

An Review's Amours ...

Imp. H. S.

Sonderdruck aus:

Nicht im Handel

MISCELLANEA MEDIAEVALIA

Gründmann

VERÖFFENTLICHUNGEN DES THOMAS-INSTITUTS
DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN

Nr. 94

HERAUSGEGEBEN VON PAUL WILPERT †

BAND 6

LEX ET SACRAMENTUM IM MITTELALTER

a103705



WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG · GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER · VEIT & COMP.

1969

LEX UND SACRAMENTUM BEI JOACHIM VON FIORE

VON HERBERT GRUNDMANN

Vor vier Jahrzehnten konnte ich in der Einleitung zu meiner Dissertation über Joachim von Fiore¹ noch schreiben, es gebe „nicht ein einziges selbständiges Buch und nur wenige Aufsätze, die sich mit Joachim und seiner Gedankenwelt um ihrer selbst willen beschäftigen“, nicht nur beiläufig in größerem Zusammenhang. Jetzt könnte man fast schon von einer Überfülle an Joachim-Literatur sprechen, und unablässig erscheinen neue Beiträge dazu in aller Welt. Eine eigene *Bibliografia Gioachimita* von P. Francesco Russo M. S. C. füllte bereits 1954 zweihundert Seiten². Fünf Jahre später veröffentlichte derselbe Verfasser nach zahlreichen Aufsätzen noch ein eigenes Buch über *Gioacchino da Fiore e le fondazioni Florensi in Calabria* (Neapel 1959), ein anderes im folgenden Jahr Antonio Crocco unter dem überschwenglichen Titel: *Gioacchino da Fiore, la più singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano* (Neapel 1960) — doch wohl allzu superlativisch auch für den, der selbst von dieser Gestalt und ihren Gedanken fasziniert ist. Faszinierend eindrucksvoll nicht nur für Fachleute ist insbesondere das ungewöhnliche Figurenbuch Joachims, sein *Liber figurarum*, den Monsignore Leone Tondelli in der Bibliothek des von ihm geleiteten Priesterseminars in Reggio Emilia fand und 1940 in einer prachtvollen Faksimile-Ausgabe mit umfangreichem Kommentarband veröffentlichte³, überzeugt (wahrscheinlich mit Recht), daß schon Dante dieselbe Handschrift sah und sich von ihren Bildern zu manchen Visionen seiner *Divina Comedia* inspirieren ließ. Da sich eine zweite, noch etwas ältere und vollständigere Handschrift bald darauf im Oxforder Corpus-Christi-College fand, ist von Tondellis

¹ H. Grundmann: Studien über Joachim von Floris. Leipzig, Berlin 1927. In: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 32. Hrsg. W. Goetz. Neudruck mit Vorwort und Berichtigung der Namensform zu Joachim von Fiore, auch anderer Fehler, sonst unverändert: Stuttgart (und Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt) 1966.

² F. Russo: *Bibliografia gioachimita*. Firenze 1954. In: *Biblioteca di bibliografia italiana* 28; dazu B. Hirsch-Reich: Eine Bibliographie über Joachim von Fiore und dessen Nachwirkung. Berichtigung und Ergänzung. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 24 (1957) 27—44 (weiterhin = RTAM); auch Marianus ab Alatri OFMCap. In: *Collectanea Franciscana* 25 (1955) 426—428.

³ L. Tondelli: *Il Libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore*. 2 Bde. Torino 1940. 2. erweiterte Aufl. Torino 1953. Der Tafelband II hrsg. von L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich.

kostbarer Faksimile-Ausgabe schon 1953, in seinem Todesjahr, eine zweite Auflage erschienen, verbessert von Marjorie Reeves und Beatrice M. Hirsch-Reich (die 1963 auf der 13. Kölner Mediaevisten-Tagung über „Joachim von Fiore und das Judentum“ sprach⁴, am 17. Januar 1967 mit 78 Jahren in Oxford starb). An der schwierigen Interpretation des merkwürdigen Figuren-Buches haben die beiden Oxforder Joachim-Forscherinnen unermüdlich weitergearbeitet⁵ und noch ein gemeinsames Buch darüber vorbereitet. Auch andere Schriften Joachims und Zeugnisse über ihn sind erst in den letzten Jahrzehnten bekannt geworden, nachdem sein letztes, unvollendet gebliebenes Werk über die vier Evangelien schon 1930 von Ernesto Buonaiuti ediert worden war, wenig später ebenso die frühere Schrift über die Glaubens-Artikel und nach dem Plan Buonaiutis († 1946) die Schrift *Adversus Iudeos* 1957 von Arsenio Frugoni⁶. Dann tauchte eine alte Vita Joachims auf, von einem ihm nahestehenden Zeitgenossen verfaßt, wie auch die Erinnerungen des Zisterziensers Lucas, der Erzbischof von Cosenza wurde, und andere biographische Zeugnisse⁷, auch eine Schrift über *Sankt Benedikts Leben und Regel* in heils- und ordensgeschichtlicher Deutung, die Joachim noch als Zisterzienser-Abt von Corace 1186/87 begann, nie vollendete⁸; das Fragment ist nicht leicht zu verstehen, aber bei näherem Zusehen besonders aufschlußreich für Joachims geistig-monastischen Werdegang, ähnlich auch eine

⁴ B. Hirsch-Reich: Joachim von Fiore und das Judentum. In: *Miscellanea Mediaevalia* 4: Judentum im Mittelalter. Hrsg. P. Wilpert. Berlin 1966. S. 228—263.

⁵ M. E. Reeves: The Liber Figurarum of Joachim of Fiore. In: *Mediaeval and Renaissance Studies* 2 (1950) 57—81; dieselbe mit B. M. Hirsch-Reich: The Figurae of Joachim of Fiore, Genuine and spurious collections. In: *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954) 170—199; dieselben: The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore. In: *RTAM* 21 (1954) 211—247; B. Hirsch-Reich: Das Figurenbuch Joachims von Fiore. In: *RTAM* 21 (1954) 144—147; dieselbe: Die Quelle der Trinitätskreise von Joachim von Fiore und Dante. In: *Sophia* 22 (Padua 1954) 170—178.

⁶ Gioacchino da Fiore: *Tractatus super quatuor Evangelia*. Ed. E. Buonaiuti. Roma 1930. In: *Fonti per la Storia d'Italia* 67 (weiterhin: *Fonti*). *De Articulis Fidei*. Ed. E. Buonaiuti. Roma 1936. In: *Fonti* 78. *Adversus Iudeos*. Ed. A. Frugoni. Roma 1957. In: *Fonti* 95; dazu B. Hirsch-Reich: Ein bisher unedierter Traktat Joachims von Fiore zur Bekehrung der Juden. In: *RTAM* 27 (1960) 141—148.

⁷ Cipriano Baraut OSB: Las antiguas biografías de Joaquín de Fiore y sus fuentes. In: *Analecta sacra Tarraconensia* 26 (1953). (Barcelona 1955.) S. 195—232. Verbesserter und kommentierter Text der Vita bei H. Grundmann: Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 16 (1960) 437—546 (weiterhin = DA), wo auch die Erinnerungen des Erzbischofs Lucas von Cosenza an Joachim und das von Dom Jean Leclercq gefundene Fragment einer gegen Joachim polemisierenden Predigt des Zisterzienser-Abtes Gaufrid von Auxerre gedruckt und erläutert sind.

⁸ C. Baraut: Un tratado inédito de Joaquín de Fiore „De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam“. In: *Analecta sacra Tarraconensia* 24 (1951). (Barcelona 1953.) S. 33—122.

auf seine Zeit bezogene Deutung einer Jeremias-Vision (Jer 24)⁹. Neuerdings ist sogar ein Fragment des bisher immer vergeblich gesuchten *Trinitäts-Traktats* Joachims entdeckt worden, der dreizehn Jahre nach seinem Tod auf dem IV. Lateran-Konzil 1215 als häretisch verurteilt wurde, weil er darin seinerseits (wohl fast fünfzig Jahre früher) die Trinitäts-Lehre des Pariser Magisters Petrus Lombardus als Häresie angefochten hatte. Ein paar Blätter mitten aus diesem seit 1215 verpönten und verschollenen Traktat fand Anneliese Maier in einer Handschrift, die im 14. Jahrhundert der päpstlichen Bibliothek in Avignon gehört hatte¹⁰; der schwierige, aus dem Zusammenhang gerissene Text bedarf noch eingehender Untersuchung, ehe er publiziert werden kann. Noch immer steht ja auch eine kritische Ausgabe der Hauptwerke Joachims aus, der *Concordia novi ac veteris testamenti*, des *Psalterium decem chordarum* und der umfangreichen, in mehreren Fassungen überlieferten *Expositio in Apocalypsim*. Diese Editionen hatte ich mir schon vor vierzig Jahren vorgenommen und angekündigt, aber immer wieder wurden die Vorbereitungen dazu durch andere Verpflichtungen unterbrochen und verzögert. Leider scheint auch eine von Antonio Crocco geplante Ausgabe des *Psalterium* nicht ans Ziel zu kommen. Nur die alten Venezianer Drucke aus dem frühen 16. Jahrhundert sind photomechanisch nachgedruckt worden¹¹. Wenigstens die *Concordia*-Ausgabe hoffe ich aber doch noch zum Abschluß bringen zu können.

Die Joachim-Forschung, über deren Stand ich 1950 eine Art Zwischenbilanz gab¹², ist also noch oder wieder stark im Fluß, noch nicht spruchreif für eine abschließende, zusammenfassende Beurteilung. Gerade das hat mich trotz mancher Bedenken dazu bewogen, einem unveränderten Neudruck meiner Dissertation von 1927 durch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt) zuzustimmen: in vielen Punkten durch neuere, auch eigene Forschungen überholt und veraltet, ist mein früher Versuch doch noch nicht durch eine neue Gesamtdarstellung Joachims, seiner Gedanken und Wirkungen, er-

⁹ H. Grundmann: Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore. In: DA 19 (1963) 353—396.

¹⁰ Anneliese Maier: Zu einigen Handschriften der Biblioteca Alessandrina in Rom und ihrer Geschichte. In: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 18 (1964) 1—12, bes. S. 6ff. Im Einvernehmen mit Frau Prof. A. Maier werde ich das Fragment (voraussichtlich in den Sitzungsberichten der Bayer. Akad. d. Wissenschaften) veröffentlichen und erläutern.

¹¹ Divini vatis abbatis Joachim liber concordie novi ac veteris Testamenti. Venedig 1519. Neudruck Frankfurt a. M. 1964. Expositio magni prophetae abbatis Joachim in Apocalypsim, . . . eiusdem Psalterium decem chordarum. Venedig 1527. Neudruck Frankfurt a. M. 1964/65.

¹² H. Grundmann: Neue Forschungen über Joachim von Fiore. Marburg 1950. In: Münstersche Forschungen I.

setzt oder jetzt schon ersetzbar, kann aber vielleicht noch immer dazu anspornen und manche Anregungen geben.

Dieser Stand der Dinge ist nun auch zu bedenken, wenn man über Einzelfragen, wie hier über die Bedeutung von *lex* und *sacramentum* bei und für Joachim sprechen soll: Abschließendes, Endgültiges wird sich darüber noch nicht sagen lassen; doch scheint mir gerade in Joachims Denken dieses Gesamtthema der 15. Kölner Mediaevistentagung so wichtig und problematisch, daß man ihn dabei nicht ausparen, nicht übergangen darf. Was er darüber dachte und schrieb, ist vielleicht sogar nicht nur für Historiker beachtenswert, sondern auch noch immer für Theologen relevant, zu Widerspruch oder Zustimmung herausfordernd — wie schon vor 700 Jahren an der damals noch jungen Pariser Universität. Nicht am heftigsten, aber wohl am klarsten und entschiedensten hat damals Thomas von Aquino den Grundgedanken Joachims auch über „*lex*“ und „*sacramentum*“ widersprochen. Es liegt nahe und empfiehlt sich, von seinen Einwänden dagegen auszugehen, um Joachims Gedanken an diesem Widerspruch und Gegensatz zu verdeutlichen. Das wird überdies dadurch erleichtert, daß Ernst Benz schon 1934 eine Untersuchung über diesen Gegensatz veröffentlicht hat unter dem Titel: *Thomas von Aquin und Joachim de Fiore. Die katholische Antwort auf die spiritualistische Kirchen- und Geschichtsanschauung*¹³, eine der Vorstudien zu seinem Buch: *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (Stuttgart 1934, Neudruck 1964). Benz hat da ausführlich dargelegt — worauf Martin Grabmann schon 1911 in seiner *Geschichte der scholastischen Methode* kurz hingewiesen hatte¹⁴ —, daß Thomas in drei Quaestionen seiner *Summa theologiae* (Prima secundae q. 106—108) sich unverkennbar deutlich und bewußt gegen Joachim wendet, ohne ihn hier wie sonst manchmal zu nennen. Er fragt da nach dem Verhältnis der „*lex evangelica, quae dicitur lex nova*“, zur „*vetus lex*“ des Alten Testaments, zum mosaischen Gesetz. Er fragt, ob beide gleicherweise als „*lex scripta*“ zu gelten haben, wörtlich und buchstäblich zu befolgen sind (wie das mosaische Gesetz noch immer von den Juden befolgt wird) oder etwa geistig, „*spiritualiter*“ zu verstehen, wie das Alte Testament von den Christen. Er fragt weiter vor allem nach der Geltungsdauer des „*neuen Gesetzes*“, der „*lex evangelica*“: ist etwa auch sie zeitlich begrenzt wie die Geltung der

¹³ E. Benz: Joachim-Studien III: Thomas von Aquin und Joachim de Fiore. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 53 (1934) 52—116. Vgl. jetzt Max Seckler: Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München 1964, bes. S. 189ff.: Thomas von Aquin und Joachim von Fiore.

¹⁴ M. Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. 2. Freiburg 1911. Neudruck Darmstadt 1956 u. 1961. S. 278. Siehe auch meine Studien über Joachim von Fiore (Anm. 1) S. 124f.

„vetus lex“ des Alten Testaments? Ist sie gleicherweise irgendwann abzulösen, zu überholen und (in Hegels Doppelsinn dieses Wortes) „aufzuheben“ durch eine nicht-mehr-buchstäbliche Geltung, durch ein „geistiges Verständnis“ („*intelligentia spiritualis*“) nun auch der „lex nova“ des Neuen Testaments? Thomas erörtert im Pro und Contra alle biblischen Argumente, Paulus- und Johannes-Worte vor allem, die in jenem Sinn verstanden werden könnten und tatsächlich von Joachim und seiner Gefolgschaft im Franziskaner-Orden, von sogenannten Joachiten und Spiritualen, so verwendet worden sind, als sei nach der Zeit, in der die „nova lex“ des Evangeliums Christi gilt, noch eine dritte Zeit des Heiligen Geistes zu erwarten (oder gar mit Joachim oder mit Franziskus schon angebrochen), in der die neutestamentliche „lex nova“ ebenso überholt, abgelöst, „aufgehoben“ wird wie von dieser einst die alttestamentliche „lex vetus“, etwa gar ersetzt durch ein anderes, ein „ewiges Evangelium“, wie radikale Franziskaner-Spiritualen meinten. Das Ergebnis dieser eingehenden Erörterung ist für Thomas, daß die „lex nova sit duratura usque ad finem mundi“; denn kein „status vitae praesentis“ könne vollkommener und dem Endziel näher sein als der „status novae legis“, der seinerseits allerdings vollkommener ist als der „status veteris legis“. Es ist „vanitas“ — Thomas sagt hier nicht: „haeresis“, sondern „vanitas“ ist es, ein anderes „tempus Spiritus Sancti“ zu erwarten nach der Zeit des „neuen Gesetzes“, die bis zum Weltende dauert. Dann erst, nach der Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht, erfüllt sich alles das, was von Joachim und den Joachiten auf eine noch irdische Zukunftszeit des Hl. Geistes bezogen wurde, wie die Paulus-Worte: „Wenn aber kommen wird das Vollkommene, wird das Stückwerk aufhören“ („*evacuabitur quod ex parte est*“); „... wir sehen jetzt ‚per speculum in aenigmate‘, dann aber ‚facie ad faciem‘; es ist nur bemerkenswert, daß Thomas in diesem Zusammenhang nicht zitiert, was bei Paulus im 1. *Korinther-Brief* 13, 11 zwischen diesen beiden Worten steht: „Da ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, ‚sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus‘; als ich zum Mann wurde, ‚quando factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli‘“. Eben dieses Erwachsen-Werden vom Kind zum Mann erwartete Joachim nicht erst am Weltende, sondern bald in irdischer Zukunft, und die Joachiten glaubten es zu erleben; es wird sich gleich zeigen, welche Bedeutung deshalb das „*evacuare quae erant parvuli*“, das „*evacuare quod ex parte est*“ für sie gewann. Ebenso beachtenswert ist es, daß Thomas die Verheißung Jesu im *Johannes-Evangelium* 16, 13: nach ihm werde der Parakletos kommen, der Geist der Wahrheit, der Heilige Geist (Jo 14, 26) „und wird euch alle Wahrheit lehren“, hier immer ohne den Schluß dieses Verses zitiert: „*et quae ventura sunt, annuntiabit vobis*“. Joachim erwartete, daß sich diese Zukunfts-Verheißung in

den „viri spirituales“ der kommenden Geist-Zeit bald erfüllen werde, und die franziskanischen Spiritualen hielten sich dafür; Thomas dagegen (wie schon Augustinus) sieht auch dies schon in den Aposteln zu Pfingsten erfüllt: vollkommener als sie könne keine künftige Zeit vor dem Weltende die Gnade des Hl. Geistes haben; sie läßt zwar das Verhalten der Menschen zur „lex nova“ verschieden sein, ändert aber niemals diese „lex nova“ selbst oder überholt sie gar. Darauf kommt für Thomas alles an: Das Alte Testament und sein Gesetz ist erfüllt und im Doppelsinn „aufgehoben“ in und durch Christus, dessen „nova lex“ bis zu seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten unabänderlich gilt; dann erst wird kommen das Vollkommene und aufhören „quod ex parte est“, nicht vorher in einer neuen Zeit des Hl. Geistes nach der Zeit des Sohnes, der die Zeit Gottvaters voranging.

Der bewußte, entschiedene Widerspruch gegen Joachims Grundgedanken ist dabei unverkennbar deutlich. Das ist aber damals nicht nur ein theoretisches Theologen-Problem, sondern eine unmittelbar akute, aktuelle Frage für alle. Denn eben in der Pariser Lehrzeit des Aquinaten hatte dort 1254 der italienische Franziskaner Gherardo di Borgo San Donnino die drei bereits genannten Hauptwerke Joachims mit einer Einführung dazu als *Evangelium aeternum* der demnächst anbrechenden Geist-Zeit neu publiziert und damit den schärfsten Protest Pariser Theologie-Professoren herausgefordert; sie sahen darin ein Vorzeichen des Antichrist und diffamierten zugleich die neuen Bettelorden insgesamt als dessen Vorboten, als teilten sie alle diese Irrlehre und wollten sie nun auch in Paris an der Universität verbreiten. Nicht alle, aber viele Franziskaner waren in der Tat davon überzeugt und begeistert, sogar ihr Generalminister Johann von Parma, der deshalb zurücktreten mußte. Denn es kam darüber 1255/56 zu einem Prozeß an der päpstlichen Kurie in Anagni¹⁵, bei dem zwar nicht Joachim selbst und seine Schriften als häretisch verurteilt wurden, wohl aber deren Interpretation durch jenen Gherardo di Borgo San Donnino mit seiner *Einführung in das Ewige Evangelium*, andererseits auch die heftigste Gegenschrift des Pariser Magisters Wilhelm von Saint Amour, der alle Bettelmönche als Antichrist-Diener bezichtigt hatte. Rechtgläubige Franziskaner wie Bonaventura, der damals Ordensgeneral wurde, und Dominikaner wie Albertus Magnus und Thomas von Aquino mußten also in dieser langen, scharfen Auseinandersetzung nach zwei Seiten kämpfen, gegen die Joachiten und

¹⁵ Grundlegend H. Denifle OP.: *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*. In: *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (1885) 49—142 mit dem ausführlichen Kommissions-Protokoll; dazu Guido Bondatti OFM.: *Giocachinismo e Francescanesimo nel Duecento*. Assisi 1924. S. 95—102; Salvatore Sibilio: *Alessandro IV (1254—1261)*. Anagni, A cura della Cassa rurale ed artigiana di Anagni. Rom 1961. S. 201ff.

gegen deren schroffste Widersacher. Wenn Joachim selbst auch damals von einer postumen Verurteilung als Ketzer verschont blieb (die 1215 ausdrücklich nur seinen *Trinitäts-Traktat* betroffen hatte), so glaubte Thomas die von den Joachiten gefährlich aktualisierte Drei-Zeiten-Lehre wenigstens als „vanitas“ in seiner *Summa theologiae* widerlegen zu müssen. Andere Voraussagen Joachims mochte er gelegentlich als bloße „conjecturae mentis humanae“ abtun¹⁶, als unwissenschaftliche Meinungen, von denen manches eingetroffen sei, anderes nicht; in der Frage der Geltungsdauer der „lex evangelica, quae dicitur lex nova,“ mußte er mit aller Entschiedenheit der Erwartung ihres Endes vor einer künftigen irdischen Geist-Zeit widersprechen.

Der fundamentale Gegensatz zwischen Thomas und Joachim wird jedoch noch deutlicher und schärfer, als es schon Benz sah, wenn man beachtet, daß Joachim seinerseits (soviel ich sehe) überhaupt nie von einer „lex nova“ gesprochen hat, nicht vom Evangelium und vom Neuen Testament als einem „neuen Gesetz“, wie es ihm Thomas offenbar unterstellt, obgleich er ihn dabei nicht nennt. Für Joachim gibt es nicht ein altes und ein neues Gesetz oder gar noch künftig ein anderes „evangelium Spiritus Sancti quasi alia lex“ (so Thomas, S. th. I. II. q. 106 a. 4). Joachim kennt in der dreistufigen Heilsgeschichte nur eine, nur die „lex“, das Gesetz sozusagen als Singularetantum; das ist für ihn das mosaische Gesetz des Alten Testaments, das Christus zwar nicht auflösen wollte („solvere“, „καταλύει“), sondern erfüllen („adimplere“, „πληροῦν“; Mat 5, 17). Mit Christus aber beginnt nicht ein „neues Gesetz“, sondern die Zeit der Gnade nach der Zeit des Gesetzes. Und nach dieser Zeit der Gnade, des Gottes-Sohnes, des Neuen Testamentes erwartet Joachim noch vor dem Weltende den Anbruch einer dritten Zeit des Heiligen Geistes, die er in seiner *Concordia novi ac veteris testamenti*, lib. V c. 84 nicht anders zu charakterisieren weiß als die Zeit „sub ampliori gratia“, reicherer Gnadenfülle, nicht aber eines noch anderen Gesetzes oder Testamentes, auch nicht eines geschriebenen „Evangelium aeternum“, wie ihn später seine franziskanischen Adepten mißverstanden und umgedeutet haben. Dieser Begriff steht zwar in der *Apokalypse* 14, 6: „Ich sah einen anderen Engel fliegen mitten durch den Himmel, der hatte ein ewiges

¹⁶ Thomas v. Aquin: *Commentum in quartum librum Sententiarum*, dist. 43. q. 1 a. 3 qu. 4 sol. 2 ad 3. In: *Thomae Aquinatis Opera omnia*. Ed. S. E. Frettté. Vol. XI. Paris 1874. S. 284.

Der Dominikaner Wilhelm von Tocco, Schüler und erster Biograph des Aquinaten, erzählt, wie Thomas „in quodam monasterio petivit librum praefati abbatis [Joachim] et oblatum totum perlegit, et ubi aliquid erroneum reperit vel suspectum, cum linea subducta damnavit, quod totum legi et credi prohibuit, quod ipse sua manu docta cassavit.“ Wilhelm von Tocco: *Vita S. Thomae*. In: *Acta Sanctorum Martii*. Tom. I. Antwerpen 1668. Paris 1865. S. 665 C; in: *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*. Ed. D. Prümmer. Tolosac 1911/12. S. 94.

Evangelium zu verkünden denen, die auf Erden wohnen, und allen Völkern, Stämmen, Sprachen“; aber diesem Begriff des „Evangelium aeternum“ weicht Joachim selbst in seiner Apokalypsen-Erklärung¹⁷, erst recht in anderen Schriften auffällig aus und hat ihn wohl nie als neue Verkündigung der künftigen Geist-Zeit interpretiert, geschweige denn für seine eigenen Schriften verwendet, wie fünfzig Jahre nach seinem Tod die joachitischen Franziskaner-Spiritualen. Er erwartet in dieser Zukunftszeit das „geistige Verständnis“, die „spiritualis intelligentia“ des Alten und Neuen Testaments, nicht ein drittes Testament gleicher Art oder gar eine neue „lex“, da ihm schon das Evangelium Christi keine „lex“ ist wie das mosaische Gesetz, keine „nova lex“ wie für Thomas und andere. Joachim, wie viele vor und nach ihm¹⁸, gliedert vielmehr die ganze Heilsgeschichte von Beginn der Welt bis zu seiner Gegenwart in die Zeiten vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und nach dem Gesetz unter der Gnade; nur erwartet er dann im Unterschied zu anderen noch eine weitere künftige Zeit auf Erden: kein weiteres, neues, anderes Gesetz oder Testament oder Evangelium, sondern „geistiges Verständnis“ der beiden Testamente „sub ampliori gratia“.

Er hat das selbst einmal im Einleitungs-Buch zu seinem Apokalypsen-Kommentar ausdrücklich gesagt¹⁹: seine Zeitenlehre stehe nicht im Gegensatz zur „auctoritas patrum, qua dictum est: tempus ante legem, tempus sub lege et tempus sub gratia“; das sei in seiner Weise („in suo genere“) ganz richtig und notwendig so zu sagen gewesen. Andererseits könne man auch noch neben seiner Drei-Zeiten-Lehre eine weitere Dreigliederung der Zeiten seit Christus hinzufügen: „tempus sub littera evangelii“ (aber dafür sagt er nie „tempus sub lege“ oder „sub nova lege“!), „tempus sub spiritali intellectu“ (das ist sein dritter Status, die Geist-Zeit) und „tempus manifestae visionis Domini“ — nur sei das schon „in patria“ nicht mehr eigentlich eine „Zeit“ zu nennen („non proprie tempus dicitur“) gleich den Zeiten „ante legem, sub lege, sub evangelio“ und „sub spiritali intellectu“, oder wie es anschließend noch mit den Epochengrenzen verdeutlicht wird: „de lege naturali“ (d. h. vom ungeschriebenen Naturgesetz der Zeit vor Moses) „ad legem Moysi, . . . ad evangelium, . . . ad spiritalem intellectum, . . . ad veram et eternam contemplationem Dei“ nach dem

¹⁷ Expositio in Apocalypsim. A. a. O. (Anm. 11) Bl. 172d-173b (zu Apk 14, 6); vgl. Tractatus super quatuor Evangelia. A. a. O. (Anm. 6), S. 86; dazu H. Grundmann in: DA 16 (1960) 522 (siehe Anm. 7) und DA 19 (1963) 395 (siehe Anm. 9).

¹⁸ Vgl. H. Grundmann: Studien über Joachim v. F. A. a. O. (Anm. 1), S. 88f.; J. H. J. van der Pot: De periodisering der geschiedenis. s'Gravenhage 1951. S. 43ff.; Amos Funkenstein: Heilsplan und natürliche Entwicklung. In: Sammlung Dialog 5. München 1965. S. 14f. mit Anm. 27 und S. 131.

¹⁹ Expositio in Apocalypsim. Liber introductorius. A. a. O. (Anm. 11), Bl. 5c; vgl. H. Grundmann: Studien. A. a. O. (Anm. 1), S. 89ff.

Weltende. Die wahre ewige Gottesschau steht auch hier wie für Thomas am Ende aller Zeiten, nur nicht unmittelbar nach der Zeit des Evangeliums (das hier nicht als „lex“ bezeichnet und verstanden wird wie die vorangehende „lex Moysis“), sondern erst nach einer Zwischenzeit der „spirit(u)alis intelligentia“ (erst recht keiner „lex“).

In voller Kenntnis der Tradition, der er nicht widersprechen will, mit der er sich sogar im Einklang fühlt, nennt also Joachim die Zeit vor Moses das „tempus ante legem“ oder auch „sub lege naturali“, als nur das ungeschriebene, natürliche Gesetz galt; dafür verwendet auch Joachim den Begriff der „lex“ („lex non scripta“ oder „naturae“), niemals aber, soviel ich sehe, für die Zeit *nach* Christus und für das Evangelium als „nova lex“ oder als „lex Christi“, wie es doch bei Paulus Gal 6, 2 und 1 Kor 9, 21 heißt, sonst allerdings nirgends im Neuen Testament, auch nicht in den Evangelien; und in den Paulus-Briefen ist ja die „lex“ ohne nähere Bezeichnung immer das alttestamentliche Moses-Gesetz, mit dem er die „gratia“ oft genug kontrastiert: „Non enim sub lege estis, sed sub gratia“ (Röm 6, 14f.).

Hier muß nun die Möglichkeit wenigstens erwähnt und erwogen werden, daß Joachim nicht nur durch die ihm bekannte lateinisch-christliche Tradition dazu bestimmt wurde, das Wort und den Begriff „lex“ — anders als Thomas — nur für das mosaische Gesetz des Alten Testaments zu verwenden und allenfalls noch für die vorher ungeschriebene geltende „lex naturae“, aber nicht für eine neutestamentliche „nova lex“. Das wäre nämlich vollends erklärlich, wenn er tatsächlich, wie ein Zeitgenosse behauptet, selbst jüdischer Herkunft wäre, im Judentum aufgewachsen, erst nachträglich Christ geworden. Das hat ihm in scharfer, geradezu gehässiger Polemik — als verschwiegen es Joachim selbst und andere, die es wissen müßten, geflissentlich — der Zisterzienser Gaufrid von Auxerre vorgehalten in einer Predigt, die Dom Jean Leclercq erst neuerdings auffand, leider nur fragmentarisch²⁰. Dieser Gaufrid war noch Sekretär Bernhards von Clairvaux gewesen; er wurde einer seiner ersten Biographen und sein dritter Nachfolger als Abt von Clairvaux, trat dort aber 1165 aus nicht ganz geklärten Gründen zurück und war später zeitweise Abt von Fossanova im südlichen Kirchenstaat (wo etwa hundert Jahre später Thomas von Aquin auf der Reise zum II. Lyoner Konzil 1274 starb). Spätestens dort muß Gaufrid viel von Joachim gehört, ihn wahrscheinlich sogar persönlich gekannt haben. Denn eben diesem Kloster Fossanova hat Joachim sein kalabrisches Klösterchen Corace um 1187/88 als „Tochter“ affiliert und es damit dem Zisterzienser-Orden eingegliedert, kurz ehe er selbst es verließ und in S. Giovanni in Fiore ein eigenes

²⁰ J. Leclercq: *Analecta monastica* 1. Rom 1948. In: *Studia Anselmiana* 20. S. 200; etwas vollständiger bei H. Grundmann in: *DA* 16 (1960) 545f. mit Interpretation 509—528.

Kloster als Keimzelle eines neuen Ordens gründete. Nicht zum wenigsten deshalb eifert der Zisterzienser Gaufrid gegen ihn. Er findet es sogar unerhört, daß Joachim diesen jüdischen Namen beibehalten habe, als er Christ geworden war; vorher scheint im Abendland kein Christ auf den Namen Joachim getauft worden zu sein wie in der Ostkirche (und allenfalls im byzantinisch-normannischen Süditalien). Aber Gaufrid meint auch, Joachim habe in seinem Denken und seinen Schriften allzu viel von seinem „Judaismus“ beibehalten, ihn nicht genügend „ausgespien“ („evomuisse“ mit biblischer Wendung nach Spr 26, 11 und 2 Petr 2, 22); Gaufrid witterte wohl bei Joachim eine Erwartung des Verheißenen, noch nicht Erfüllten, ähnlich dem jüdischen Messianismus. Ob er ihn aber deshalb und wegen seines bei Christen ungebräuchlichen Namens jüdischer Abstammung nur verdächtigt und bezichtigt hat oder wirklich wußte, daß Joachim als Jude geboren und aufgewachsen war, das hat sich bisher noch nicht eindeutig klären lassen²¹ und kann hier nicht weiter erörtert werden. Es wäre dann allerdings um so begreiflicher, daß für Joachim „das Gesetz“ immer das mosaische Gesetz war und blieb, das Evangelium dagegen ihm nicht als „neues Gesetz“ galt, da mit Christus die Zeit und der Stand („status“) der Gnade beginnt nach der Zeit des Gesetzes.

Ein Argument für die Glaubwürdigkeit der Behauptung Gaufrids, Joachim sei von Haus aus Jude gewesen, kann das jedoch schwerlich sein. Denn gerade bei diesen Erwägungen und Beobachtungen ist es mir fraglich geworden, ob Joachim dabei von dem bis ins 12. Jahrhundert auch bei christlichen Theologen allgemein üblichen Sprach- und Denkgebrauch abweicht, ob nicht danach erst die Bezeichnung und Auffassung des Neuen Testaments, der Evangelien und etwa auch der Apostelbriefe als „nova lex“ aufkam, wie sie bei Thomas begegnet und nach ihm üblich wird. Die Drei-Gliederung der ganzen Heils- und Weltgeschichte in die Zeiten vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade ist jedenfalls alte feste Tradition von Augustin (oder schon vorher seit Irenäus) über Gregor d. Gr. und Isidor von Sevilla bis zu Hugo von St. Victor, Honorius Augustodunensis und weiterhin — bis zu Calderóns *Großem Welttheater*, in dessen Prolog die Welt ihr ganzes Schauspiel in drei Akte gliedert nach den drei „edades de mundo“: der „gran ley natural“, der „secundo ley escrita“ (dem „Gesetz Moses“) und als drittem Akt nun „la ley de gracia“ (dem „Gesetz der Gnade“) — dies sozusagen thomistisch wie

²¹ B. Hirsch-Reich: Joachim von Fiore und das Judentum. A. a. O. (Anm. 4), S. 239—243 erwägt alle Argumente, die gegen Joachims jüdische Abstammung sprechen, und hält es für ausschlaggebend, daß nach Mitteilung von Gershom Scholem der Name Joachim (Jehojakim, abgekürzt Jojakim) bei Juden im Mittelalter überhaupt nicht vorkam. Völlig geklärt scheint mir die Frage auch damit noch nicht.

vieles bei Calderón²². Ich wage noch nicht zu behaupten, daß dieser Begriff der „lex gratiae“ oder der „nova lex“ für das Neue Testament nicht schon eine ältere Tradition hat; aber man sollte darauf achten und sich fragen, ob er nicht symptomatisch ist für eine Wende im Verständnis, im Selbstverständnis des abendländischen Christentums seit dem 12./13. Jahrhundert, für eine Wendung zur „Gesetzlichkeit“, zum „Legalismus“, zum Juristisch-Institutionellen oder wie man es nennen mag, vielleicht im Zusammenhang auch mit der Ausbildung der Kanonistik und der Rechtsförmigkeit der hierarchisch organisierten Kirche seit oder nach der gregorianischen Reform. Mir hat erst das Thema dieser Tagung die Frage aufgedrängt, ob es nur ein Unterschied zwischen Joachim und Thomas ist oder überhaupt zwischen der Zeit vor und nach ihnen, ob also schon früher vom Christentum als „nova lex“ analog zum Judentum als „vetus lex“ gesprochen wurde, wie von Thomas in seiner Auseinandersetzung mit Joachim, dem dieser Begriff der „nova lex“ fremd zu sein scheint.

Er findet sich allerdings nicht am frühesten bei Thomas. Schon Ernst Benz hatte bemerkt²³, daß bereits die Pariser Theologen diesen Begriff verwendeten, als sie 1254 aus Joachims Schriften anfechtbare, nach ihrer Meinung häretische Thesen exzerpierten, und daß Thomas diese 31 Exzerpt-Sätze kannte. Der letzte davon heißt (als sei das Joachims Lehre): „quod sacramenta novae legis non durabunt amodo nisi per sex annos“ — also nur noch bis zum Jahre 1260, in dem die Joachiten den Anbruch des dritten Zeitalters, der Geist-Zeit erwarteten. Joachim selbst hatte ihn zwar nie so chronologisch genau datiert und natürlich nicht geschrieben: „von jetzt an nur noch sechs Jahre“; aber er hatte die Wende vom zweiten zum dritten „Status“ doch in den nächsten zwei Generationen nach 1200 erwartet. — Der vorletzte jener Exzerptsätze der Pariser Professoren heißt entsprechend: „quod sacramenta novae legis evacuabuntur in tertio statu mundi“. In diesen beiden Sätzen taucht nun zugleich auch der andere Begriff unseres Themas auf: die „Sakramente des neuen Gesetzes“ werden nur noch sechs Jahre lang dauern, werden dann im dritten Welt-Status „entleert“ werden oder „aufgehoben“ (wie auch Benz dieses uns schon aus den Paulus-Briefen bekannte Wort „evacuare“ = „κατάρχειν“ hier sinngemäß übersetzt); und es klingt so, als habe schon Joachim selbst von den „sacramenta novae legis“ gesprochen und geschrieben. Denn angeblich sind das Zitate aus seinem Hauptwerk, der *Concordia novi ac veteris testamenti*, sogar mit Angabe des Buches,

²² Calderón de La Barca: Obras completas. Tom. 3. Autos sacramentales. Recopilación, prologo y notas por Angel Valbuena Prat. Madrid 1952. S. 204—206.

²³ E. Benz: Joachim-Studien III. A. a. O. (Anm. 13), S. 56ff.; kritische Ausgabe bei E. Benz: Joachim-Studien II: Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium Aeternum. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) 415—455.

in dem sie zu finden seien. Es sind jedoch sehr ungenaue Zitate oder Inhaltsangaben. Das läßt sich ja leicht nachprüfen und ist schon bei dem erwähnten Prozeß an der Kurie gewissenhaft nachgeprüft worden von einer Kardinals-Kommission in Anagni, die sich dazu eigens die Originale der echten Schriften Joachims aus seinem Kloster S. Giovanni in Fiore kommen ließ. Das ausführliche Protokoll dieser Kommissions-Beratung ist erhalten, von P. Heinrich Denifle OP. schon 1885 publiziert²⁴. Da zeigt sich nun, daß sich Joachim doch recht anders ausgedrückt hatte, als es ihm gut fünfzig Jahre nach seinem Tod die Pariser Professoren unterstellten. Er spricht keineswegs so klar und deutlich, prononciert und provozierend von den „Sakramenten des neuen Gesetzes“, die demnächst im dritten Status aufgelöst würden, überhaupt nicht von einer „nova lex“; und doch wird es verständlich werden, daß der Widerspruch gegen seine Lehre dazu führen oder verführen konnte, sie so zu formulieren, als hätte er vom „neuen Gesetz“ gesprochen, das einst das alte mosaische Gesetz ablöste und bald seinerseits gleicherweise abgelöst und „aufgehoben“ werde mitsamt seinen Sakramenten.

Der letzte jener Exzerpt-Sätze (31): „Die Sakramente des neuen Gesetzes werden nur noch sechs Jahre lang dauern“ steht angeblich im 5. Buch der *Concordia* in einer Erklärung des Buches *Judith*. Dort heißt es folgendermaßen²⁵: Daß Judith nach dem Tod ihres Gatten Manasses dreieinhalb Jahre lang Witwe und enthaltsam blieb (Judith 8, 4ff.), ehe sie zu Holofernes ging und sich für ihr Volk opferte, darin liege ein großes, offenkundiges „mysterium“. Denn diese dreieinhalb Jahre sind 42 Monate, und das sei die große Zahl, welche „universa haec continet sacramenta“. Ebenso wie die 42 Generationen im Geschlechts-Register Jesu am Anfang des *Matthäus-Evangeliums* und wie manche entsprechende Zahlangaben in der *Johannes-Apokalypse* und anderwärts deute diese Zahl auf die 42 Generationen zu je 30 Jahren hin — insgesamt also 1260 Jahre —, „in quibus novi testamenti sacramenta consistunt“. Es heißt bei Joachim nicht: „novae legis“, sondern: „novi testamenti sacramenta“, und er denkt dabei schwerlich an die „Sakramente“ im speziellen, später und seither geläufigen Sinn, sondern allgemeiner und unbestimmter an die unmittelbar vorher erwähnten „universa haec sacramenta“, die in der Zahl von dreieinhalb Jahren = 42 Monaten als „magnum et apertum mysterium“ „enthalten“ seien. Wie in der *Vulgata* ist auch hier „sacramentum“ und „mysterium“ fast gleichbedeutend verwendet für das griechische „μυστήριον“. Das hat Joachim selbst einmal in seiner frühen Schrift

²⁴ H. Denifle OP.: Das Evangelium aeternum. A. a. O. (Anm. 15); über die Nachprüfung an den „originalia Joachim de Florensi monasterio“ ebd., S. 102.

²⁵ *Concordia*. Lib. V c. 89. A. a. O. (Anm. 11), Bl. 118r. Auch im Protokoll von Anagni. Ed. H. Denifle, a. a. O. (Anm. 15), S. 136.

De articulis fidei erläutert²⁶: alle „sacramenta“ könne man auch „mysteria“ nennen, nicht aber umgekehrt alle „mysteria“ auch „sacramenta“, obgleich manchmal „alterum pro altero indifferenter accipiatur“; aber nicht jedes „mysterium“ sei ein „sacramentum“ im engeren, eigentlichen Sinn, nämlich ein „signum sacrae rei . . . tam ad significandum quam ad exhibendum, quod significat“. Für diese spezielle, eigentliche Bedeutung des Begriffs „sacramentum“ als Zeichen einer heiligen Sache, das zugleich bezeichnet und bewirkt, was es bedeutet, beruft er sich dort auf Augustin; aber von einem künftigen Aufhören dieser Sakramente ist dabei nicht die Rede, in der *Concordia*-Stelle über Judith dagegen nicht von „Sakramenten“ in jenem spezielleren Sinn und von der Befristung ihrer Geltungsdauer auf 1260 Jahre (von 1254 an „nur noch sechs Jahre lang“). Das war zum mindesten eine tendenziös-polemische Interpretation oder ein Mißverständnis dessen, was Joachim selbst geschrieben hatte.

Noch aufschlußreicher ist dafür die andere Stelle im 5. Buch der *Concordia*, die nach den Pariser Exzerpten besagt: die Sakramente des neuen Gesetzes werden im dritten Status der Welt entleert, „aufgehoben“ werden („evacuabuntur“), und am Beispiel der „evacuatio“ des Altarssakraments behaupte Joachim auch die „evacuatio“ der anderen Sakramente im dritten Status. Was er wirklich schreibt²⁷ und meint, ist freilich nicht ganz leicht deutlich und kurz zu formulieren. Exegetisch wie immer geht er da vom Brandopfer des Propheten Elia auf dem Berge Karmel aus (3 Kg 18, 38f.). Während die Baalsdiener vergeblich opfern ohne Widerhall ihres Abgotts, fällt nach dem Gebet Elias das Feuer des Herrn vom Himmel und verzehrt sein Opfer mit samt Holz und Steinen, Erde und Wasser des Altars, den er errichtet hat. Was bedeutet dieses Feuer vom Himmel, der „ignis divinus“, wenn nicht den „Geist der Wahrheit“, der kommen wird „und wird euch alle Wahrheit lehren“ (wiederum Jo 16, 13)? Was sollen uns dann noch die „figurae, imagines, signa“, die bloßen sichtbaren Sinnbilder und Zeichen, wenn das, was sie bedeuten, die „ipsa simplissima veritas“, dem geistigen Verständnis („spiritalis intellectus“) unmittelbar erkennbar und verständlich wird und der „spiritalis homo iudicat omnia“ (1 Kor 2, 15)? Alles Sichtbare ist vergänglich; was es bedeutet, das Unsichtbare, ist ewig gültig. Wie das Opferfleisch und Holz, Steine, Erde jenes Altars vom himmlischen Feuer verzehrt werden, so wird auch der Gebrauch von Brot und Wein, Salböl und Taufwasser nicht ewig sein; aber was sie bedeuten („id quod designatur in ipsis“), das bleibt unvergänglich in Ewigkeit. Und Joachim fügt hier noch eigens hinzu: wenn auch vieles Sichtbare ewig bleiben wird,

²⁶ De Articulis Fidei. A. a. O. (Anm. 6), S. 12—14.

²⁷ Concordia. Lib. V c. 74. A. a. O., Bl. 103a—b. Auch im Anagni-Protokoll, a. a. O., S. 134f.

was uns im Buchstaben beider Testamente tradiert („traditum“) ist, „non tamen in eo statu, in quo sunt, mansura sunt in eternum, sed in eo potius, quo futura sunt“. Das wird hier noch ausdrücklich erläutert an dem, was die „fides catholica“ als besonders verehrungswürdig und nach dem Buchstaben ewig bleibend lehrt über Fleisch und Blut Christi: Jesus sagte in der Schule zu Kapernaum (Jo 6, 54): „Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, der hat das ewige Leben und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken“; da aber manche Jünger das nicht recht verstanden und murrten, fügte er hinzu: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch vermag nichts.“ Wie viel mehr muß es dann vollends für anderes gelten, daß nicht das Sichtbare, Buchstäbliche, Zeichenhafte, sondern das damit gemeinte Geistige unvergänglich bleibt und ewig gilt! „Littera devoratur a spiritu“, oder um mit Paulus zu sprechen: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3, 6). „Wir sagen also nicht“ — so schließt Joachim diesen für ihn höchst charakteristischen Gedankengang —, „daß die Sache selbst ganz vergeht — das sei ferne!“ „Non res ipsas, quae sunt, ex toto (quod absit!) dicimus consumandas.“ Sondern wir sagen, daß ihre Zeichen und Bilder („imagines“, „signa“, auch „specula“ heißt es hier) in das übergehen müssen („oportere transire“), was sie bezeichnen, was sie bedeuten und weshalb sie vornehmlich geschrieben sind „ad designandum aliquid spiritale“. — Das alles ist schwer zu verdeutschen, und man mag es auch im lateinischen Text mit allen seinen biblischen Anklängen und Zitaten allzu spiritual-undeutlich finden. Darf man aber sagen wie die Pariser Professoren von 1254, Joachim habe damit das Aufhören, die Aufhebung, die „evacuatio“ des Altarssakraments und ebenso aller anderen „Sakramente des neuen Gesetzes“ in einem künftigen, bald anbrechenden dritten Status behaupten, prophezeien, postulieren wollen?

Die Joachim-Forscher sind sich noch jetzt nicht darüber einig, ob Joachim meinte, es werde im dritten Zeitalter des Heiligen Geistes keine Sakramente wie bisher mehr geben, nur eine Geist-Kirche ohne sakramentale Riten. Gerade katholische Forscher²⁸ wie Leone Tondelli und Francesco Russo, auch Antonio Crocco haben das entschieden bestritten und nachdrücklich darauf hingewiesen, wie intensiv beteiligt, gar nicht nur „spirituell“, Joachim selbst nach dem glaubwürdigen Zeugnis von Zeitgenossen das Altarssakrament zelebrierte, oft

²⁸ L. Tondelli: *Il Libro delle Figure*. Bd. 2. A. a. O. (Anm. 3), S. 161f.; F. Russo: „Il libro delle Figure“ attribuito a Gioacchino da Fiore. In: *Miscellanea Franciscana* 41 (1941) 326—344; ders.: *Gioacchino da Fiore e le fondazioni fiorenti*. Neapel 1959. S. 36; A. Crocco: *Gioacchino da Fiore*. Neapel 1960. S. 50f.; doch vgl. J. Ch. Huck: *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*. Freiburg i. Br. 1938. S. 178: *Joachims Sakramentenlehre sei „mit dem katholischen Dogma nicht restlos in Einklang zu bringen“.*

Tränen im Auge, wie ernst und streng er das Bußsakrament vollzogen habe, selbst als Beichtiger der Kaiserin Konstanze, die dazu vor ihm knien mußte. Andere²⁹, wie Ernst Benz, auch Ernesto Buonaiuti (und früher ich), neuerdings vor allem Bernhard Töpfer in seinem beachtenswerten Buch *Das kommende Reich des Friedens* (Berlin 1964), das aus marxistischer Sicht, doch sehr kritisch-selbständig und sachkundig über Joachim urteilt, sehen in diesem persönlichen Verhalten des Abtes beim Sakramentenvollzug keinen Beweis dagegen, daß er nicht bald den Übergang zu einer Geistkirche ohne sakramentale Handlungen und Symbole erwartet habe. Seine verstreuten Äußerungen darüber sind nicht ganz leicht auf einen Nenner zu bringen. Noch in seinem spätesten, nicht mehr vollendeten Werk über die vier Evangelien steht nochmals (sogar im Anschluß an den Apokalypsenvers über das „evangelium aeternum“): „Was uns von Christus und den Aposteln geboten ist über die ‚fides sacramentorum‘, das ist ‚quantum ad ipsa sacramenta transitorium et temporale, quod autem per ea significatur, eternum‘.“³⁰ Das klingt ähnlich, wie es früher im *Concordia*-Werk zu hören war. Aber hier wird dann über den Übergang vom Alten zum Neuen Testament auch gesagt³¹: das Alte mußte vergehen oder vielmehr: übergehen, als das Neue substituiert wurde („novis substitutis vetera oportebat transire“), jedoch nicht so, als sei jenes Alte zu seiner Zeit nicht vom wahren Gott zur Gerechtigkeit, zur Rechtfertigung gesetzt gewesen („constituta“), sondern „quasi minora deserenda, ut fortiora sacramenta traderentur fidelibus ad salutem“: um der stärkeren, kräftigeren Sakramente willen waren zum Heil der Gläubigen die „minora“ zu verlassen. Und in diesem Spätwerk steht nun sogar der Satz³²: Wenn von der „scriptura divina“ die Rede ist, von der Heiligen Schrift insgesamt, sind den beiden Testamenten noch die „sacramenta ecclesiae“ hinzuzufügen als Tradition unserer heiligen Väter nach der Lehre des Heiligen Geistes, die ihnen von Christus ein-

²⁹ E. Benz: *Escatologia e Palingenesi*. In: *Ricerche Religiose* 8 (1932) 138; ders.: *Creator Spiritus. Die Geistlehre des Joachim von Fiore*. In: *Eranos-Jahrbuch* 25 (1956). Zürich 1957. S. 285–355, bes. S. 320; auch H. Grundmann: *Studien. A. a. O.*, S. 114; B. Töpfer: *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*. In: *Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte* 11. Berlin 1964. S. 57f.

³⁰ *Tractatus super quatuor Evangelia. A. a. O. (Anm. 6)*, S. 86: „Set quare vel a Domino dicitur evangelium Regni vel a Iohanne evangelium eternum, nisi quia illud, quod mandatum est nobis a Christo vel apostolis secundum fidem sacramentorum, quantum ad ipsa sacramenta transitorium est et temporale, quod autem per ea significatur, eternum.“ Das vorletzte Wort heißt in Buonaiutis Ausgabe nach der Handschrift in Padua, Bibl. Antonian. 322: „sacrificatur“, in der Handschrift Dresden A 122 und so auch im Protokoll von Anagni, a. a. O., S. 53: „significatur“, zweifellos richtig; siehe B. Töpfer: *Das kommende Reich des Friedens. A. a. O. (Anm. 29)*, S. 58 Anm. 52.

³¹ *Tractatus super quatuor Evangelia. A. a. O. (Anm. 6)*, S. 176.

³² *Ebd.*, S. 198.

gegeben ward — wie die erste Tradition von Gott-Vater den Propheten und die zweite von Christus den Aposteln. Dieser eigenartigen, für seine Denkweise wieder sehr charakteristischen trinitarischen Traditionslehre fügt Joachim noch eigens hinzu: „Non ergo parvipendenda sunt fidelibus sacramenta ecclesiae, quia non sunt ab ipso Christo aut sanctis apostolis constituta, cum eo docente et suggerente constituta esse sciamus, de quo Dominus ait: ‚cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.‘“ (Jo 16, 13). Dieses sonst von Joachim als Verheißung für die künftige Geist-Zeit verstandene Johannes-Wort wird hier also ausdrücklich auf die Sakramente der Kirche bezogen, die in nach-apostolischer Zeit durch die Wirkung des Heiligen Geistes gestiftet, gelehrt, zur Tradition wurden — so in Joachims spätestem Werk um 1200! Vielleicht ist das hier im Hinblick auf Häretiker seiner Zeit gesagt, gegen die Joachim auch sonst öfters polemisiert, gegen Katharer oder Waldenser, die alle nicht biblisch begründeten Sakramente nicht gelten lassen wollten. Gerade dies aber ist für Joachim kein maßgebendes Kriterium; er läßt sie vollauf gelten als die vom Heiligen Geist eingegebene Tradition der Väter, gleichwertig mit der alttestamentlich-prophetischen und der neutestamentlich-apostolischen Tradition. Nur hält er es andererseits für pharisäisch, zu glauben, daß es zum Heil genüge, menschliche Traditionen nach dem Buchstaben zu befolgen und zu wahren. Es gebe — schreibt er in demselben Spätwerk³³ — auch in der lateinischen Kirche manche Hochtrabende („alta sapientes“) und Selbstgerechte wie einst die Pharisäer, die übermäßig eifern für die Beobachtung („observatio“) menschlicher Traditionen und dadurch Gottes Gebot verfehlen, unwirksam machen („irritum faciunt“). Denn Sakramente wirken wenig oder fast nichts, können sogar viel schaden, wenn man sie nur äußerlich und aus Ängstlichkeit nimmt, aber nicht „res sacramenti consequitur“, wenn also z. B. einer getauft ist oder wird und doch fleischlich leben will. Wer nicht „in rei veritate“ hält, was er im Sakrament verspricht, gelobt, der ist „mendax“, lügenhaft, ein leeres Gefäß und fern vom Reiche Gottes. Das ist bei Joachim wohl nicht nur Zeitkritik und pastorale Mahnung, aber auch weder Widerspruch noch Zustimmung zur Sakramenten-Theologie vom „opus operatum“; es ist seine Auffassung von den Sakramenten der Kirche als einer vom Heiligen Geist den Vätern eingegebenen Tradition, die doch nicht in menschlichen Traditionen und Formen erstarren darf, als genügte schon ihre „observatio secundum litteram“ für das Seelenheil auch ohne die „veritas rei“, ohne die „res sacramenti“, die künftig in der Geistkirche der Geisteszeit sogar ohne die alten sichtbaren Formen und Zeichen, Figuren und Bilder unvergänglich bleiben und wirken werden. Das heißt doch offenbar in Joachims Sinn nicht, daß die Sakramente

³³ Ebd., S. 146.

dann aufhören, verschwinden („evacuabuntur“), sondern sie bleiben, gelten, wirken ewig bis ans Ende dieser irdischen Welt, nur (wie gesagt) nicht „in eo statu, in quo sunt, sed in eo potius, quo futura sunt“.

Wenn Joachim mit alledem nur mehr oder weniger deutlich von einer damals bereits feststehenden Sakramenten-Lehre abweiche, so wäre es allenfalls für das Verständnis und die Beurteilung (oder Verurteilung) seiner eigenen Denkweise von einigem Interesse. Man muß jedoch dabei bedenken, daß zu seiner Zeit im 12. Jahrhundert eine kirchliche Lehre über Wesen, Wirkung, Form und Zahl der Sakramente sich eben erst ausbildete in lebhafter, vielstimmiger Diskussion der Frühscholastik von Abaelard, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus an bis zu Thomas hin. Darüber handeln zwei umfangreiche Bände des 3. Teils der *Dogmengeschichte der Frühscholastik* von Artur Michael Landgraf (Regensburg 1955)³⁴. Joachim von Fiore kommt darin nicht vor; denn er hat in diese theologisch-scholastische Diskussion über die Sakramente nicht mit einer eigenen Schrift zu diesem Thema eingegriffen, wohl auch nie in dieser Frage gegen andere Theologen polemisiert wie in seinem Trinitäts-Traktat gegen Petrus Lombardus (der ja damals auch von manchen anderen Theologen heftig angefochten, sogar verketzert wurde). Wahrscheinlich hätte sonst Thomas von Aquino auch die Sakramenten-Lehre Joachims so beurteilen können und müssen wie dessen Trinitäts-Traktat: „in subtilibus fidei dogmatibus rudis“³⁵, d. h. nicht fähig, geschult und ausgebildet für die subtile Erörterung dogmatischer Probleme. Liest man das neuerdings entdeckte Fragment dieser 1215 verurteilten, seither verschollenen Trinitäts-Schrift Joachims, so wird man jenes harte Urteil des Aquinaten begreiflich, ja berechtigt finden. Denn da hatte sich Joachim sozusagen in scholastisch-dialektischer Methode und Diktion versucht, doch es gelang ihm schlecht, klar und präzise verständlich zu machen, was er damit sagen wollte; schon der Schreiber jener Handschrift (wohl um 1200) scheint das nicht immer begriffen zu haben und erschwert durch manche sinnlose Fehler erst recht das Verständnis. Es scheint auch, daß dem Abt Joachim schon früh an der Kurie Alexanders III. dringend abgeraten wurde, sich an solcher dogmatischen Diskussion weiterhin zu beteiligen; jedenfalls hat er es auf diese Weise nie mehr versucht, sondern sich ganz seiner exegetisch-typologischen Denkweise zugewandt. Trotzdem sollte man solche Außenseiter der Frühscholastik nicht außer acht lassen, wenn man

³⁴ A. M. Landgraf: *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. 3. Teil: Die Lehre von den Sakramenten. 2 Bde. Regensburg 1954/55; vgl. auch Damien van den Eynde: *Les définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scolastique*, (1050—1240). Rom—Louvain 1950.

³⁵ Thomas von Aquin: *Expositio super secundam decretalem ad Archidiaconum Tudertinum*. In: *S. Thomae Aquinatis Opuscula Theologica*. Vol. 1: *De re dogmatica et morali*. Cura et studio R. A. Verardo. Taurini, Romae 1954. S. 428ff., n. 1189.

deren dogmengeschichtliche Entwicklung recht verstehen will. Gerade Joachims früher Widerspruch gegen Petrus Lombardus hat wohl nicht zum wenigsten dazu geführt, daß und wie die Trinitäts-Lehre vom IV. Laterankonzil 1215 an der Spitze seiner Beschlüsse dogmatisch definiert wurde mit ausführlicher Widerlegung der Einwände Joachims gegen den Lombarden³⁶. Denn dessen anfangs lebhaft umstrittene *Sentenzen* waren inzwischen zum Dogmatik-Lehrbuch vor allem an der jungen Pariser Universität geworden; Joachim aber hatte durch spätere Werke und durch seine Ordensgründung hohes Ansehen gewonnen auch bei den Päpsten bis zu Innocenz III. Deshalb mußte in der Trinitäts-Lehre zwischen ihm und Petrus Lombardus entschieden werden: nicht dieser, sondern jener habe darin häretisch gedacht. In der Sakramenten-Lehre schien es einer solchen dogmatischen Entscheidung gegen Joachim zunächst nicht zu bedürfen; denn darüber hatte er sich nie ausdrücklich und prägnant oder gar polemisch geäußert, immer nur beiläufig exegetisch in seiner oft unbestimmt spiritualisierenden Art. Erst als Jahrzehnte später seine Drei-Zeiten-Lehre im Franziskaner-Orden aktualisiert wurde und den Pariser Theologen dadurch nun höchst bedenklich, gefährlich, häretisch erschien, fiel ihnen auch erschreckend auf, was Joachim hie und da über die Sakramente geschrieben hatte. Sie maßen es nun an ihrer inzwischen voll ausgebildeten Sakramentenlehre, wie Joachims Drei-Zeiten-Lehre überhaupt an ihrem Begriff der endgültigen „nova lex“ des Neuen Testaments (obgleich dieser Begriff bei Joachim nicht vorkam). Es ist im Grunde anachronistisch-unhistorisch, seine eigenen Gedanken von dieser späteren Sicht her zu beurteilen, wie ich es hier nur versucht habe, um zu verdeutlichen, was ihn von Thomas und den Pariser Professoren unterscheidet und trennt, was sich inzwischen in der Theologie geändert hatte, auch in der Lehre über *lex* und *sacramentum*. Diese intern-theologische, scholastisch-dogmatische Lehr-Entwicklung wird man aber um so besser verstehen lernen, wenn man mehr als bisher darauf achtet, wie sie sich abhebt und auch mitbedingt ist von den gleichzeitigen geistig-religiösen Bewegungen anderer Art, außerhalb der Schulen — häretisch oder rechtgläubig, das eben klärte und entschied sich damals erst, in mancher Beziehung auch rückblickend und rückwirkend, in der Auseinandersetzung scholastischer Theologen von Petrus Lombardus bis zu Thomas von Aquin und Bonaventura³⁷ nicht zum wenigsten mit dem Spiritualismus Joachims von Fiore.

³⁶ In den Dekretalen Gregors IX. lib. I tit. 1 cap. 2. In: Corpus Iuris Canonici. Vol. II. Ed. A. Friedberg. Leipzig 1881. S. 6—7. Beste Ausgabe jetzt von Claudio Leonardi in: Conciliorum oecumenicorum decreta. Friburgi Br. 1962. S. 207—209.

³⁷ Vgl. J. Ratzinger: Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. München, Zürich 1959. S. 106ff., bes. S. 118—120 auch über Thomas' Beurteilung Joachims. Ob auch für Bonaventura das Evangelium als „nova lex“ gilt, bleibt noch zu untersuchen.

INHALTSVERZEICHNIS

ALBERT ZIMMERMANN, Vorwort	VII
LUDWIG HÖDL, „Lex et sacramentum“ im scholastischen Verständnis des Weihesakramentes unter besonderer Berücksichtigung der Zeit Bonifaz' VIII. (1294—1303)	1
Textgrundlage: Vitalis de Furno OFM in IV. Librum Sententiarum, Dist. 24 pars 2 (Cod. Vat. lat. 1095, fol. 32vb—34vb)	19
HERBERT GRUNDMANN, Lex und Sacramentum bei Joachim von Fiore	31
LUISE ABRAMOWSKI, Die Lehre von Gesetz und Evangelium bei Johann Pupper von Goch im Rahmen seines nominalistischen Augustinismus	49
JOHANN MAIER, Thora, Lex und Sacramentum	65
ERNST STADTER, Religionsphänomenologische Überlegungen zur spiritualistischen Idee	84
HANS-JÖRG SPITZ, Metaphern für die spirituelle Schriftauslegung	99
CHRISTOPH CORMEAU, Sünde und Heilserfahrung bei Hartmann von Aue, nach den Verserzählungen Armer Heinrich und Gregorius skizziert	113
PETER BLOCH, Typologische Kunst	127
KARL A. NOWOTNY, Wandlungen der Typologie in der Frührenaissance (ante legem — sub lege — sub gratia)	143
HANS MARTIN KLINKENBERG, Die Theorie der Veränderbarkeit des Rechtes im frühen und hohen Mittelalter	157
GUNTHER WOLF, Der „honor imperii“ als Spannungsfeld von Lex und Sacramentum im Hochmittelalter	189
Editionsregister	211
Namenregister	215
Sachregister	223