessen, sondern ist in den Dienst der Polemik gegen die Schäden der eigenen Zeit gestellt; ja sie soll auch ein wenig pro domo, für den eigenen Orden sprechen; denn Joachim und seine Imitatoren haben den „heremitae" als einem der „letzten Orden" große Zukunftsaufgaben zugewiesen: natürlich glaubt der Eremit des 16. Jh., da sei sein Orden gemeint, den Joachim „piis celebret honoribus laudeque augeat prae ceteris", den er „in extrema mundi aetate. . . . Christi fidem eiusque ecclesiae collapsa reformaturum ac universa restauraturum fore asserat".[3] Es ist sehr verständlich, daß bei dieser Abzweckung die pseudojoachimschen Kommentare den Vortritt haben vor den echten Schriften. Aber die humanistische Gewissenhaftigkeit hat den Herausgeber über seine polemischen Tendenzen hinaus dazu geführt, das Werk des Kalabreser Abtes aus dem 12. Jh. vor der Vergessenheit zu retten. Anscheinend war seine apokalyptische Neigung schwach und literarisch genug, um sich in dieser eifrigen und verhältnismäßig zuverlässigen Arbeit zu stillen. Immerhin bezeugt sie, daß im Beginn des 16. Jh. unter den italienischen Augustiner-Eremiten eine Bewegung bestand, die an die apokalyptischen Ideen der Joachiten, an die antiklerikalen Traktate eines Telesphorus und Ubertin anknüpfen konnte, und an eine kirchenreformerische Zukunft des eigenen Ordens dachte. Das ist nicht ohne Bedeutung. Gerade dieser Orden, aus dem sich zur gleichen Zeit in Deutschland die Gestalt des großen Reformators löste, hat seitdem stets mit besonderer Heftigkeit betont, daß nie und nirgends sonst seine katholische Orthodoxie zweifelhaft sein konnte, und daß er gegen alle Häresie das Wort der katholischen Kirche geführt habe. Hier finden wir doch einen Wellenschlag jener Krisenzeit auch in seinen Reihen. Es scheint, daß von dieser friedlich und nützlich auslaufenden Regung einer apokalyptischen Opposition gegen die kirchlichen Zustände nicht viel mehr auf uns gekommen ist, als die wertvollen Früchte der Joachim-Ausgaben. Sie hat offenbar auch zu ihrer Zeit kein Aufsehen erregt.[4] Ob mit diesem „Reform-

---

[1] Vgl. H. Böhmer, Luthers Romfahrt 42; zur Ordensreformfrage ib. 48ff.

[2] Nach der Legation in Spanien 1518—19, demnach auf dem Generalkapitel der Augustiner in Venedig, Juni 1519; s. ZKG XXXII 606.

[3] Der bei Joachim auftretende 2. Orden sind natürlich die Augustiner-Chorherren. So im Brief an Egidio Canisio. Von dieser joachimschen Ordensprophetie haben sich offenbar alle Orden irgendeinmal betroffen gefühlt (s. Fournier 499ff.; Haupt, ZKG VII 401ff.), selbst die Jesuiten! (s. Papebroch, AA. SS. Mai VII 139f.). — Natürlich galt J. auch den Protestanten als testis veritatis, wird von Gottfr. Arnold für seinen Kampf „wider den verderb der Clerisey" gelobt (XII 3, 5 u. XIII 3, 2) und muß sogar eine Exzerptsammlung zugunsten der protestantischen Doktrin hergeben (in Joh. Wolfii Lectiones memorabiles, Lauingen 1600 I 488ff.). So verwendbar sind mißverstandene Dinge.

[4] Weder Th. Kolde, Die deutschen Augustiner-Kongregationen (1879), der auch auf die Gelehrten des Ordens und auf seine häretischen Erscheinungen

versuch" der Augustiner die joachitische Schwärmerei des fra Bonaventura (Mai 1516 in Rom; s. L. Pastor, Gesch. d. Päpste [1] III 163), oder das politisch-prophetische Auftreten des Sieneser Eremiten Bartholomeo Brandano in Rom 1527 (Raynald, Annal. eccl. 1527 Nr. 1/2; J. Döllinger, Kl. Schr. 483f.; Pastor IV 2, 261ff.) und ähnliche Erscheinungen jener Zeit (vgl. Döllinger 541f.) in Zusammenhang zu bringen sind, ob andrerseits in dem Druck-Unternehmen die Wirkung Savonorolas spürbar ist (wie Pastor ib. u. Burdach II, 4 233 annehmen), der die alten Prophetien über Telesphorus in sich aufgenommen hatte — das alles kann ich hier nur als Möglichkeiten hinstellen. Noch auf einige weitere Anzeichen für das apokalyptische Interesse in Augustiner-Kreisen um 1500 möchte ich wenigstens hinweisen, ohne darüber eingehende Nachforschungen angestellt zu haben. Um 1490 schrieb ein englischer Augustiner Joh. Erghon, Professor in Oxford († 1499) Erläuterungen zum joachitischen Oraculum Cyrilli mit Verwendung der alten Prophetien des Methodius, Joachim, Rupescissa, der Sybillen usw.[1] Die „lectura in Apoc." eines Augustiner-Eremiten Philipp von Mantua ist auf dem Titel des Exp.-Druckes 1527 angezeigt, ist aber nicht gedruckt worden. Paulus Angelus, dem der Jeremias-Kommentar dediziert ist, wird als Verfasser einer apokalyptischen Schrift „In Satan ruinam tyrannidis" genannt, und auch dem Adressaten der Telesphorus-Widmung, Bernardin, wird der spiritus prophetiae zugeschrieben.

Aber mag diese Bewegung als solche ohne akute Bedeutung sein — eben durch die Prophetendrucke ist sie wichtig geworden. Das verrät schon der buchhändlerische Erfolg, zumal der pseudo-joachimschen Werke. Telesphorus und Jeremias-Kommentar konnten bald danach nochmals in Venedig bei einem anderen Drucker, Bernardin Benalius, aufgelegt werden.[2] Nochmals wurde der Jeremias-Kommentar im 16. Jh. in Köln (1577) gedruckt.[3] Später wurden mehrfach Kompilationen joachimscher Vatizinien zusammengestellt.[4]

Obgleich ich keineswegs glaube, eine vollständige Liste der in Deutschland befindlichen Exemplare dieser alten Drucke geben zu können, halte ich doch eine Zusammenstellung wenigstens derjenigen für nützlich, deren Existenz an deutschen Bibliotheken mir teils durch Nachweise des Berliner Auskunftsbureaus,

---

acht gibt, noch H. Vonschott, Geistiges Leben im Augustiner-Orden am Ende des MA (Eberings Hist. Studien 129, 1915) wissen etwas von dieser Episode und den daran beteiligten Männern, die uns die Widmungsepisteln nennen.

[1] Compilationes vaticiniorum ad Herfordie Comitem; s. Ehrle, ALKG II 331 N. 5; Fr. Kampers, Kaiserprophetieen 188 N. 4.

[2] Zu Telesphorus, undatiert s. Burdach II 4, 237f.; zum Jeremias von 1525 ib. 233. — Huck, Ubertin von Casale S. 73 will auch einen Druck des Jeremias-Kommentars durch Simon de Luere von 1519 kennen (Bibl. nazion. Florenz); aber seine Angaben sind mehrfach fehlerhaft, offenbar meint er hier den Concordia-Druck.

[3] Kampers, Kaiserprophetieen 248 will einen Kölner Druck des Telesphorus kennen, dessen Datum er nicht weiß; Hurter, Nomenclator lit. [3] II 226 nennt einen Druck des Jesaiaskommentars Köln 1577. So viel ich weiß, sind beide Angaben irrig.

[4] Mit der von Hurter 227 genannten joachitischen Schrift „In Daniel" (Venedig 1517, 1519, 1525, Köln 1577) können nur irrige Bezeichnungen der bekannten Drucke gemeint sein. Eine deutsche Flugschrift aus joachitischen Prophetien von 1642 in der Frankfurter Gustav-Freytag-Sammlung, s. Katalog 266.

teils durch bestimmte Angaben in der Literatur, größtenteils durch eigene Nachforschungen bekannt geworden ist.

Telesphorus-Sammelband (der Titel beginnt: Expositio magni prophetae Joachim in librum beati Cirilli de magnis tribulationibus . . .), Laz. de Soardis 1516: Breslau, Leipzig, München (St.-B), Münster, Nürnberg (Stdt.-B), Wolfenbüttel.

idem, Bernardin Benalius s. a.: Augsburg, München (2 Exempl.), Wolfenbüttel Zwickau (Ratsschul-B).

Scriptum super Hieremiam, Laz. de Soardis 1516: Augsburg, Leipzig, München, Nürnberg.

Interpretatio in Hieremiam, Bern. Benalius 1525: Augsburg, Berlin, Breslau, Frankfurt (G. Freytag-Sammlung), Göttingen, Greifswald, Kiel, Königsberg, Marburg, Wolfenbüttel, Zwickau.

Interpretatio in Jeremiam, Coloniae, L. Alectorius et haeredes J. Soteris, 1577, 8°: Augsburg, Freiburg, Gotha, Göttingen, Köln, Leipzig, Mainz, Marburg, Ulm, Wolfenbüttel, Zwickau.

Scriptum super Esaiam, Laz. de Soardis 1517: Augsburg, Köln, Königsberg, München, Münster, Nürnberg (Stdt.-B und Germ. Mus.), Wolfenbüttel (2 Exemplare).

Concordia novi ac veteris testamenti, Simon de Luere 1519: Augsburg, Breslau, Köln, Königsberg, Wolfenbüttel, Zwickau.

Expositio in Apoc. und Psalterium decem chord., Fr. Bindonus et M. Pasinus 1527: Augsburg, Berlin, Breslau, Gießen, Hamburg, Kiel, Köln, Königsberg, Mainz, Marburg, Tübingen, Wolfenbüttel, Zwickau.

Nicht eigentlich zu dieser Gruppe von Drucken sind die zahlreichen Ausgaben des Liber de summis pontificibus (=Vaticinia circa apostolicos viros et ecclesiam romanam) zu rechnen, wie ja auch diese Bilderprophetie nicht direkt zur älteren Joachiten-Literatur gehört. Es ist eine Zusammenstellung von 30 Bildern mit kurzen „prophetischen" Unterschriften und in manchen Ausgaben jeweils mit dem Namen des Papstes, auf den die Prophetie zu deuten sei (von Nicolaus III. bis Paul II., die beiden letzten Bilder ohne Namen). Die 15 ersten Prophetien wurden dem Joachim, die übrigen einem gewissen Anselmus episcopus Marsicanus zugeschrieben. Sie sind eher als die Joachiten-Schriften gedruckt worden und seitdem sehr oft mit immer neuen Erklärungen, später auch ohne den alten Text herausgegeben. Die Reihenfolge der Bilder wechselt manchmal, Änderungen der Bilder sind selten (z. B. Bild 27 im Druck Bologna 1515), meist werden mit geringen Abweichungen dieselben Holzschnitte hergestellt. Die Verleger und Editoren sind nie dieselben wie die unsrer Joachim-Drucke. — Ich kenne bisher folgende Ausgaben:

Revelationes devotissimi abbatis Joachimi super statum summorum pontificum, s. l. e. a. fol. 2 Exempl. in Wolfenbüttel. Panzer, Annal. typogr. IV 147, 667 datiert: vor 1484. Bei D. Fava, La bibl. Estense (Modena 1925) S. 299 Nr. 161 ist offenbar derselbe Druck angeführt mit der Notiz: Venetiis, Nic. et Domin. del Gesù; ca. 1505. Woher der Drucker bekannt ist, weiß ich nicht. Die Datierung dürfte richtiger sein.

Joachini abbatis Vaticinia circa Apostolicos viros et Eccle. R. ed. Fr. Leander Albertus; impr. Bononiae, Hieronymus Benedictus 1515. 4°. Ein Exemplar in Wolfenbüttel; vgl. Warburg, Sitz.-Ber. Heidelberg X (1919) 47ff. Panzer VI 328. 79.

Prophetia dello Abbate Joachino circa li Pontifici et R. E., ed. Leandro delli Alberti Bologn.; stampata in Venetia nel anno 1527. 4°. Übersetzung der vorigen Ausgabe. (Wolfenbüttel.)

Eyn wunderliche Weyssagung von dem Babstumb ... ed. Andreas Osiander, (Nürnberg) 1527 bei Hans Guldenmundt. 4°. Dieselben Bilder mit protestantisch-polemischen Erklärungen Osianders, dazu je ein Vierzeiler von Hans Sachs. Osiander hat die beiden erstgenannten Ausgaben gekannt, eine im Nürnberger Karthäuser-Kloster, eine in der Ratsbücherei gefunden. Das anscheinend einzige Exemplar dieses vom Nürnberger Rat verbotenen Erst-Drucks in der Stadt-Bibl. Nürnberg. Nicht ganz so selten sind spätere Nachdrucke, s. E. Weller, Der Volksdichter Hans Sachs (1868) 90f.; auch G. Freytag-Sammlung, Katalog Nr. 58; s. a. Bibl. des Lit.Vereins Stuttgart 220: Hans Sachs ed. Keller u. Goetze XXIV (1900) 97f. Die Hans Sachs-Verse stehen ib. XXII 131ff. und bei Weller S. 109ff. Vgl. R. Genée, Hans Sachs und seine Zeit (1894) 166ff.; 484f. F. Roth, Einführung der Reformation in Nürnberg (1885) 217f. W. Kawerau, H. Sachs und die Ref.; Schr. d. Ver. f. Reformationsgesch. XXVI, 72ff. A. Warburg a. a. O. 47f.

Gegen diese Osiander-Deutung schrieb Paracelsus ca. 1530 eine „Auslegung der Figuren so zu Nürnberg gefunden seindt worden", anscheinend nur mit Verwendung der Osiander-Ausgabe. Vom Erstdruck ist bisher kein Exemplar gefunden worden, vgl. K. Sudhoff, Bibliographia Paracelsica (1894) 38f. Spätere Drucke von 1569 u. 1572 sind vorhanden, s. Sudhoff 168f., 241f.; auch lateinische Übertragungen, Sudhoff 183 (1570) u. Joh. Wolf, Lectiones memorab. I 466ff. S. auch Paracelsi Opera Fol.-Ed. 1603 II 574ff.

Wieder gegen Paracelsus, aber vom katholischen Standpunkt schreibt Paulus Princeps de la Scala (Paul Schalich?): Vaticiniorum et imaginum Joachimi Abbatis Florensis Calabriae et Anselmi episcopi Marsichani super statu summorum Pontificum Rhomanae ecclesiae, contra falsam ... cuiusdam Pseudomagi, quae nuper nomine Theophrasti Paracelsi in lucem prodiit, pseudomagicam expositionem vera, certa et indubita explanatio; Coloniae Agr., ex off. Theodori Graminaei 1570. 4°. Exemplare in Wolfenbüttel u. Göttingen. Vgl. Sudhoff 217.

Von dem deutschen Kommentar des Joh. Adrasder (ca. 1528?) kenne ich keinen alten Druck; s. Sudhoff 39; Joh. Wolf, Lect. mem. I 483ff. Eine Ausgabe: Vaticinia et praedictiones Joachimi abbatis Calabri cum annotationibus Joannis Adrasder 1608. 8° besitzt die U.-B. Bonn.

Eine seltene lat.-ital. Oktav-Ausgabe: Joachim abbatis Vaticinia circa apostolicos viros ... Vico Equense 1585 besitzt die U.-B. Göttingen.

Einen oft genannten Druck: Vaticinia sive prophetiae abbatis Joachimi et Anselmi episc. Marsicani, Venet., Hieron. Porrus 1589. 4°, mit Erläuterungen des Paschalinus Regiselmus besitzen z. B. Bonn, Freiburg, Göttingen, Hamburg, Köln; s. a. Huck, Ubertin v. Casale S. 73 u. 94; J. Wolf. ib. I 459f. — Die Vorrede dieser Ausgabe ist wichtig, da sie die handschriftliche Überlieferung bespricht.

Ein Druck mit demselben Titel (... una cum praefatione et adnotationibus Paschalini Regiselmi) Venetiis, J. B. Bertonus 1600, ed. Hieron. Joannini in der Frankfurter G. Freytag-Sammlung, Katal.-Nr. 178; und in U.-B. Freiburg, Göttingen, Hamburg, Köln; vgl. Hurter 226.

Profetie dell'Abbate Gioachino et die Anselmo Vescovo di Marsico; Padova, P. P. Tozzi 1625; am Schluß: Annotationi et considerationi di Pasqualino Regiselmo.. (Wolfenbüttel.)

Weitere Drucke: Venedig 1639 s. Hurter 226. Venedig 1646, ed. Christ. Tomassini U.-B. Freiburg u. Göttingen; vgl. Huck, Ubertin v. Cas. 73, 94. Lugdunum 1663, ed. Philipp a S. Trinitate s. Huck 94; Hurter 226.

Die Bilder und mehrere der genannten Deutungen sind am leichtesten zugänglich bei Joh. Wolf, Lectiones memorabiles (Lauingen 1600) I 443—488. Ihren Ursprung und den Wandel ihrer Deutung zu untersuchen, ist gewiß eine lohnende Aufgabe, zumal da eine interessante handschriftliche Überlieferung vorliegt; die Kenntnis dieser Prophetien, wenigstens der 2. Hälfte, ist bei italienischen Chronisten schon kurz nach 1300 belegt (die Datierung von O. Lorenz, Geschichtsquellen ³II 276; Fr. Kampers, Kaiserprophetien 243; Huck, Ubertin von Casale 95ff.: „in der Zeit der Kämpfe Ludwigs des Bayern mit den Päpsten" ist also wenigstens für den zweiten Teil falsch); wir können jetzt auch ihre Herkunft nachweisen: Bilder wie Texte des 2. Teils sind direkt aus Byzanz übernommen; s. die Andeutung bei A. Warburg, Sitz.-Ber. Heidelberg X (1919) 48f. Die Tradition dieser Weissagungen läßt sich bis auf die Alexander-Sage zurück verfolgen. Die Durchführung dieser Untersuchung bleibt einer besonderen Arbeit vorbehalten. Hier sind diese Ausgaben nur mit aufgezählt, um endlich einmal den Versuch zu machen, Ordnung unter den Frühdrucken der mit Joachims Namen geschmückten Schriften herzustellen. Von einer vollständigen Bibliographie aller mit Joachim irgend in Zusammenhang stehenden Drucke ist diese Aufstellung weit entfernt; aber diese Aufgabe liegt ihrerseits zu fern von der Absicht dieser Studien. Das Nötigste zur Orientierung, denke ich, ist gesagt.

Wie diese Drucke der Joachim- und Joachiten-Schriften in der Geistesgeschichte des 16. Jhs. wirksam geworden sind, das würde eine besondere, gewiß nicht unergiebige Untersuchung verlangen. Die verschiedensten Parteien haben daraus ihr Rüstzeug geholt, vielleicht auch Anstoß und Richtung daraus gewonnen. So hat der bekannte Vertreter der konservativen katholischen Reform, der Bischof von Chiemsee Berthold Pürstinger in der (anonymen) Flugschrift Onus ecclesiae von 1524 die „revelationes noviter repertae" der italienischen „Propheten" ausgenutzt (s. PRE ³XVI 311, und die kritiklose Schrift H. Werners, Die Flugschrift onus ecclesiae, 1901). Aber ebenso wissen wir, daß extreme Neuerer wie Thomas Müntzer ihre Lehre zwar nicht den alten Prophetien verdanken wollten, wohl aber darin wichtige Nahrung für ihren Geist fanden (s. Seidemann, Thomas Münzer S. 56; vgl. H. Boehmer, Studien zu Th. Müntzer; Leipziger Rektorats-Programm 1922 S. 16 u. 23 A. 66). Die Reformatoren selbst sind zwar gewiß nicht unmittelbar und entscheidend von dieser Literatur beeindruckt; immerhin hat Melanchthon sicher einiges davon gekannt, und wenn ihm auch die „nimia obscuritas" nicht zusagte, wenn er auch „a monacho, qui commentarios pollicetur" nichts erwartete als „vanissima somnia", so ließ er doch Joachim als „magnus illis temporibus vir', gelten (Corp. Ref. I 565f., Nr. 205 an Hummelberg 1522). Die Papstprophetie hat er 1522 an Spalatin gesandt, ihrer prophetischen Bedeutung für die Päpste seit Joachim zustimmend (ib. Nr. 204). Und ebenso zustimmend hat Luther die Osiander-Weissagung aufgenommen, an der ihm vor allem sein vermeintliches eignes Konterfei gefiel: der Mönch mit Sichel u. Rose (Bild 20; s. Briefwechsel Enders VI 43, an Spalatin 29. IV. 1527; VI 52 an Wenc. Link 19. V. 1527; vgl. A. Warburg, Sitz.-Ber. Heidelberg X (1919) S. 47f.).

2. EXKURS: DIE TYPOLOGIE IN DER KUNST.

(Zu S. 39.)

Deutlicher und anschaulicher als es eine Anhäufung von Nachweisen aus der theologischen Literatur vermöchte, sollen hier einige Hinweise auf kunsthistorische Tatsachen die Eigenart und die Bedeutung der typologischen Denkform in Kürze zeigen. Die Typologie in den Bilderkreisen des 13. und 14. Jhs. hat zuerst G. Heider eingehend behandelt (im Jahrbuch der k. k. Zentralkommission zur Erforschung der Baudenkmale V, Wien 1861). Seitdem ist darüber eine ziemlich große Literatur erschienen, ohne daß man aber diese Typologie auf ihre exegetische Wurzel zurückführte. Die wichtigsten Darstellungen geben H. Tietze, Die typolog. Bilderkreise des MA in Österreich (Jahrb. der Zentralkomm. N. F. II 2, 1904); und Lutz-Pedrizet im Kommentar ihrer Ausgabe des Speculum humanae salvationis (Texte critique, les sources et l'influence iconographique I Mühlhausen 1907; dort die weitere Literatur). Eine systematische Übersicht über die in diesen Zyklen vorkommenden Typen bietet W. Molsdorf, Führer durch den symbol. und typolog. Bilderkreis der christl. Kunst des MA; (Hiersemanns Handbücher X 1920; 2. Aufl. u. d. Titel: Christl. Symbolik der mittelalterl. Kunst 1926). Endlich sei auf J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des MA ²1924 verwiesen, wo viel Material für die Anwendung der symbolischen Schriftdeutung und der allegorisch-typologischen Denkweise auf die Kunst zu finden ist, allerdings (schon in den Vorbemerkungen über die Exegese S. 52ff.) ohne klare Sonderung der Typologie von anderen allegorischen Bezügen.

Es handelt sich dabei zunächst um einige weitverbreitete Zyklen, die in Bildern und Beschreibungen die Lebensgeschichte Jesu mit zugehörigen alttestamentlichen Präfigurationen darstellen. Die Titel dieser Bücher sind in den Handschriften sehr variabel. Die Bezeichnung Concordantiae veteris et novi testamenti tritt gelegentlich für diesen oder jenen Zyklus auf, ohne mehr als Gattungsname zu sein. Der älteste und kompositorisch exakteste ist die sog. Biblia pauperum (Biblia picta), in der zu jeder Lebensstation Christi vier darauf bezügliche Prophetensprüche (Halbfiguren mit Spruchband) und zwei Darstellungen aus der Geschichte des A. T. gemalt sind, in denen das betreffende Ereignis „vorgebildet" ist. (Man kennt seit dem 13. Jh. verschiedene Fassungen zwischen 34 und 50 Bildgruppen; über die Ausgaben orientiert Lutz-Pedrizet I 275ff.; s. a. Tietze 39ff.; Schreiber in P. Heitz' Ausgabe der B. p. 23ff.). Die Absicht, je einen Vorgang „ante legem" und einen „sub lege" dem Hauptstück zuzuordnen[1], ist dabei nicht streng eingehalten. Von der Lebensgeschichte Christi aus ist also das typologisch Zugehörige aus dem A. T. hier vollständiger und übersichtlicher zusammengestellt, als man es im theologischen Schrifttum finden würde. Die Bilder aus dem N. T. sind chronologisch geordnet, die Typen aber — wie man kaum anders erwarten kann — ohne Rücksicht auf die Zeitfolge aus allen Teilen des A. T. gesammelt, da ja alle in Christus gleichzeitig „erfüllt" sind.

---

[1] Ein Altarwerk im Stift Klosterneuburg (Emaille, 1181 vollendet) hat diese Anordnung durchgeführt: je ein Typus aus der Zeit vor und nach Moses begleitet die 15 Bilder aus Christi Leben von der Verkündigung bis zur zweiten Parusie als Weltrichter, aber ohne Zeitordnung innerhalb der Typenreihen; s. Heider 9ff.; Lutz-Pedrizet 256, 263ff.; Tietze 37f.; K. Drexler, Der Verduner Altar (1903).

Nach demselben Prinzip sind die anderen typologischen Zyklen komponiert. Das Speculum humanae salvationis[1], ein Lehrgedicht mit zugehörigem Bilderkreis des 14. Jhs. (1324?), ist sogar noch willkürlicher in der Anordnung. Die 3 typologischen Bilder, die je einer neutestamentlichen Darstellung entsprechen sollen, um so in 40 Bildgruppen das Werk der Erlösung zu veranschaulichen, sind nicht immer aus dem A. T. genommen; sondern manchmal selbst aus dem N. T., manchmal aus außer-biblischen Gebieten: aus apokryphen Schriften, aus der heidnischen Profangeschichte, aus der Naturgeschichts-Symbolik usw.[2]; die Apokalypse, die Prophetenworte und die neutestamentlichen Parabeln geben Typen her. Alles das lockert das typologische Gefüge, zumal eine Zeitfolge nicht einmal in der neutestamentlichen Reihe immer eingehalten ist. Immerhin liegt in vageren Umrissen doch dieselbe Form des Beweises und der Lehre vor[3]: die typischen Gleichungen sollen die Struktur der Erlösungs- und Erfüllungsgeschichte aufzeigen. — Eine interessante Erweiterung zeigt ein dritter Zyklus, die Concordantiae caritatis des Ulrich v. Lilienfeld (um 1350 s. Tietze 67ff., 79ff.); wieder führt eine lange Bilderfolge das „Evangelium depictum" vor, jedes Bild mit 4 Propheten-Zitaten, 2 Typen aus dem A.T. und außerdem 2 symbolischen Darstellungen aus der Naturgeschichte (nach Art des Physiologus), dazu ein erläuternder Text, der die Zusammengehörigkeit der Bilder erklärt.[4] Das Interessante ist nicht nur, daß sich die Typologie hier über ein anderes Sachgebiet ausweitet — die Physiologus-Literatur zeigt überhaupt die Herrschaft der Typologie in der Naturlehre — sondern wichtiger noch: die Concordantiae caritatis lassen die typologische Bestätigung durch die alttestamentlichen Vorbilder nicht nur der Lebensgeschichte Christi zugute kommen, sondern auch gewissen historischen Erscheinungen der nachchristlichen Zeit. Der 2. Teil gibt nämlich für zahlreiche Märtyrer-Szenen christlicher Heiliger genau so je 2 Typen aus dem A. T., wie es sonst für das Leben Jesu geschieht. Auch dabei wird keine Zeitordnung berücksichtigt, die christlichen Helden finden irgend-

---

[1] s. die oben genannte musterhafte Ausgabe von Lutz und Pedrizet, die als Verfasser des Gedichts Ludolf v. Sachsen vermuten (249ff.). Über die sehr zahlreichen Hss. (man kennt über 200 Hss. des lat. Textes!), die Frühdrucke und die nationalsprachlichen Versionen s. Lutz-Pedrizet S. IXff. u. 103ff.; s. a. P. Poppe, Über das s. h. s., Diss. Straßburg 1887. Die deutsche Übertragung durch Konrad von Helmsdorf (14. Jh.) jetzt in den Deutschen Texten des MA XXXI (1924) ed. A. Lindquist. Eine andere Verdeutschung durch Heinrich v. Loufenberg (1437) ist verloren; vgl. E. R. Müller, H. v. L. Diss. Berlin 1889; Anz. f. dt. Altert. XVI 108. Bruchstücke einer weiteren deutschen Übersetzung (14. Jh., Thüringen) teilt Ph. Strauch, Paul u. Braunes Beitr. XLVIII (1924) 91ff. mit.

[2] s. Poppe 70ff.; Lutz-Pedrizet 256, 263ff.; Tietze 59.

[3] Diese Lehrabsicht bekennt deutlich der Prolog: tam clericis quam laicis doctrinam dare; vgl. die deutsche Fassung (Poppe 65): „eyn buch, dorin man mag leren die lute; ... die bekenntnisse haben die priester usz der schrift; aber die lerer, die das latyn vorneme vorgisst, den wil ich machin eyn lernebuchelyn, das sal von bilden entworffen syn." Darauf folgen noch interessante Bemerkungen über vielfältige Schriftdeutung und ihre Regel.

[4] „Qualiter evangelio concordent", Prol. Heider 27. Lutz-Pedrizet 282 meinen sogar, der Titel könne eine Reminiszenz an Joachims Concordia sein! — Auch dieses Werk ist als Lehrbuch gedacht für die „clerici pauperes multitudinem librorum non habentes ... quia picturae sunt libri simplicium laicorum".

wo im A. T. reichlich zufällige Vorbilder. Aber jedenfalls zeigt das: auch was nach dem N. T. geschieht, kann sich in die alttestamentliche Typologie fügen, kann in gewissem Sinn „Erfüllung" alttestamentlicher Vorbilder sein.

Schließlich verweise ich noch auf die Biblia picturata[1] aus dem 14. Jh., die von anderer Seite her das Gleiche ausführen will: die Geschichte des A. T. wird durch alle Bücher hindurch in einer ausführlichen Bilderfolge dargestellt, und zu jedem Bild tritt das Gegenstück seiner „Erfüllung" in Christus und der Kirche. Dem Verlauf des A. T. folgend, wird also wahllos das N. T. nach Gegenbildern geplündert, und da es soviel hergeben muß, werden die typologischen Beziehungen viel weniger präzis und begründet, viel allgemeiner mystisch-allegorisch, als wenn man vom N. T. aus nach Typen im A. T. sucht. Aber die ganze Geschichte nach Christus mit der Geschichte vor Christus zu parallelisieren — dieser Gedanke liegt noch Jahrhunderte nach Joachim dem christlichen Normaldenken fern.

Im Prinzip bietet es auch nichts Neues, wenn später die Lebensgeschichte der Maria in entsprechender Weise mit Typen aus dem A. T. dargestellt wird, wie in Konrads von Alzei († 1370) Opus figuratum, das Heinrich von Loufenberg 1441 verdeutschte.

Diese Bildersammlungen aber, in die das ganze typologische Lehrgut eingegangen ist, sind doch nur in besonderer Verdichtung Zeichen einer überhaupt herrschenden Kunst- und Denkform. Laib und Schwarz haben die Biblia pauperum (in ihrer Ausgabe Zürich 1867 S. 22ff.) geradezu für ein Künstler-Lehrbuch erklären wollen, eine Anweisung der Theologie an Maler und Bildhauer, eine Modellsammlung gleichsam, nach der alle künstlerische Arbeit für Kirchen und Klöster auszuführen sei; sie glaubten damit die formelhafte Wiederholung immer derselben Motive in der Kunst des MA erklären zu müssen. Ist es aber richtig, daß die typologischen Kategorien in hohem Maße die gesamte Denkhaltung und Anschauungsform des MA durchdringen, dann brauchen wir keine solche direkte Quelle für die Typologie der Kunst zu suchen (zumal man die „Armenbibel" bestenfalls bis ins 11. Jh. glaubt zurückverfolgen zu können; in ihrer festen Form stammt sie wahrscheinlich erst aus dem 13. Jh.). Denn dann ist es erklärlich, daß die Kunst wie die Theologie typologisch sieht und denkt. So fanden wir ja auch die Absicht jener Zyklen in ihnen selbst ausgesprochen: nicht technische Anweisungen für Künstler, sondern Glaubenslehre für Nicht-Gelehrte wollen sie geben, genau wie die Skulpturen und Bilder der Kirchen, schließlich die ganze Kunst der geistlichen Kultur das wollte.[2]

Denn tatsächlich bieten nicht nur die Bilderhss., sondern alle Zweige der Kunst dieselben typologischen Darstellungen. Auf der Suche nach den Ursprüngen jener Zyklen hat man dafür zahlreiche Beispiele beigebracht[3], und ein Umblick in der Kirchenkunst und dem Kunstgewerbe des späteren MA stößt überall auf ähnliche Fälle. Noch in Zusammenstellungen, die uns sehr natürlich und gewöhnt sind, ist dieselbe Form der Beziehung wirksam: die 12 Apostel auf den Schultern der Propheten, die Evangelisten und die 4 großen Propheten (s. Sauer 297f.,

---

[1] s. Heider 35ff.; Tietze 73ff.; Schreiber in P. Heitz' Ausgabe der Biblia pauperum 1903, S. 15f.

[2] Vgl. die These: picturae sunt libri laicorum; Lutz-Pedrizet 180; Jos. Sauer 278ff.

[3] s. Lutz-Pedrizet 263ff.; Tietze passim; Paul Heitz, Biblia pauperum (Straßburg 1903) Einleitung von W. A. Schreiber; Laib u. Schwarz, Biblia paup. ([1] Zürich 1867, [2] Freiburg 1893) S. 21ff.

433), Personifikation von Synagoge und Kirche[1], Parallel-Darstellungen von Sündenfall und Erlösung, die Stammbäume Moses' als Vaters des Gesetzes und Marias als Mutter der Gnade[2], selbst Abbildungen von Jahreszeiten, Lebensaltern und Weltaltern (Sauer 261ff.) usw. — alles das ist keine Willkür und keine Kunstphantasie, sondern Gestaltung der Lehre, inhaltlich in die dogmatische Theologie verwurzelt und der praktischen Theologie dienstbar und in der Beziehung aufeinander typologisch gemeint.

Daß die erhaltenen Denkmale dieser Kunsttypologie selten über das 12. Jh. zurückreichen, darf nicht zu der Behauptung verleiten, daß sie erst damals „neben der symbolischen Auffassung zur Entwicklung gelangte" (Heider S. 30; Lutz-Pedrizet 269; Tietze 28ff.). Denn aus viel früherer Zeit haben wir Beschreibungen von Kunstwerken, die treffender als viele Einzelbelege den typologisch-lehrhaften Charakter solcher Kompositionen erkennen lassen. Beda hat in einer kleinen Schrift von hohem kulturhistorischen Interesse die Gründung des Klosters und die Viten seiner ersten Äbte erzählt, in dem er selbst sein Leben verbrachte[3]. Das Kloster ist 674 gegründet; sein erster Abt Benedict hat von mehreren Reisen nach Gallien und Italien reiche Schätze für seine Kirchenbauten mitgebracht (wie er auch die Bauleute aus Frankreich kommen ließ). Von der 5. Reise erzählt Beda (374ff.): „innumeris, sicut semper, ecclesiasticorum donis commodorum locupletatus rediit; magna quidem copia voluminum sacrorum; sed non minori (sicut et prius) sanctarum imaginum munere didatus. Nam et tunc divinae historiae picturas, quibus totam beatae Dei Genetricis, quam in monasterio maiore fecerat, ecclesiam in gyro coronaret, attulit; imagines quoque ad ornandum monasterium ecclesiamque beati Pauli apostoli, de concordia veteris et novi testamenti (!) summa ratione compositas exhibuit; verbi gratia: Isaac ligna quibus immolaretur portantem, et Dominum crucem in qua pateretur aeque portantem, proxima super invicem regione pictura coniunxit. Item serpenti in eremo a Moyse exaltato Filium hominis in cruce exaltatum comparavit." Und in anderem Zusammenhang verrät auch Beda, welche Bedeutung solcher künstlerische Schmuck für die Mönche hatte; auf einer früheren Reise hatte Benedict ebenfalls „picturas imaginum sanctarum" erworben und sie in der Klosterkirche angebracht, „quatenus intrantes ecclesiam omnes etiam literarum ignari quaqua versum intenderent, vel semper amabilem Christi sanctorumque eius quamvis in imagine contemplarentur aspectum, vel ... extremi discrimen examinis quasi coram oculis habentes districtius se ipsi examinare meminissent."

Zu diesem Zeugnis aus dem Beginn des 8. Jh. tritt ein anderes aus dem Beginn des 9. In dem Gedicht des Ermoldus Nigellus für Ludwig den Frommen[4] wird die von Karl d. Gr. erbaute Kirche der Ingelheimer Pfalz beschrieben: An 2 Wänden ziehen sich Bilderreihen entlang, auf der einen Seite die Geschichte des A. T. vom Paradies, der Ausstoßung, dem Kainsmord, der Sintflut usw. bis zur Schar der Propheten und Könige (v. 213), zu den „duces populi quales quanti-

[1] Vgl. Paul Weber, Geistliches Schauspiel u. kirchl. Kunst 1894, bes. S. 1ff., 13f.

[2] Z. B. am Baptisterium in Parma, Anfang 12. Jh.; s. Piper, Evangelisches Jahrbuch XVII (1866) 38ff.

[3] Vita Beatorum Abbatum Wiremuthensium et Girvensium; Opp. ed. J. A. Giles IV 358ff.; MPL 94, 713; J. v. Schlosser, Quellenbuch zur Kunstgeschichte 48f.

[4] Kurz nach 826 verfaßt; ed. Dümmler, MG Poetae lat. II 63ff.; deutsch: Gesch.-Schr. d. dt. Vorzeit XI 3.

que fuere atque sacerdotum culmina seu procerum" (217). Auf der anderen Seite (219ff.) die Stationen der Lebensgeschichte Jesu von der Verkündigung bis zur Auferstehung. Eine Zuordnung einzelner Teile der chronologisch geordneten Reihen erwähnt das Gedicht nicht; man hat ihnen deshalb den typologischen Charakter mehrfach absprechen wollen. Aber auch wenn man hier eine „bloß historische Aneinanderreihung" von alt- und neutestamentlichen Geschehnissen, keine typologische Beziehung zwischen beiden zugibt, so hat doch nicht die eine Art der Darstellung die andere zeitlich abgelöst. Zweifellos typologisch — wie die von Beda beschriebenen Bilder — ist schon der kurze Titel-Zyklus aus dem 6. Jh., den man dem Elpidius Rusticus zuweist (Schlosser, Quellenbuch 34ff.) — ohne daß deshalb gerade er „das Urbild der Biblia pauperum" sein müßte (Schreiber S. 3); typologisch auch die Bilder in St. Denis in der 1. Hälfte des 12. Jh., die Abt Suger († 1151) als „salvatoris historia cum antiquae legis allegoriarum testimoniis" beschreibt (Schlosser S. 275). Und in den „nur historischen Zyklen" — in Ingelheim wie in der Klosterkirche von Petershausen bei Konstanz aus dem 10. Jh. (Schlosser 234) — ist doch der alttestamentliche Verlauf als Ganzes dem N. T. gegenüber geordnet. Wenigstens ein typologischer Grundgedanke liegt auch darin schon vor. Vgl. Joseph Sauer 298f.

Daß solche Bilderzyklen in der frühmittelalterlichen Kunst so vereinzelt waren, wie uns die Quellen verraten, ist sehr unwahrscheinlich. Die Kunst tut damit nur dasselbe, was die Schriftsteller mit der typologischen Bibel-Interpretation tun; didaktisch ist sie dabei nur insofern, als es eine unabhängige ästhetische Sphäre freilich nicht gibt in der geistigen Welt jener Zeit: der geistige Inhalt, von welcher Seite her man ihn ergreifen mag, ist derselbe biblisch-theologische, und die allgemeinen Beziehungsformen in dieser geistigen Welt sind Typus und Allegorie: nur darin kann man sich verständlich machen — und schließlich will sich doch auch die Kunst „verständlich" machen.[1]

Ob dabei stets die Theologie die Anweisung gab und die Kunst folgte, ob nicht auch umgekehrte Anregung erfolgt, wird sich nicht generell entscheiden lassen (vgl. Sauer 282ff.). Aus dem späten 12. Jh. kennen wir eine Schrift, die auf den gotischen Kirchenbau und Kirchenschmuck sicher nicht ohne Einfluß war[2], aber selbst vielleicht schon mit einiger Kenntnis der künstlerischen Praxis geladen ist. Ein schottischer Prämonstratenser, Adam v. Whitehorn, hat 1180 eine Interpretation des biblischen Stiftshüttenberichtes geschrieben, vielmehr eine Arbeit Bedas über diesen Gegenstand weiter ausgeführt (De tripartito tabernaculo; MPL 198, 609ff.). Beda (MPL 91, 394) hatte die Hütte als Typus der himmlischen Kirche, ihre Vorhalle als irdische Kirche gedeutet. Adam hat dasselbe so ins Detail ausgeführt, daß die Deutung der Stiftshütte „secundum allegoriam" geradezu zum Prototyp christlicher Kirchen geworden ist und eine Fülle beziehungsreichen Schmuckes aufzählt, der sich tatsächlich in den Motiven der christlichen Plastik immer wieder findet. Von besonderem Interesse sind uns die Bilder, die er für die Innenwände denkt (II 6, S. 690ff.): Auf den Sockeln der Längswände in ungefähr chronologischer Folge alttestamentliche Figuren von

---

[1] Dazu vgl. M. Dvořák, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte S. 60: „Unterordnung aller körperlichen Dinge ... unter die Gesichtspunkte einer rein geistigen und übersinnlichen Bedeutsamkeit" als primäre Quelle der mittelalterlichen Kunstgestaltung. Dvořáks wichtige Abhandlung gilt freilich mehr der Gestaltungsform als dem künstlerischen Gegenstand.

[2] s. C. P. Bock, Der Bilderzyklus in der Vorhalle des Freiburger Münsters (1867) 42ff.

Adam bis Joseph, dem Mann Marias (80 Namen zählt er auf), an der Rückwand 16 Frauen des A. T., von Eva bis Elisabeth. Darüber an den Wänden in derselben Folge 80 Männer und 16 Frauen der christlichen Zeit; Christus über Adam, Maria über Eva usw.; die Haltung der Figuren soll die Beziehung herstellen (Adam sub Christo positus sursum ad ipsum Christum manus et oculos quasi devote tendat). Die obere Reihe aber enthält nicht nur Gestalten des N. T. — er brauchte ja fast 100! — sondern nach den Aposteln auch Märtyrer, Theologen, Päpste und Heilige bis in die jüngste Zeit. Natürlich läßt sich keine sinnvolle Concordie zwischen den Einzelgliedern der Reihe herstellen, aber auch ohne das ist die Typik der 2 Zeiten und die Präfiguratio des Christentums in der vorchristlichen Zeit klar genug — die punktierte Zeichnung eines zweiteiligen Geschichtsschemas, das nun am Ende ist — denn für Zukunftsgestalten bleibt kein Platz.

Entsprechende Tatsachen auf literarischem Gebiete kann ich hier nur andeuten. Man kann von vornherein erwarten, daß die Predigt in besonders hohem Grade zu typologischen Ausführungen Anlaß findet: hier müssen ja die Gedanken immer auf dem biblischen Grund ankern. Ich brauche nicht zu belegen, daß sich tatsächlich überall die Beziehung von neutestamentlichen Texten auf alttestamentliche Parallelen einstellt. Aber das ist so wenig Zufall oder Nebensache, daß es sich geradezu zu einer besonderen Predigtform auswächst, der sog. Figurenpredigt. Wir kennen sie am ausgeprägtesten bei dem „Schwarzwälder Prediger“[1], der durchgehends nach dem Prinzip der Typologie komponiert: ein neutestamentlicher Text wird zergliedert, und mit der stehenden Formel: „dez vinden wir ain urkund in der alten e“ wird dann zu jedem Glied eine Geschichte des A. T. beigebracht; in Einzelfällen auch aus dem N. T. und sogar Exempla aus der Physiologus-Naturkunde treten bisweilen dafür ein. Die Verwandtschaft solcher Predigten mit der Armenbibel und dem Heilsspiegel ist deutlich, nur daß hier der Leitfaden einer zeitlichen Bildfolge fehlt, dafür der zufällige Anlaß eines Predigttextes noch größere Phantasie verlangt. Es scheint, daß diese Predigtweise, wenn auch selten so ausgebildet wie bei dem Schwarzwälder Prediger, gerade bei deutschen Predigern des 12./13. Jh. beliebt war.[2]

---

[1] Sehr verbreitete Predigten des 13. Jh., ed. Grieshaber: Deutsche Predigten des 13. Jh. (1844/46); vgl. R. Cruel, Gesch. d. dt. Predigt im MA 328ff.; A. Linsenmayer, Gesch. d. Predigt in Deutschland 356ff.

[2] Über Honorius s. Linsenmayer 197; Berthold v. Regensburg, s. ib. 339, vgl. seine Predigten ed. Pfeiffer Nr. 13, I 183: „swaz uns nützer dinge künftic was und ist ze der sele, das hat uns got erzöuget in der alten e an der liute leben“ etc.; über Konrad von Sachsen und fr. Ludovicus s. A. Franz, Drei deutsche Minoritenprediger (Freiburg 1907) 22f., 97f. — A. E. Schönbach, Sitz.-Ber. Wien 154 (1906) S. 132, 142 (vgl. ib. 151 (1905) S. 5) will Berthold v. Regensburg zum Joachiten machen, weil er oft vom nahe bevorstehenden Weltende spricht. Das ist natürlich falsch: an das Weltende glaubt der katholische Christ; der Joachit glaubt an die zukünftige Zeit des Geistes! Davon aber und von Joachims Dreizeitenlehre hat Berthold nie gesprochen. — Noch verkehrter ist das Allgemeinurteil bei A. Franz ib. 65f.: „Wo wir in der Minoritenpredigt des 13. Jh. auf pessimistische Auffassungen stoßen, wo wir in den Bildern von Zeit und Kirche die dunkelsten Farben sehen, wo an die Klage über den sittlichen Verfall sich die zuversichtliche Erwartung des nahen Endes aller Dinge schließt(!), dürfen wir den Einfluß des Abtes von Fiore vermuten.“ Im Gegenteil, da eben ist der Einfluß seiner Gedanken bestimmt nicht hingekommen. Will man schon so matte Begriffe verwenden, so ist es immer noch

Sicherlich lassen sich auch in der Dichtung die Grundlagen des typologischen Denkens aufweisen, wenn hier auch die eigene Gegenstands- und Formwelt früher und sicherer erreicht und bewahrt wurde. Ich denke dabei nicht nur an explizite Darstellungen der typologischen Beziehung wie in den Texten zu den Bilderzyklen oder wie beispielsweise in einem Streitspiel des 15. Jh.[1] oder in den Antitypen-Darstellungen der kirchlichen Dramen des späten Mittelalters[2]; auch nicht nur an die Zahlen- und Gruppentypik, die sich in der früh-mhd. Darstellung theologischer, philosophischer und kosmologischer Stoffe immer einstellt. Wichtiger scheint mir das typologische Denken, wie es bei der Dichtung gleichsam hinter der Gestaltung wirkt. Wo wir in mhd. Erzählungen so leicht etwas geringschätzig eine „typische" Episode, eine „typische" Handlungsweise, Bekehrung, Charakteristik, Lebenshaltung usw. feststellen[3], oft noch dazu an biblische Formen anklingend, da dürfen wir das nicht nur als Mangel an selbständiger Erfindungskraft oder als gar zu gut funktionierende Assoziationsfähigkeit, sondern ebenfalls als Symptom der typologischen Denkweise beurteilen: Alte, irgendwie sanktionierte Gestaltungen haben im strengen Sinn „typische" Gültigkeit. Wo „dasselbe" wieder geschieht, bestätigt sich seine Wahrheit an den Zügen des Vorbildes. Belege dafür kennt jeder Literarhistoriker.[4] Sehr

---

richtiger, dem „beängstigenden geschichtlichen Pessimismus Augustins" Joachims Optimismus gegenüberzustellen (so E. Wadstein, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXI 288; ähnlich Döllinger, Kl. Schr. 543). Seine Beurteilung der katholischen Kirche, für deren Zukunft er freilich wenig Hoffnung hat, mag man als „echten Pessimismus des Eschatologikers" bezeichnen (Schott, ZKG XXIII 175); aber dann ist Joachim nicht nur Eschatologiker. Als Geschichtsdenker war er alles andere als Pessimist, sah höhere, idealere, vollkommenere Weltmöglichkeiten als irgendwer in der katholischen Kirche. Und von dieser Denkhaltung aus war für ihn der Verfall und das Ende der Kirche letztlich kein Unglück, sondern nur ein notwendiges Glied des aufsteigenden Geschichtsverlaufes. Wenn man freilich wie A. Franz Joachims „status sancti spiritus" mit dem „letzten Kampf gegen das Böse und den Antichristen" gleichsetzt und Joachims eigentliche Geschichtsauffassung in der Aufstellung von 6 Perioden der Kirchengeschichte (von den Aposteln bis 1200) sieht, dann kann man in jedem mittelalterlichen Denker einen Joachiten finden — nur in Joachim nicht.

[1] Streit der Juden und Christen vor Kaiser Constantinus von 1473: Hör Jüd, do merk pei und verstee, daß alle geschicht der alten Ee und aller Proheten red gemein ein figur der neuen Ee ist allein. Das Spiel bringt die Ausführung dazu; s. Bibl. des Lit. Vereins Stuttgart XXIX 801.

[2] S. die „prefiguracio" vor jeder Szene des Heidelberger Passionsspieles ed. Milchsack, Bibl. d. Lit. Vereins Stuttgart CL 60, 73, 80 etc.; ähnlich in den Freiburger Passionsspielen ed. Martin, Zeitschr. d. Ges. f. Geschichtskunde v. Freiburg III (1874); s. Prolog S. 4, 25; 6ff.; vgl. Tietze a. a. O. 75ff. Ähnliches im Meistergesang, s. W. Stammler, Dt. Vjschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. I (1923) 543.

[3] Vgl. G. Müller, Dt. Vjschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. I 63ff.

[4] J. Schwietering hat in einem Aufsatz: „Typologisches in mittelalterlicher Dichtung" (in der Ehrismann-Festschrift: Vom Werden des deutschen Geistes (1925) 40—55) versucht, die typologische Beziehung, in der „der Typus vom Antitypus her sinnerfüllt wird", als eine „spezifisch mittelalterliche Schaffenskategorie" auf ein anderes, ganz außertheologisches Verhältnis auszuweiten (ohne dabei ihrer theologischen Wurzel nachzugehen): auf das Verhältnis mittelalterlicher

interessant ist in dieser Hinsicht die Verschiebung der Relationsebene im spätmittelalterlichen Roman: der Typus wird nicht mehr in der Bibel oder der christlichen Geschichte, sondern in den Gestalten der klassisch-höfischen Dichtung gesucht; wer „irgendwie dasselbe" erzählt, läßt es bestätigen durch Beispiele und Zitate aus dem mittelhochdeutschen Roman — mag die „Dasselbigkeit" noch so blaß sein. (Ein gutes Beispiel dafür gibt der Friedrich von Schwaben.)

Ähnlich liegt die Sache in der Geschichtsschreibung. Fr. Baethgen (Franziskanische Studien, HZ 131 (1925) 451 ff.) hat auf die typologische Parallelisierung bei minoritischen Chronisten (Salimbene, Joh. v. Winterthur) aufmerksam gemacht, die systemlos und im kleinen, sicher unter direktem Einfluß des Joachitentums, die Joachimsche Methode anwenden. Aber das ist nur ein spezieller Fall der allgemein auch den Geschichtsschreiber bindenden typologischen Denkhaltung. Was E. Bernheim „mittelalterliche Zeitanschauungen" nennt: die Stempelung biblischer und patristischer Formulierungen zu „typischen Musterbildern" mittelalterlichen Denkens, Seins und Beurteilens, das wird erst auf Grund dieser typologischen Denkstruktur recht begreiflich. Warum sonst sind denn die politisch-ethischen Typen und Kategorien der sanktionierten christlichen Frühzeit so maßgebend geblieben, so immer neu in der geschichtlichen Tatsachenwelt wiedergefunden worden? Schließlich sind doch die Begriffe, in denen jemand denkt, nicht nur zwangsmäßige Bestandteile einer zwangsmäßigen Tradition, sind mindestens auf eine Disposition der Denkstruktur für solche Erblichkeit angewiesen. Das typologische Denken ist eine sehr rezeptionsfähige Disposition, die nicht sozusagen passiv das überkommene Gut weiterträgt, sondern aktiv nach den alten Gestaltungen greift, um sie zu Typen und Vorbildern zu erheben. Wahrscheinlich wird sich damit im geistigen Leben des MA mehr erklären lassen, als es selbst Bernheim — nur für die Begriffe des politisch-historischen Urteils interessiert — glaubt. Wenn — um bekannte Beispiele anzuführen — Gregor VII. vielsagend als „Sohn des Zimmermanns", wenn Friedrichs II. Geburtsort Jesi als „sein Bethlehem" bezeichnet wird (Ähnliches bei Huizinga, Herbst des MA, dt. Ausg. 1924, S. 257 u. 314; Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation II 1, S. 26), so ist das nur für den Historiker des 19. Jh. „blasphemisch", für das MA selbst ist es typologisch. Für die Geschichtsschreibung hat kürzlich Fr. Baethgen (Zeitschr. f. Schweizer Gesch. III (1923) 106 ff.) ein sehr drastisches Beispiel der typologischen Sehweise aufgezeigt. Joh. v. Winterthur (MGSS, NS III 78) schildert die Vorbereitungen zur Schlacht von Morgarten

---

Dichtung zur Antike. Er faßt die Beziehung der höfischen Artusepik zu Dichtungen oder Episoden des antiken Sagenkreises als „typologisches Verhältnis zur Antike" auf, als „mittelalterliche Erfüllung antiker Institutionen" mit der „Intention zu antitypischer höfischer Verfeinerung" und im Sinn eines typologischen Erweises der „Überlegenheit des mittelalterlichen Ideals über antikes." Ob dabei der logische Gehalt der typologischen Beziehung nicht zu weit gespannt wird und seine ursprüngliche Strenge einbüßt, scheint mir fraglich. Jedenfalls würde aber auch hier eine abgezweigte Äußerung der typologischen Denkform sichtbar, die unmittelbarer in der Komposition mittelalterlicher Dichtungen nach biblischen Typen vorliegt. Auch dafür gibt Schwietering (S. 49) Hinweise, will aber darin nur eine „zu jeder Zeit mögliche, nur graduell verschiedene Einstellung auf traditionelle Vorbilder" sehen. Die Ableitung der Typologik aus der theologischen Exegese läßt dagegen die prinzipielle Bedeutung gerade dieser Typik erkennen, als nicht bloßer zufälliger Reminiszenz und Tradition, sondern als Vor-Bild im prägnanten Sinn.

fast wörtlich nach dem Bericht der Judith, IV 1ff.; trotzdem trifft er mit Hilfe dieses Typs die Wirklichkeit offenbar recht gut. Es steht eben wiederum schon in der Bibel, „was eine Schlacht ist", und nur die lokalen Einzelheiten sind unterschiedlich. Ein Zufall läßt uns dabei in merkwürdiger Parallele einmal sehen, wie dieselbe Sache in derselben Denkform bei bildlicher Darstellung aussieht: in einem Kreuzgang in Wettingen zeigen eine Reihe von Glasgemälden — allerdings über 200 Jahre nach Johanns Bericht entstanden (1579) — Szenen aus der eidgenössischen Geschichte mit alttestamentlichen Gegenbildern: die Sintflut zur Schlacht von Morgarten; die Tat der Judith zu Baumgartens Mord am Landvogt; Esther zu Winkelried usw. (beschrieben bei W. Lübke, Kunsthistor. Studien (1869) 447ff.). Ähnliches wird sich — glaube ich — überall finden, sobald sich der Blick dafür schärft (vgl. auch oben S. 166).

Hier muß es bei diesem sehr kursorischen Überblick über den Niederschlag jener Denkweise bleiben, ohne deren Verständnis mir die richtige Beurteilung Joachims unmöglich scheint, für die andrerseits Joachim einer der prägnantesten Zeugen ist, und deren Bedeutung im geistigen Leben des Mittelalters — vielleicht nicht als allmächtig überschätzt werden darf, jedenfalls aber einmal gründlich untersucht werden muß.

Nachtrag zu Seite 126f. Über die oben besprochene Beziehung von kirchlichen, religiösen, philosophischen Gedanken des 18. und 19. Jh. auf Joachim — außer bei Lessing und Schelling auch bei J. H. Wichern — sei noch auf den Aufsatz von F. Mahling, Die johanneische Kirche, das ewige Evangelium und das dritte Reich; Neue kirchliche Zeitschrift XXVI (1915), S. 571—632, verwiesen. Außer dem faktischen Wege der Vermittlung dieser Gedanken durch die Kirchenhistoriker, besonders Mosheim und Neander, wird von Mahling auch die gedankliche Fassung der Idee vom dritten Status der Welt bei Joachim wie bei den von ihm angeregten späteren Denkern gezeigt. Das ergibt ein Bild von der werbenden Wirkung dieser von Joachim am ausdrücklichsten formulierten Idee in den verschiedensten Phasen des Christentums, das schon von außen her dazu zwingt, ihrem ideellen Gehalt eindringlichere Aufmerksamkeit zuzuwenden. — Auch das ungewöhnlich anregungsreiche Buch von E. Seeberg über Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit (1923) habe ich leider erst nachträglich kennengelernt. Eine Auseinandersetzung mit seinen Bemerkungen über Joachims Geschichtsauffassung (bes. S. 264ff.) wäre sonst nötig und nützlich gewesen. Denn daß sich Joachims Lehre gerade nicht in die zwei Grundtypen der Geschichtsauffassung einfügen läßt, die Seeberg in allem christlichen Geschichtsdenken und so auch bei Joachim unterscheiden will: die Traditionsidee und die Verfallsidee, gerade das ist das von Seeberg verkannte wesentliche und — da auch nach meiner Meinung jene beiden Geschichtsideen nahezu das ganze mittelalterliche Geschichtsdenken kennzeichnen — „unmittelalterliche" und damit unkatholische Merkmal von Joachims Geschichtsbild. Es muß genügen, das kurz in Hinsicht auf Seebergs These auszusprechen; aus meiner Darstellung, die auf seine Formulierungen nicht zugeschnitten ist, geht dieser Tatbestand hoffentlich trotzdem klar genug hervor.

NAMENREGISTER.

Abälard 125
Adam Marsh 160
Adam von Whitehorn 90. 203
Adrasder, J. 197
Alberich von Troisfontaines 164
Albert der Große 167. 170f. 172. 175
Albert von Stade 16. 160. 174
Alexander von Roes 71
Alexander (von Stade?) 20. 160
Amalrich von Bena 163ff. 169
Ambrosius 26. 44
Angelo Clareno 185f. 188f.
Anselm von Canterbury 181
Anselm von Havelberg 92ff.
Anselm von Marsica 196
Aristoteles 166f.
Arnold, Gottfr. 194
fr. Arnoldus 174
Augustin 3f. 13. 24ff. 29. 39. 51. 53. 70f. 74ff. 78ff. 85ff. 88ff. 96ff. 100. 120ff. 125. 130. 132. 136ff. 165. 181

Bach, J. 8. 91
Bacon, Roger 117
Baethgen, Fr. 206f.
Balthasar, K. 158. 161. 188
Bardenhewer, O. 25. 78f. 87. 166f. 180
Bartholomaeus Guisculus 162
Bäumker, Cl. 15. 124. 163f. 169. 184
Beda 53. 80. 202f.
Beginen 138. 176. 179ff.
Benedikt von Nursia 60. 68. 72. 100
Bernard Gui 187
Bernardin Benalius 195
Bernhard von Clairvaux 68f.
Bernhart, J. 131
Bernheim, E. 9. 20. 121. 137. 166. 206
Bernold von Konstanz 125
Berthold Pürstinger 198
Berthold von Regensburg 204
Beyerhaus, G. 80
Bihlmeyer, K. 178
Birlinger 178
Bock, C. P. 203
Böhmer, H. 194. 198
Boll, Fr. 52
Bondatti, G. 6
Bonaventura 51. 124. 181. 189
Bonwetsch, N. 18
Borinski, K. 80
Bousset, W. 9. 25. 87
Burdach, K. 5f. 103. 182. 185. 190ff. 193. 195. 206
Burkitt, F. C. 24f. 50
Busson, A. 159

Caesarius von Heisterbach 163ff. 172
Carion, J. 89
Cassian 28f.
Cassiodor 23f. 27. 29. 39
Cassirer, E. 33. 50f.
Chmel, J. 176
Chronicon anon. Laudun. 163. 169
Clemens III. 12f.
Cruel, R. 204
Crusius, M. 175
Cyprian 81

Dante 117. 124
David von Dinant 167. 170
Delitzsch, J. 180
Dempf, A. 6. 33. 51. 124
Denifle 4f. 17. 103. 130f. 160f. 163. 169. 178. 180. 184
Diels, H. 31
Dilthey, W. 75. 126
Dionysius Areopagita 95. 181
Dobschütz, E. v. 25. 28f.
Dolcino 185. 187f.
Döllinger, I. 3. 15. 176. 195. 205

Dorner, A. 132
Drexler, K. 199
Dvorak, M. 203

Ebert, A. 24f. 29. 39
Eckhart 175. 178ff. 184
Egidio Canisio 194
Ehrle, Fr. 184ff. 193. 195
Eicken, H. v. 81
Elpidius Rusticus 203
Engelhardt, J. G. V. 4. 8. 14. 21. 56
Ennen, L. 176
Erghon, J. 195
Eriugena s. Joh.
Ermoldus Nigellus 202
Eucherius von Lyon 24. 27ff. 50
Eugen III. 92. 95
Eusebius 78

Fava, D. 196
Feder, A. L. 39
Fincke, H. 161. 176. 193
Florentius von Accon 16
Focke, W. 159
Fournier, P. 6ff. 14. 104. 111. 113. 115. 130. 133. 182. 194
Franciscus Bindonus 193
Franck, Seb. 126
Franz von Assisi 188. 190f.
Franz, A. 24. 204f.
Fredericq, P. 176f. 183
Freidank 172
Friderich, K. 4. 15f. 185
Frind, A. 20

Gebhart, E. 13. 95. 141. 159
Genée, R. 197
Gerardo di Borgo San Donnino 15f. 157. 160. 162. 185
Gerson, J. 164
Gilbert de la Porrée 6
Gilson, J. P. 160
Giordano Bruno 167
Glaser, Fr. 10
Gloël, J. 144
Godinus 169
Gößling, Fr. 34
Grabmann, M. 123. 125. 164. 167. 180. 184
Gräfe, Fr. 174
Grauert, H. 159
Gregor I. d. Gr. 39. 88. 90
Greven, J. 176
Grieshaber, F. K. 204
Groot, Gert 181
Grützmacher, G. 29
Guillelmus Armoricus 163ff.
Gunkel, H. 144

Hadrian 24. 34
Hahn, Chr. U. 4. 14. 21. 41f. 54. 72. 104. 111f. 133. 171
Hahn, T. 24f. 79. 87
Harnack, A. 3. 18. 82. 84
Hashagen, J. 78. 80
Hauck, A. 81. 91f. 171. 174. 176ff. 180. 183
Haupt, H. 4. 16f. 103. 160. 170ff. 176f. 179. 182. 194
Hauréau, B. 15. 166. 169. 180
Haußleiter, J. 24
Hefele-Knöpfler 176
Hegel 6. 175
Heider, G. 199. 201f.
Heimbucher, M. 12
Heimsoeth, H. 127. 175
Heinrich VI. 12
Heinrich von Loufenberg 201
Heinrich von Ostia 169f.
Heitz, P. 200f.
Hertling, G. v. 180
Hertzberg, H. 78. 80
Heukelum, M. v. 161
Hieronymus 29. 53. 78f. 82f.
Hilarius 39. 79
Hillel 25
Hinneberg, P. 2
Hipler, F. 74. 77
Hippolyt von Rom 25. 78f.
Hirsch, B. 40. 71. 161
Holder-Egger, O. 15f. 184
Honorius Augustodunensis 53. 88. 90. 204
Honorius III. 158
Huck, J. C. 10. 15. 105. 117. 188. 195. 198
Hugo von Digne 160ff.
Hugo von St. Viktor 51. 53. 90. 101. 123f. 131
Huizinga, J. 206
Hurter, H. 195. 197f.

Irenaeus 82. 84
Isidor von Sevilla 29. 39. 50. 80. 88. 90

Janentzky, Chr. 131
Jeremias-Kommentar 4. 15f. 156. 159f. 162. 193f.
Jesaias-Kommentar 4. 15f. 156. 193f.
Johannes Parisiensis 193
Johann von Parma 161f. 188
Johannes Scotus Eriugena 13. 95. 163f.
Johann von Toleto 159
Johann von Winterthur 166. 206
Jourdain, Ch. 163f.
Julius Africanus 78f.
Julius Hilarianus 79
Jundt, Ch. 171. 177. 182
Junilius 24. 27. 34ff. 90

Kampers, Fr. 16. 71. 78. 106. 131. 158f. 161. 185. 193. 195. 198
Kannler, K. 182
Karl IV. 191
Kawerau, W. 197
Kihn, H. 34f.
Knoth, E. 188f.
Kolde, Th. 194
Konrad von Alzei 201
Konrad von Halberstadt 159f.
Konrad von Helmsdorf 200
Köstlin, J. 89
Kraus, F. X. 117
Krebs, E. 178. 180f. 183
Krönlein, J. H. 163ff. 167. 169f.
Kropatscheck, F. 21

Lactanz 78f. 81
Laib-Schwarz 201
Lambertini 158
Lazarus de Soardis 193
Lea-Hansen 166 176. 186
Leisegang, H. 26. 37. 44. 87. 144
Lempp, E. 174
Leo I. d. Gr. 39. 78
Lessing, G. E. 94. 127
Liliencron, R. v. 190
Lindemann, H. 39
Lindquist, A. 200
Linsenmayer, A. 204
Lochner, J. 190
Lorenz, O. 198
Lübke, W. 207
Lucas von Cosenza 13. 115
Lucius III. 12f.
Ludolf von Sachsen 200
Luther 89. 198
Lutz-Pedrizet 37. 199ff.

Mapheus Pasinus 193
Martin, E. 205
Martinus Polonus 164. 166
Matrod, H. 176. 190
Mechthild von Magdeburg 176f.
Meiser, K. 31
Melanchthon 89. 198
Merx, A. 24. 34
Milchsack, G. 205
Molsdorf, W. 199
Montan 18
Mosheim, J. L. 176. 178ff.
Müller, E. R. 200
Müller, G. 205
Müller, K. 170f.
Müntzer, Th. 198
Muratori 159

Nadler, J. 172
Neander, A. 126
Neuman, Fr. 191
Nicolaus Cusanus 80
Nider, J. 175
Nietzsche, Fr. 127. 175
Noticia seculi 71. 125

Odo Tusculanus 164
Oliger, L. 184
Olivi, P. J. 2. 188
Orelli, J. P. 37
Origenes 29. 31f. 88
Ortlib von Straßburg 170f.
O'Sheridan, P. 181
Osiander, A. 197
Otto von Freising 53. 91. 126
Overbeck, Fr. 25. 74. 80

Pahncke, M. 179
Papebroch, D. 12. 194
Papencordt, F. 191
Panzer, G. W. 196
Paracelsus 197
Pastor, L. 193. 195
Paulus Angelus 195
Paulus de la Scala 197
Pedrizet s. Lutz
Petrarca 80. 156

Petrus J. Olivi s. Olivi
Petrus Lombardus 8. 14. 181
Pfeiffer, Fr. 178f.
Philipp von Mantua 195
Philon 26. 31f.
Piper, F. 79. 202
Piur, P. 5f. 80
Platon 26. 31
Poppe, P. 200
Prantl, C. 180
Prausnitz, G. 20. 160
Preger, W. 5. 15. 103. 169ff. 177. 179
Prosper von Aquitanien 39. 89

Rabanus Maurus 61
Radulphus Coggeshalensis 21. 159
Radulphus Niger 22
Regiselmus, P. 197
Régnon, Th. de 8. 181
Renan, E. 5. 9f. 15. 106. 120ff. 145
Reusch, H. 158
Reuter, H. 5. 15. 70. 74f. 80. 82. 86f. 103. 105. 131f. 135. 137. 161f. 170f. 179. 184
Richard von St. Victor 131. 181
Rienzo 190ff.
Ritter, G. 181
Robert von Auxerre 159
Robert Großeteste 160. 180
Rodulfus von Sachsen 161
Roger von Hoveden 159
Rosières, R. 81
Roth, F. 197
Rulman Merswin 178
Rupert von Deutz 91
Ruysbroeck, J. 181f.

Sabellius 18
Sachs, Hans 197
Sackur, E. 81
Salimbene 16. 103. 160ff. 185. 187
Salin, E. 74
Salutati, C. 80
Sauer, J. 28. 50f. 199. 201ff.
Savonarola 195
Schanz 34
Schelling, F. W. J. 126
Schindele, S. 180
Schlosser, J. v. 202f.
Schmidt, Ch. 178
Schmidt, H. 18. 76. 82ff. 86 121
Schneider, F. 23. 78
Schneider, J. N. 54
Scholz, H. 24. 26. 74. 77. 79f. 87. 89. 98. 122. 138. 145
Scholz, R. 193
Schott, E. 6ff. 12ff. 16. 21. 57. 60. 68. 131ff. 138. 150. 154. 205
Schönbach, A. E. 172. 204f.
Schreiber, W. A. 199. 201
Schürer, E. 9. 77. 89
Schwietering, J. 205f.
Seeberg, R. 18
Segarelli 185. 187
Segarizzi, A. 187
Seidemann, J. K. 198
Semisch-Bratke 82f.
Seuse, H. 178
Seyrich, G. J. 122
Siebeck, H. 144
Siegfried, C. 31f.
Silvester Meuccius 193
Simon de Luere 193. 195
Simon, O. 178
Spamer, A. 178
Spengler, O. 58. 149
Spieker 92
Stammler, W. 205
Stierling 176
Stohr, A. 181
Strauch, Ph. 177f. 200
Sudhoff, K. 197
Suger von St. Denis 203

Telesphorus von Cosenza 20. 189f 193. 195
Tertullian 18. 78. 82. 84
Theodor von Mopsuestia 34
Théry, G. 167
Thomas von Aquin 28. 39. 122. 124ff. 128. 131f. 143. 167. 180ff.
Ticonius 24f. 50. 79. 87
Tietze, H. 199. 201
Tocco, F. 160f. 186
Toeche, Th. 3. 159
Trieber, C. 78
Troeltsch, E. 10. 74f. 80. 87. 127

Ubertin von Casale 117. 185. 188f. 193
Ueberweg 31
Ulrich Engelberti 180

Ulrich von Lilienfeld 200
Urban III. 12f.

Vollmer, H. 25. 31
Völter, D. 174
Vonschott, H. 195

Wadstein, E. 3. 9. 121. 205
Warburg, A. 89. 196. 198
Weber, F. 25
Weber, P. 202
Wechsler, E. 28
Weller, E. 197
Wenck, K. 159
Werner, H. 198
Wilhelm von St. Amour 16
Wilhelm von Thocco 124. 182. 186
Winter, Fr. 92
Wolf, J. 159. 194. 197f.

Xenophanes 31

Zeller, E. 31.