

Deutsches Archiv

für

Erforschung des Mittelalters

namens der Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

FRIEDRICH BAETHGEN WALTHER HOLTZMANN
HERBERT GRUNDMANN

19. Jahrgang

1963

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore

Von

Herbert Grundmann

Eine bisher wenig beachtete, noch weniger verstandene Schrift des Abtes Joachim von Fiore kann nicht nur über dessen Denkweise und Gesinnung, sondern auch über die kirchenpolitische Situation in den Anfängen Kaiser Heinrichs VI. und Papst Coelestins III. bemerkenswerte neue Aufschlüsse geben. Sie wird mit anderen *Opuscula* Joachims in einem Band der „Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters“ (Mon. Germ. Hist.) ediert werden, bedarf aber zum rechten Verständnis eingehender Erläuterung, die zugleich das sonst nur undeutlich bezeugte, in der Forschung daher strittige Verhalten der Kurie nach dem Tod Papst Clemens' III. vor der Kaiserkrönung Heinrichs VI. zu klären versuchen muß.

Die Schrift ist nur in einer großen Pergament-Handschrift des 13. Jahrhunderts in der Bibliotheca Antoniana zu Padua überliefert (Cod. 322 fol. 136^c—139^d)¹⁾ zwischen anderen, zum Teil gleichfalls noch unge-

¹⁾ L. Minciotti, *Catalogo dei codici manoscritti esistenti nella biblioteca di Sant'Antonio di Padova* (1842) S. 88; A. M. Iosa, *I codici manoscritti della bibl. Antoniana di Padova* (1886) S. 118 f. Die Hs. ist schon im Inventar der Bibl. Antoniana von 1396 (Cod. 572 fol. 10^v) verzeichnet. Sie enthält auf 169 ziemlich gleichmäßig in 2 Spalten beschriebenen Folioblättern (38 : 28 cm) fol. 1^a—42^b: *Psalterium decem chordarum* (Druck Venedig 1527 mit der *Expositio in Apocal.*; eine kritische Ausgabe kündigt an A. Crocco, *Gioacchino da Fiore*, Neapel 1960, S. 44); fol. 43^a—55^d: *Dialogi de prescintia dei et predestinatione electorum* (3 *sermones*, nur der erste bei J. Chr. Huck, *Joachim von Floris* [s. u. Anm. 6] S. 278—287); fol. 56^a—71^d: *Adversus Iudeos* (ed. A. Frugoni, *Fonti per la Storia d'Italia* 95, 1957); fol. 71^d—81^a: *Super flumina Babilonis* (Anfang bei L. Tondelli, *Il Libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore* 1, 1953, S. 100—107); fol. 81^a—136^b: *Tractatus super IV evangelia* (ed. E. Buonaïuti, *Fonti* ... 67, 1930; über diese Hs. S. Lxviii; dazu E. Franceschini, *Aevum* 9, 1935, S. 481—492); fol. 136^c—139^d ohne Titel die hier behandelte Schrift; fol. 139^d—140^b: *Questio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari* (ungedruckt); fol. 141^a—149^d: *De vita et regula s. Benedicti* (unvollendet; ed. C. Barraut, *Analecta sacra Tarra-*

druckten Schriften Joachims, von denen einige unvollendet sind, aber keine nachweislich oder auch nur vermutlich unecht ist wie sonst viele unter Joachims Namen verbreitete Schriften der Joachiten des 13. Jahrhunderts. Die Handschrift wurde wohl zugleich mit einer ganz ähnlichen (Cod. 328), die Joachims Hauptwerk „Concordia novi ac veteris testamenti“ enthält, am 26. Sept. 1352 vom Bischof von Padua, dem mit Petrarca befreundeten Ildebrandino dei Conti²⁾, der noch im gleichen Jahr am 2. November nach 33 Pontifikatsjahren starb, dem Franziskaner-Konvent S. Antonio in Padua übereignet wie noch drei andere Handschriften³⁾. Der Bischof behielt sich dabei vor, daß er sie benutzen könnte, solange er lebte, und daß sie nie veräußert werden dürften. Vermutlich hatte auch Cod. 322 wie Cod. 328, in dem das steht, vorher einem fr. Bartholomaeus de S. Georgio gehört, der sie von Dr. jur. Paganinus a Sala bekam; dieser hatte sie *ex sua solitudine de libris inventis post mortem domini Jacobi de S. Cruce* erhalten. Die beiden

conensia 24, 1951, 33—122); fol. 149^d—151^c: De prophetia ignota (ungedruckt, s. H. Grundmann, ZKG. 48, 1928, 140—149); fol. 151^c—153^c: De ultimis tribulationibus (ungedruckt); fol. 154^a—156^b Collatio, inc.: *Domine Jesu Christe rex glorie qui es via qua venit ad patrem ...* (ungedruckt); fol. 156^b—162^a: De articulis fidei (ed. E. Buonaiuti, Fonti ... 78, 1936); fol. 162^d—165^d Predigt über Ezech. 17, 22—24 (ed. ib. 81—108); fol. 165^d—166^r in kleinerer Schrift: Hymnus de patria celesti, Visio de gloria paradisi (im Druck der Expos. in Apoc. und des Psalt. X chord., Venedig 1527, fol. 279^o ff.; beide Gedichte anonym aus einer Frankfurter Hs. ed. Fr. Böhmmer, Zs. f. dt. Altertum 5, 1845, 463—470; auch bei G. Falcone, Poeti e rimatori calabresi 1, Neapel 1899, 48—53, die Visio [nicht nur „Textauszüge“] bei J. Chr. Huck, Joachim S. 186—189, der Hymnus mit ital. Übers. bei R. Gaudio, Un mistico fiore silano sulla via percorsa dal genio di Dante (Cosenza 1926); fol. 166^a—d: *Sub hoc tempore continetur de Abraham ...* (ungedruckt); fol. 166^d: *Universis Christi fidelibus ...* (ed. J. Bignami-Odier, Mélanges d'Archéol. et d'Hist. 54, 1937, 220—223, ohne Grund als „lettre apocryphe“ bezeichnet, in vielen Hss. überliefert).

²⁾ Petrarca, Epistolae de rebus familiaribus XV, 13 ed. G. Fracassetti 2 (1857) 351—361, kondoliert dem Klerus von Padua beim Tod des Bischofs, der nach vielen Reisen als päpstlicher Nuntius erst seit 1347 in Padua residierte, wo er schon 1319 gewählt worden war. Petrarca hatte ihn öfters besucht und mit ihm korrespondiert, s. Ep. poet. III, 25, auch De reb. fam. XVI, 2, dazu G. Fracassetti in seiner Übersetzung der Lettere delle cose familiari 3 (1865) 408.

³⁾ Da der Einband von Cod. 322 erneuert wurde, gingen vielleicht am Anfang und Ende Blätter verloren mit Besitzvermerken wie in dem nächst verwandten, vermutlich im gleichen Scriptorium entstandenen Cod. 328 (Joachims Concordia) fol. 1^v und 139^{bc}; ähnlich in Cod. 336 (Petrus J. Olivi, Postilla super evang. s. Matthaei, geschr. 1344), in Cod. 117 (Augustins Briefe) und 320 (Distinctiones in Psalmos) jeweils am Schluß; s. Minciotti S. 47 f. und 87, Iosa S. 38, 81 f. und 86.

zuletzt Genannten sind als Rechtslehrer der Universität Padua bekannt⁴⁾.

Schon 1903 hatte Johannes Chrysostomus Huck diese Handschrift für seine Dissertation über Ubertino von Casale⁵⁾ benutzt und ihren Inhalt beschrieben. Seitdem plante er, die ungedruckten Texte daraus zu edieren, aber seine Priesterpflichten ließen ihn nie dazu kommen. Nach 35 Jahren mußte er sich schließlich in einem Buch über Joachim und die joachitische Literatur⁶⁾ wiederum mit wenigen Exzerpten aus der Handschrift begnügen und sich im übrigen auf kurze Inhaltsangaben beschränken, die leider oft recht ungenau sind. Schon seine frühere Behauptung (Ubertin S. 77), daß die Schrift, von der hier die Rede sein soll, in der Handschrift „die Überschrift trägt: Intellegentia super Calathis“, trifft nicht zu; ohne Überschrift, ohne Rubrum oder Incipit, nur mit einer D-Initiale beginnt der Text am Anfang einer Verso-Seite der Handschrift (fol. 136^e)⁷⁾: *De spiritualibus autem visum est mihi aliquid scribere paternitati vestre, ut sciatis intelligentiam meam super calathis plenis ficubus, de quibus ut audiui, tamquam si ego de eis aliquid scripserim, mentio ab aliquibus facta est.* Ob das der Beginn eines Briefes oder Brief-Traktats sein kann oder ob dessen Anfang in der Handschrift fehlt, wird später noch zu erörtern sein (s. u. S. 392). Der mit *paternitas vestra* angeredete Adressat wird in einer Schlußbemerkung zu der Schrift (nach dem Wort *Explicit*) mit Namen genannt, und der schon anfangs angedeutete Anlaß zu der Schrift wird dort nochmals erwähnt (fol. 139^d): *Hec tibi Abbas Gafride destinare curavi propter eos, qui me de calathis plenis disputasse dixerunt et nescio quid absurdum et indecens protulisse testati sunt, cum michi super hoc conscius non sim nec me credam alicui usque ad horam hanc tradidisse.* In seinem Joachim-Buch (S. 167) wiederholt

4) Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini ed. C. Zonta - J. Brotto (Padua 1922) S. 473; über Paganino de Sala, † 1390, s. auch G. Cappelletti, Storia di Padova 1 (1874) 268—270.

5) J. Chr. Huck, Ubertino von Casale und dessen Ideenkreis, Ein Beitrag zum Zeitalter Dantes (Freiburg i. Br. 1903), bes. S. 76 ff.

6) Ders., Joachim von Floris und die joachitische Literatur, Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des hohenstaufischen Zeitalters mit Benützung und teilweiser Veröffentlichung ungedruckter Joachimsschriften (Freiburg i. Br. 1938); dazu meine Besprechung in der Theolog. Literaturzeitung 64 (1939) 176—178. Über den nicht ausgeführten Editionsplan S. 6, 158, 276; aus der Hs. Padua 322 ist S. 278—287 nur der Anfang der „Dialogi de praescientia Dei et praedestinatione electorum“ abgedruckt mit der irreführenden Unterschrift *Finis „Dialogorum“ Joachimi*; in der Hs. folgen aber diesem ersten Sermo noch zwei weitere. Inhaltsangaben der übrigen Texte der Hs. S. 158 ff.

7) Bis fol. 136^b unten reicht der unvollendet gebliebene „Tractatus super quatuor evangelia“, ed. E. Buona iuti (s. o. Anm. 1).

Huck nochmals ungenau: die Schrift „trägt den Titel ‚Intelligentia super Calathis‘ und ist an einen Abt Gaffrid gerichtet“; er spricht nun aber auch von der „Schrift über die Körbe (bei Jeremias c. 24)“, hat also inzwischen wenigstens gemerkt, daß es sich dabei um die Jeremias-Vision von zwei Körben handelt, die der Prophet vor dem Tempel stehen sah, den einen voller guter, den andern voller schlechter Feigen, — in der Tat ein durchgehendes Thema oder wenigstens eine Art Leitmotiv der ganzen Schrift, obgleich nirgends in ihr das Jeremias-Kapitel zusammenhängend zitiert oder fortlaufend interpretiert wird; immer wieder wird nur darauf Bezug genommen und angespielt. Insofern ist Hucks „Titel“ dem ersten Satz nicht unpassend entnommen, nur leider nicht verständlich genug für andere Joachim-Forscher. Unter Berufung auf Huck nennt P. Francesco Russo in seiner leider auch sonst überaus fehlerhaften „Bibliografia Gioachimita“⁸⁾ — nicht unter den echten, authentischen Werken, sondern unter den „Opere dubbie“ — diese Schrift „Intelligentia super catathis ad abbatem Gaufridum“. Monsignore Leone Tondelli⁹⁾ hat das von ihm unbesehen mit einer weiteren Ungenauigkeit übernommen: „Intelligentia super Cathatis ad abbatem Goffridum“. Daß aus dem *abbas Gafridus* der einzigen Handschrift schon bei Huck ein *Gaffridus* wurde, bei Russo ein *Gaufridus*, bei Tondelli ein *Goffridus* (oder Gaffrido), mag noch hingehen, wenn es auch die Identifizierung des Adressaten erschweren könnte; aber nur wenn man sich bei der „*intelligentia super calathis*“ gar nichts denkt und nicht merkt, daß es sich dabei um die Feigenkörbe des Jeremias handelt, kann man stattdessen *super catathis* oder gar *Cathatis* drucken, als wäre das ein Eigen- oder Völkernamen, rätselhaft und unverständlich.

Huck dagegen hat sich phantasievoll eher zu viel bei Joachims Vor- und Schlußbemerkung gedacht und etwas ganz Falsches heraus- oder hineingelesen: aus der Schrift „aszetischen Inhalts“ erfahren wir, meint er (Joachim S. 167 f.), „daß schon zu Lebzeiten Joachims manche geschmacklose Elaborate unbekannter Verfasser ihm zu Unrecht zuge-

⁸⁾ F. Russo, *Bibliografia Giochimita* (1954) S. 28: INTELLIGENTIA SUPER CATATHIS (CATHATIS in dem vorbereitenden Saggio di Bibliografia Giochimita, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 6, 1936, 103); in dem Buch: *Gioachino da Fiore e le fondazioni fiorenti in Calabria* (Napoli 1959) S. 24: *Intelligentia super Catathis ad Abbatem Gaufridum*.

⁹⁾ L. Tondelli, *Il Libro delle Figure dell'abate Gioachino da Fiore 1: Introduzione e Commento* (Turin 1940) S. 117 (²1953 S. 119); richtiger in Tondellis Aufsatz: *Gli Inediti dell'abate Gioachino da Fiore*, *Arch. Stor. per la Calabria e la Lucania* 12 (1942) 6: „*Intelligentia super Calathis diretta ad un certo Abate Gaffrido*“.

schrieben wurden. Gerade in diesem Traktat nimmt er Veranlassung, gegen solche Täuschungsversuche sich zu verwahren. . . . Der Titel ‚Intelligentia super Calathis‘ will zum Ausdruck bringen, daß Joachim seine Ansicht, sein Urteil über eine ‚Super Calathis‘ genannte Abhandlung eines unbekannten Verfassers dem Abt Gafrid gegenüber ausspricht, weil fälschlich ‚Super Calathis‘ mit den darin enthaltenen unhaltbaren und geschmacklosen Ausführungen als Schrift Joachims verbreitet wurde: Joachims ‚Intelligentia super Calathis‘ ist also eine Abwehr- und Verteidigungsschrift gegen eine uns unbekannte Abhandlung ‚Super Calathis‘ eines ungenannten Verfassers. Am Schluß seiner ‚Intelligentia‘ kommt Joachim nochmals auf diese Entstehungsursache seiner Abhandlung ausdrücklich zu sprechen: *Haec tibi, abbas Gafride, . . . testati sunt*“ (s. o.). Das ist nun zweifellos eine Fehlinterpretation der oben zitierten Anfangs- und Schlußbemerkungen, die vielmehr nur besagen: Joachim hat gehört, daß manche Leute (*aliqui*) behaupten, er habe etwas über die Körbe voller Feigen (Jer. 24) geschrieben oder darüber „disputiert“ und dabei irgend etwas Absurdes und Ungebührliches darüber geäußert; er ist sich nicht bewußt und glaubt nicht, bis zu dieser Stunde irgend jemandem etwas darüber mitgeteilt zu haben, will nun aber dem Abt Gafridus sein Verständnis dieses Jeremias-Kapitels darlegen, um Mißverständnissen und Vorwürfen zu begegnen, die deshalb gegen ihn laut wurden. Nichts wird davon gesagt oder angedeutet, als hätte ein anderer unter Joachims Namen eine Schrift ‚Super Calathis‘ veröffentlicht, gegen die er sich wenden müßte; von einer frühen „pseudo-joachimischen“ Literatur „geschmackloser Elaborate“ unter seinem Namen „schon zu Lebzeiten Joachims“, wie Huck meint, findet sich hier keine Spur, wohl aber von einer zeitgenössischen Polemik gegen ihn, wie sie auch sonst nicht selten bezeugt ist und seinen Widerspruch herausgefordert hat¹⁰).

Daß es dabei keineswegs nur um exegetisch-theologische oder „aszetische“ Fragen ging, sondern auch und vor allem um eine aktuelle kirchen-

¹⁰) Vgl. z. B. Concordia (s. folg. Anm.) II, 1 c. 9 fol. 10^a: *Si queritur a me super aliquo loco, quare hoc, quare illud, maxime ubi aliquid videtur absurdum, oportet me sicut estimo reddere rationem, ne quasi verba sterilia et ratione carentia a scrupulosis et tardis corde ad credendum, maxime autem ab emulis et obtrectatoribus contemnantur.* — In Joachims Brief an einen unbekannten *abbas Valdonen(sis) monasterii*, ed. J. Bignami-Odier, *Mélanges d'Archéol. et d'Hist.* 54 (1937) 226f., entgegnet er der Frage: *unde hoc nosti? Ecce in opusculis nostris plene sicut existimo reddidi rationem, que iam correcta et emendata ducta essent ad partes vestras, si, qui nati sunt secundum carnem, desiste(re)nt a persecutione eorum, qui querunt ambulare secundum spiritum. . . . Non enim deesse possunt usque ad presens, qui querunt extinguere spiritum et prophetiam spernere* (vgl. 1. Thess. 5, 19f.).

politische Stellungnahme und Auseinandersetzung, — für Joachim um beides zugleich, — läßt sich ganz unabhängig von der später zu erörternden Frage zeigen, an welchen Abt Gafridus die Schrift gerichtet ist und wer die *aliqui* sind, gegen deren Mißdeutungen und Vorwürfe sich Joachim darin verwahrt. Denn obgleich er erklärt, er sei sich nicht bewußt oder glaube nicht, bisher über die Feigenkörbe des Jeremias seine Meinung geäußert zu haben, hatte er doch tatsächlich auf diese Jeremias-Vision schon in seiner „*Concordia novi ac veteris testamenti*“ in einer Weise angespielt, die bei den Zeitgenossen Aufsehen und Anstoß erregen und jene Vorwürfe auslösen konnte. Die Concordia war damals wahrscheinlich noch nicht veröffentlicht, wurde aber jedenfalls vor der Schrift an Abt Gafrid geschrieben, deren Anfang ausdrücklich darauf Bezug nimmt: *Quia vero intellectus eorum* (scil. *calathorum*) *ex opere concordie pendet, dignum duxi perstringere aliqua ab ipso concordiarum principio, ut ex eis, que precesserunt in mundo, possimus ad sequentium notionem venire.* In großen Zügen werden deshalb hier zunächst einige Grundgedanken der Concordia rekapituliert, um dann die aktuelle Bedeutung der Feigenkörbe des Jeremias in dieses Geschichtsbild einzuordnen und ihr rechtes Verständnis daraus zu begründen.

Im vierten Buch der Concordia vergleicht Joachim die 42 Generationen der alttestamentlichen Geschichte (nach dem Geschlechtsregister Jesu im Anfang des Matthäus-Evangeliums) einzeln mit den 42 Generationen zu je 30 Jahren im neutestamentlichen Zeitalter, in der Kirchengeschichte, und setzt sie zueinander in typologische Beziehung. In der 38. Generation, heißt es da im 21. Kapitel, herrschte in Jerusalem König Joachim (Jojakim, seit 608 v. Chr.), gegen den der König von Babylon heraufzog; von ihm unterworfen, lehnte er sich gegen ihn auf und wollte nicht sein *servus* sein. Entsprechend kam in der 38. Generation der Kirchengeschichte (1110—1140 n. Chr.) König Heinrich V. nach Rom, nahm Papst Paschalis II. in der Peterskirche gefangen und hielt ihn und viele andere so lange in Gefangenschaft wegen der Investiturfrage, bis er von ihm das „Privileg seiner Verdammnis“ erpreßte, um dadurch die Freiheit der Kirche zu vernichten. Doch weder dieser Papst noch die Kirche ertrug das geduldig; denn was der Papst unter Zwang tat, hatte keine beständige Kraft und Geltung. — Nach Jojakim herrschte in Jerusalem sein Sohn Jechonias (Jojachin), wurde aber mit einem großen Teil des Volkes nach Babylon geführt (598 v. Chr.), während an seiner Stelle sein Oheim Sedechias (Zedekia), vom babylonischen König eingesetzt, in Jerusalem regierte. So wurde in den Tagen des Jechonias das Volk

geteilt: ein Teil wurde nach Babylon geführt, der andere blieb in Jerusalem. Dem entspricht in der 39. Generation der Kirche (1140—1170 n. Chr.) das große Schisma zwischen Oktavian (Viktor IV.) und Papst Alexander III., *aliis translatis ad partem imperatoris, aliis servantibus libertatem ecclesie*. — In der 40. Generation der Kirche (1170—1200 n. Chr.), heißt es schließlich in cap. 23, wurde Frieden geschlossen zwischen dem Kaiser und Papst Alexander, den jener friedlich das Papsttum behalten ließ (oder innehaben, *tenere*) mit der Bitte, daß dieser Friede fest und unerschüttert alle Zeit währen möge. Dieser Friede dauerte während der restlichen Tage jenes Papstes († 1181), begann aber wieder gebrochen zu werden in den Tagen Papst Lucius' III. (1181—1185) und besonders Urbans III. (1185—1187), so daß in dessen Tagen die Kirche über das Maß und über die Kräfte bedrängt wurde. Ob aber die Kirche bei dieser Gelegenheit etwas von ihrer Freiheit an die Söhne des neuen Babylon verlor, möge sie selbst sehen, die besser weiß, was sie leidet. Wir aber haben indessen zuzuwarten (*nobis autem supersedendum est interim*), bis voller sichtbar wird, was besser gewesen wäre: zu widerstehen oder zu dulden, — bis die guten Feigen und die schlechten Feigen *de suo fine* zu verstehen sind¹¹⁾.

Hier hatte also Joachim — noch in der Zeit Urbans III. oder sehr bald danach, um 1187/88 — bereits auf die Feigenkörbe der Jeremias-Vision angespielt, in noch unentschiedener Ungewißheit, was sie für seine Gegenwart besagen: auf wen die guten und die schlechten Feigen zu beziehen seien. Denn er wagt noch nicht zu entscheiden, *utrum melius*

¹¹⁾ Concordia novi ac veteris testamenti IV c. 22—23 (Druck Venedig 1519 fol. 53^{od}, hier nach den Hss. berichtigt): ... *Facta autem divisione populi in diebus Iechonie pars una ducta est in Babilonem et pars altera remansit in Jerusalem. In ecclesia quoque generatione XXXIX^a factum est magnum scisma in ecclesia occasione Octaviani et pape Alexandri, aliis translatis ad partem imperatoris, aliis servantibus libertatem ecclesie. — Sane generatione XL^a facta est pax inter imperatorem et papam Alexandrum, et annuit ei pacifice tenere papatum, rogans ut eadem pax firma et inconcussa omni tempore permaneret. Perseveravit autem pax eadem reliquis diebus ipsius pape; que cepit iterum infringi in diebus pape Lucii maximeque Urbani, ita ut in diebus eius supra modum et supra vires angustaretur ecclesia. Utrum autem huiusmodi occasione amiserit aliquid ecclesia de libertate sua apud filios Babilonis nove, videat ipsa, que novit melius quid patiat. Nobis autem supersedendum est interim, donec plenius elucescat, utrum melius fuerit resistere an pati, donec ficus bone et ficus male de suo fine intelligantur, ne forte et hoc ipsum a nostris exigatur delictis, ut non liceat nobis impune agere quod melius esse scimus, sed tabescamus et erubescamus in iniquitatibus nostris. Vgl. dazu H. Grundmann, Neue Forschungen über Joachim von Fiore (Münstersche Forschungen 1, 1950) S. 57 ff.*

fuert resistere an pati — und davon scheint es ihm abzuhängen, wer mit den guten und wer mit den schlechten Feigen gemeint ist. Der Prophet Jeremias hatte jedoch darüber keinen Zweifel gelassen, denn Gott selbst erklärte ihm die Bedeutung seiner Vision: mit den guten, eßbaren Feigen ist der König Jechonja gemeint mit den Fürsten Judas, Zimmerleuten und Schmieden, die sich von Nebukadnezar im Jahre 598 v. Chr. wegführen ließen nach Babylon ins Land der Chaldäer; ihrer wird sich der Herr gnädig annehmen und sie einst wieder heimführen, „und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein, denn sie werden sich von ganzem Herzen zu mir bekehren“ (Jer. 24, 5—7). Die schlechten, ungenießbaren Feigen bedeuten dagegen den König Zedekia mit denen, die in Jerusalem blieben; ihnen wird der Herr „Unglück zufügen und sie in keinem Königreich auf Erden bleiben lassen, daß sie sollen zu Schanden werden“ (ebd. 8—10). Wer also bei der Frage, ob es besser sei, den „Söhnen der neuen Babylon“ Widerstand zu leisten oder sich ihnen zu fügen und zu leiden, an die Feigenkörbe des Jeremias erinnert, präjudiziert damit die Antwort auf jene Frage: Gott hielt es — wenigstens damals — mit denen, die sich in die Gefangenschaft führen ließen, nicht mit denen, die in Jerusalem blieben. Joachim hatte aber (s. o.) schon das Schisma zwischen Alexander III. und den kaiserlichen Gegenpäpsten mit der Scheidung des Volkes Israel unter Sedechias, der in Jerusalem blieb, und Jechonia, der nach Babylon geführt wurde, verglichen, *aliis translatis ad partem imperatoris, aliis servantibus libertatem ecclesie*. Hieß das nicht für jeden hellhörigen Jeremias-Kenner: Alexander III. und die Seinen verfochten die „Freiheit der Kirche“ gegen Gottes Willen — wie Sedechias vom Herrn mit schlechten Feigen verglichen und verflucht wurde? Wer es dagegen mit dem Kaiser hielt und zu ihm „überging“, — eine *transmigratio* zu den „neuen Chaldäern“ wie einst die erste *transmigratio* nach Babylon —, ist mit den guten Feigen zu vergleichen und wird von Gott „gnädig angesehen“ wie einst Jechonias und die Seinen, die nach Babel gebracht wurden mit der Verheißung künftiger Rückkehr. Für Zeitgenossen Friedrichs I. und Heinrichs VI. in deren Ringen mit dem Papsttum und der Kirche mußte es eine aufregend aktuelle Frage sein, die zugleich ihr rechtes, von Gott gewolltes politisches Verhalten und ihr Seelenheil betraf, ob diese Bibelverse, diese Worte Gottes an Jeremias so zu verstehen und so auf die Gegenwart zu beziehen seien — oder ob das absurd und ungebührlich, *indecens* sei, wie es manche Widersacher Joachims ihm vorwarfen. Er behauptete zwar, darüber bisher noch nichts gesagt oder bekannt gegeben zu haben; aber wenn auch die Concordia damals noch nicht veröffentlicht

war, muß ihre Jeremias-Deutung manchen Zeitgenossen schon bekannt geworden sein. Denn Joachims Schrift an Abt Gafrid ist in der Tat eine ausführliche Begründung und Rechtfertigung dieser Interpretation der Jeremias-Vision und ihrer Bedeutung für die Gegenwart, geschrieben offenbar in einer besonders kritischen Lage der Kirche, in der es wiederum, wie in den Anfängen Alexanders III., darauf ankam, ob es besser sei und Gottes Willen entspreche, Widerstand zu leisten oder sich zu fügen, — wahrscheinlich in den Anfängen Heinrichs VI. und Coelestins III. im Frühjahr 1191. Der Name des Kaisers wie des Papstes wird zwar hier nicht genannt, auch keine Jahreszahl und kein datierbares Ereignis. Aber die kirchenpolitische Situation, in der die Schrift entstand, läßt sich aus ihrem Inhalt ziemlich sicher erschließen und wird andererseits dadurch höchst aufschlußreich beleuchtet.

Zunächst holt Joachim allerdings weit aus, um jene Jeremias-Vision nicht nur „moralisch“ zu interpretieren, sondern auch und vor allem *typice*¹²⁾, d. h. im Sinne seiner Lehre von der typologischen Konkordanz zwischen alt- und neutestamentlicher Geschichte. Er will zeigen, was dieses Jeremias-Kapitel gerade jetzt zu seiner Zeit für eine bestimmte Wendung der Kirchengeschichte zu besagen hat. Er beginnt deshalb mit einem knappen, konzentrierten Abriß seiner Concordia-Lehre: Den zwölf Generationen von Jakob bis Salomo (nach dem Geschlechtsregister Jesu in Matth. 1) entsprechen die zwölf *generationes spirituales* zu je dreißig Jahren von Christus bis fast (*ferme*) zu Kaiser Julian Apostata (361—363 n. Chr.). Wie erst zur Zeit Davids und Salomos, also in der elften und zwölften Generation seit Jakob, Jerusalem zum Königreich erhöht wurde, vorher aber aus Gottes Gnade *proficiebat in filiis de die in diem*, bis zu Saul ohne irdisch-menschlichen König unter der Herrschaft des wahren himmlischen Königs, so wuchs die Kirche bis zur Zeit Konstantins als „neues Jerusalem“ im Verborgenen, vom „fleischlichen Volk“ mißachtet, *acsi nullius esset auctoritatis et gratie*. Konstantin aber (306—337 n. Chr.), dem in der elften alttestamentlichen Generation David entspricht, unterwarf sich zur Zeit Papst Silvesters der Kirche und gab Gott die Ehre. Er verlegte in Freundschaft mit dem Papst seinen Herrschaftssitz nach Byzanz. Sein Sohn Konstantius (II., 337—361 n. Chr.) begünstigte jedoch die arianische Ketzerei und die gegen den römischen Papst rebellischen, schismatischen Bischöfe, an ihrer Spitze

¹²⁾ Fol. 138b: *Et hec quidem moraliter; tipice autem . . .*

Eusebius von Nikomedien († 342)¹⁸⁾, — so wie gegen Salomo sich Jerobeam erhoben hatte, zum ägyptischen König geflohen und mit Rückhalt an ihm zum König der Nordstämme Israels geworden war, das von Jerusalem abtrünnige Königreich Samaria begründet hatte. Vornehmlich um das Verhältnis Jerusalems und des Königreichs Juda einerseits zum Königreich Israel-Samaria, andererseits zu den Herrschern Ägyptens geht es daher in der nächsten Phase der alttestamentlichen Geschichte, in den zwölf Generationen nach Salomo bis zu König Hiskia-Ezechia, und entsprechend geht es in den nächsten 360 Jahren der Kirchengeschichte von Kaiser Julian bis zu Karl Martell (*Carolus princeps regni Francorum*; 714—741 n. Chr.) um das Verhältnis der lateinisch-römischen Kirche und des Papsttums einerseits zum Kaisertum in Byzanz und zur Ostkirche mit dem Patriarchen von Konstantinopel, andererseits zur weltlichen Herrschaft überhaupt; davon wird noch zu sprechen sein. — Dann folgt eine dritte Phase „bis zur Gegenwart“; sie müßte mit rund 450 Jahren seit Karl Martell eigentlich 15 alttestamentlichen Generationen entsprechen, reicht aber dort nur bis in die Zeit des Propheten Jeremias und des Königs Jechonias, der als erster in die babylonische Gefangenschaft geführt wurde, umfaßt also nach Matth. 1, 10 nur vier alttestamentliche Generationen seit Hiskia-Ezechias. Auf diese Differenz der Generationenzahl geht Joachim hier nicht ein; er hat sie im 4. Buch seiner *Concordia novi ac veteris testamenti* c. 16 (und auch sonst öfters) ausführlich erörtert und exegetisch damit begründet, daß dem guten König Ezechias, als ihn die Assyrer bedrängten, von Gott durch den Propheten Jesaias fünfzehn Lebensjahre „zugelegt“ wurden und zum Zeichen dessen der Schattenzeiger an der Sonnenuhr seines Vorgängers Achaz um zehn Striche zurückging (4. Reg. 20, 6—11) — *non sine magno signo et evidenti misterio*. Die 15 zusätzlichen Jahre des Ezechias „bedeuten“ (*designant*) jene 15 Generationen, „in denen der Kirche der Lateiner gewissermaßen Licht und Leben gewährt wird“, das heißt eben: die Zeit von den Karolingern (nach Karl Martell) bis nahe an Joachims eigne Gegenwart. Diese anderwärts mit Exegeten-kunst erklärte Abweichung zwischen der alt- und neutestamentlichen Generationen-Zählung in dieser dritten Geschichts-Phase wird also hier in der Schrift über die Feigenkörbe des Jeremias stillschweigend voraus-

¹⁸⁾ Fol. 136^v: *In duodecima generatione ecclesie rebellavit contra romanum pontificem pars quedam orientalium episcoporum, inter quos quasi primum gerebat Eusebius Nicomedensis episcopus defensor Arriane hereseos et auctor scismatis et contulit se ad Constantium augustum, qui et valde infestus fuit viris catholicis et his, qui cum latina ecclesia adversus hereticos sentiebant.*

gesetzt, um dessen Vision und damit den Beginn der Wegführung nach Babylon mit Joachims eigener Zeit typologisch zu parallelisieren — darauf kommt es ihm hier an. Das Verhältnis des Königs von Juda-Jerusalem zum König von Babylon ist allerdings schon seit Beginn dieser dritten Geschichts-Phase wichtiger geworden als das Verhältnis zu Ägypten, da schon dem König Ezechias der König von Babylon Geschenke schickte (4. Reg. 20, 12ff. mit der Prophezeiung des Jesaias: „Siehe, es kommt die Zeit, daß alles wird gen Babel weggeführt werden...“ und Hiskias Antwort: „Es wird doch Friede und Treue sein zu meinen Zeiten“). Dem entspricht seit Beginn der dritten Phase der Kirchengeschichte (nach Karl Martell) das Verhältnis der Frankenkönige, denen das römische Kaisertum gegeben wurde, zur römischen Kirche, die sie anfangs *satis benigne et humane* behandelten — wie anfangs der König von Babylon Geschenke nach Jerusalem schickte und *satis se devotum et humilem exhibuit regi Jude*. Insofern können die fränkischen Könige und Kaiser schon der Karolingerzeit als „Könige Babylons im Geiste“ bezeichnet werden, ohne damit als kirchenfeindlich charakterisiert zu werden, im Gegenteil: obgleich ihnen die Gewalt über Rom gegeben war, verhielten sie sich anfangs demütig zur heiligen Kirche; diese *humilitas principum Francorum* entspricht den Geschenken des Königs von Babel an Jerusalem und seinen König. Gleichwohl beginnt damit schon die bis zu Joachims Gegenwart reichende „Babylon-Zeit“ der Kirche, der seit Kaiser Julian ihre „Ägypten-Zeit“ vorangegangen war und vor Julian (oder Konstantin) ihre „Israel- oder Jerusalem-Zeit“¹⁴⁾. Ja noch pointierter kann Joachim sagen: *Fuit in primo cursu ecclesie christianus populus Israel, in secundo factus est Egyptus, in tertio, quod deterius, factus est Babilon*¹⁵⁾.

¹⁴⁾ Fol. 137^b: *Tempus itaque spiritalis Israel a Christo usque ad Iulianum, tempus Egyptiorum a Iuliano usque ad Carolum, cuius generatio vicesima quarta respicit Ezechiam, tempus Babiloniensium et Chaldeorum ex eodem tempore usque ad presens*. Kurz vorher: *Fuit itaque tempus Iherusalem a Christo usque ad Iulianum, tempus regis Egypti usque ad Carolum principem Gallie et patricium Romanorum* (gemeint ist Karl Martell).

¹⁵⁾ So fol. 137^b; gleich darauf fol. 137^c nach dem Lob der anfänglichen *humilitas principum Francorum* (s. o.): *etsi, ut iam dixi, christianus populus, qui aliquando erat Israel, in Babiloniensium confusionem* (s. u. Anm. 25) *deveniret, propter quod et reges ipsi ultimi principes Babilonis dicendi erant, non mutatione loci, sed conversionis distantia*. Vgl. auch Concordia IV c. 17 (ed. 1519 fol. 52^b): *Quis non videat tantum differe inter tempora ecclesie prima, media et ultima, id est inter homines primi temporis, medii et extremi, quantum inter regnum Jerusalem, Egypti et Babilonis? ... Sicut populus Israel, qui aliquando regnare ceperat in Jerusalem, traditus est processu temporis in manus regis Egypti et ad ultimum regis Babilonis, ita christianus populus, qui*

Für diese prägnante Kennzeichnung der drei Hauptphasen der Kirchengeschichte als „Israel-, Ägypten- und Babylon-Zeit“ ist immer das Verhältnis und Verhalten der Kirche zur weltlichen Gewalt und damit das jeweilige Maß an „Freiheit der Kirche“ maßgebend. Darüber wird schon in diesen einleitenden Bemerkungen manches Grundsätzliche rückblickend gesagt, ehe sich der Hauptteil des Brieftraktats auf diese Frage in Joachims Gegenwart zuspitzt. Wahrhaft frei war die Kirche als *regnum Christi*, solange sie „privat“ und verborgen blieb, das heißt: vor Konstantin¹⁶⁾: *Tempus libertatis ecclesie a tempore Christi usque ad Constantinum magis viguit, exinde autem regi Egypti, hoc est mundi huius principibus, potestas in ecclesia data est*. Gewiß hat Konstantin die Kirche geehrt und erhöht, in Freundschaft mit dem Papst, dem er Rom überließ, während er seinen Herrschaftssitz nach Byzanz verlegte. Aber er hat die Kirche damit auch in die Gefahr gebracht, gleichsam „nach Ägypten zurückzukehren“, — wie Salomo Freundschaft schloß mit dem König Ägyptens und eine Pharao-Tochter heiratete¹⁷⁾ (3. Reg. 3, 1 und 7, 8). Ja Byzanz ist dadurch *quasi Egyptus altera facta* (fol. 136^e). Und wie nach Salomos Tod unter Roboam (Rehabeam) der König Sesac von Ägypten gegen Jerusalem heraufzog und es demütigte, ihm die Schätze aus dem Hause des Herrn raubte (3. Reg. 14, 25 ff.), so erhob sich in der entsprechenden dreizehnten Generation der Kirchengeschichte der häretische Kaiser Valens (364—378 n. Chr.) gegen den römischen Glauben und die Freiheit der Kirche, bekämpfte *in quantum permissus est* die lateinische Kirche und stärkte den „Prinzipat“ der Ostkirche (*principatum orientalis ecclesie firmavit et auxit*). Bei jenem Sesac von Ägypten aber fand der von Salomo abtrünnige Jerobeam Zuflucht und konnte mit Rückhalt an ihm nach Salomos Tod sein Königtum über die zehn Nordstämme Israels in Samaria errichten (3. Reg. 11, 26 — 12, 20),

tempore Silvestri pape frui ceperat quam feliciter ecclesiastica libertate, appropinquante iam mundi fine cum incremento viciorum pro tuenda libertate ipsa, de qua se dolet perpeti detrimentum, multa discrimina passus est.

¹⁶⁾ Fol. 137^a: *Fuit itaque regnum Christi, quod est ecclesia, liberum a rege Egypti, quamdiu mansit privatum et occultum, usque scilicet ad Constantinum augmentum; cum autem in manifestum venit, mox excitatus est Sathan et emulus contra illud, illo utique exigente iudicio, quo dictum est: 'Quod altum est hominibus, abhominatio est apud Deum' (Luc. 16, 15).*

¹⁷⁾ Fol. 136^e: *Facta est ergo illo in tempore amicitia inter regem Egypti et regem Iherusalem, hoc est inter principem rei publice et romanum pontificem, et civitas ipsa Constantinopolitana facta est inter ceteras quasi uxor Romani pontificis et dotata est privilegiis et gloria.* Fol. 137^a: *Neque enim Salomon ita caderet, si preceptum legis Moysi servaret dicentis: 'Cum constitutus fuerit rex, non multiplicabit sibi equos nec reducet populum in Egyptum ... (Deut. 17, 16).*

so wie mit Rückhalt am byzantinischen Kaiser der Bischof von Byzanz-Konstantinopel zur Patriarchenwürde aufsteigen konnte. Insofern gleichen *in spiritu* die byzantinischen Kaiser dem König Ägyptens oder auch, da sie die ihrem Willen gefügige, von ihnen geförderte Kirche des Ostens nicht der Kirche des Westens unterordnen wollten, den Königen Samarias, die zwar ihre Herrschaft aus Gottes Hand erhalten haben, doch nicht zum Tempel Gottes in Jerusalem-Juda gehen wollten, — ganz gegen Gottes Willen, wie aus den „Büchern der Könige“ zu ersehen ist, wenn man sie verständig liest.

Wegen dieser Bemerkungen im einleitenden Rückblick auf die „Ägypten-Zeit“ der Kirchengeschichte meinte J. Chr. Huck¹⁸⁾: die Schrift „beschäftigt sich eingehend mit den Griechen und ihrer Rolle, die sie seit Konstantin der römischen Kirche gegenüber vertraten“. Aber davon ist weiterhin dann gar nicht mehr die Rede, sondern nur vom Verhältnis der mit Juda und der heiligen Stadt Jerusalem „konkordierenden“ lateinischen Kirche und des römischen Papsttums zur weltlichen Herrschaft, die ja im Westen schon unter den Nachfolgern Konstantins katholisch-rechtgläubig war und „das Banner der heiligen römischen Kirche trug“¹⁹⁾. Zwar hat der römische Papst als Nachfolger des wahren Königs und Priesters die *summa regni* erhalten; da aber der geistliche Stand keine Bluturteile fällen und nicht die Waffen tragen und kämpfen darf, muß an seiner Stelle ein Laie als König das christliche Volk schützen gegen Heiden und Barbaren (*a barbarorum rabie*) und Gericht halten²⁰⁾. Dabei wird daran erinnert, daß es auch für König David

¹⁸⁾ Huck, Uberrin S. 77 (auch für das folgende), wo er einige entsprechende Sätze zitiert.

¹⁹⁾ Fol. 136^d nach dem Satz über Kaiser Valens (s. o.): *Sane imperatores occidentales catholici tunc temporis fuisse traduntur tamquam hii, qui deferebant vexillum sancte Romanorum ecclesie*. Damit müssen zunächst die west-römischen Kaiser nach Theodosius d. Gr. gemeint sein.

²⁰⁾ Ebd. anschließend: *Pro eo namque quod ecclesiasticus ordo cruenta iudicia vitat et ad tuendos a barbarorum rabie Christianorum fines eidem arma sumere et pugnare non licet, etsi pontifex romanus regni summam suscepit, utpote qui vero regi et vero pontifici successisse in patribus videbatur, oportebat tamen personam laicam vicem eius supplere, que rex nichilominus diceretur et tam in tuendo christiano populo et faciendo iudicio quam in misteriis quoque adimplendis claritatem haberet*. Was die *misteria* (ministeria?) *adimplenda* sind, bleibt unklar. — Vgl. Concordia IV c. 3 (ed. 1519 fol. 45^a) unter Berufung auf Ps. 109, 4: „*Tu es sacerdos in eternum secundum ordinem Melchisedech*“: *Secundum hoc oportebat romanum pontificem esse simul regem et sacerdotem. Quod intelligens Constantinus imperator beato pape Silvestro imperialem, quam ipse tenere videbatur, tamquam debitam Christo regi sponte obtulit dignitatem. Verumtamen quia regnum Christi non est ex hoc mundo* (Joh. 18, 36), *sic visum fuit romanis pontificibus debitam Christo accipere*

und seine Nachfolger die höchste Pflicht und Sorge war, den Tempel Gottes und die Priesterwürde zu hüten, — den Priesterstand stützend wie ein Weinstock' (*ulmus*) die Rebe stützt²¹⁾, — und daß nach der Einnahme Hebrons (1. Par. 6, 55 f.) die Stadt selbst den Leviten, den Priestern also, nur die Vorstädte den Kindern Kalephs gegeben wurden. Diese Sätze veranlaßten J. Chr. Huck, von der „kurialistischen Auffassung des Traktates“ zu sprechen, nach der „die abendländischen Kaiser nur die Bannerträger der römischen Kirche“ seien. Hätte er die Schrift mit Verständnis weitergelesen, wäre wohl auch er an ihrer (in der Einleitung vielleicht sogar geflissentlich betonten) „kurialistischen Auffassung“ irre geworden. Freilich heißt es auch hier im Anfang, mancher römische Kaiser könne in gewisser Hinsicht mit Recht auch als „König Jerusalems“ (*in spiritu*) bezeichnet werden, — wie der byzantinische Kaiser als „König Ägyptens“ oder auch als „König Samarias“ (s. o.), — sofern er nur in Nachfolge des demütigen Königs Christus in allem Gott die Ehre gibt und dessen Stellvertreter als Vater und Herrn verehrt, nichts gegen dessen Willen über die Kirchenlehre verfügt. Dagegen haben als „Könige Ägyptens“ jene Herrscher zu gelten, die ihre Kaiserwürde nicht vom König Christus und von dessen Stellvertreter demütig ableiten („wie man es über Konstantin liest“), sondern von Julius Caesar und Oktavianus Augustus mit Erbenspruch nach dem Gesetz des Fleisches, und die sich vor oder über den römischen Papst und die Kirche Christi stellen²²⁾. Dabei wird nicht nochmals gesagt, daß das nur auf die byzantinischen

potestatem, ut tamen usum temporalis regni vel potius onus corporalis regiminis illis cogerentur permittere, qui mundi gloriam querunt, ne hi, qui iuxta apostolum militant Deo (2. Tim. 2, 4), implicarentur temporalibus negociis.

²¹⁾ Fol. 136d: *Hac in re diligenter pensandum, quod summa cura erat regi David et filiis eius servare templum Dei et sacerdotalem dignitatem, ut quasi quedam ulmus ad portandam vitem eidem sacerdotali tribui subiuncti esse viderentur.*

²²⁾ Fol. 136d—137a: *At si aliquis romanorum principum rex Iherusalem secundum aliquid dici potuit, quid interesse poterat, ut imperator constantinopolitanus rex Egypti potius quam Iherusalem in spiritu diceretur? Sed notandum, quod illi principes reges Iherusalem merito in spiritu dici possunt, qui imitantes regem humilem Christum dant per omnia honorem Deo et vicarium omnipotentis Dei loco patris et domini venerantur, nichil contra eorum votum circa doctrinam ecclesiasticam disponentes. Quo contra reges Egypti et non Iherusalem erant dicendi, qui nequaquam dignitatem imperialem a rege Christo et eius vicario, sicut Constantinus fecisse legitur, humiliter cognoscebant, sed magis a Iulio cesare et Octaviano augusto vindicare sibi lege carnis et iure hereditario nitebantur, preferentes se romano pontifici et ecclesie Christi. . . . Hec igitur causa est, cur imperatores catholici, qui romane subiecti erant ecclesie, cum piis regibus Iuda similitudinem habent, qui autem contra ipsam venerunt et legi carnis innisi sunt, cum regibus et tyrannis Egypti.*

Kaiser zutreffe; aber von den weströmischen Kaisern wird hier nicht im Einzelnen gesprochen, und mit dem Kaisertum der Karolinger beginnt ja eine neue Phase der Kirchengeschichte, nach der „Ägypten-Zeit“ die „Babylon-Zeit“, in der wiederum von den byzantinischen Kaisern nicht mehr die Rede ist.

Die karolingischen Frankenkönige und -kaiser können nun, wie gesagt (s. o. Anm. 15), von Anfang an als „Könige Babylons“ *in spiritu* bezeichnet werden, obgleich sie anfangs die römische Kirche wohlwollend, menschlich und demütig behandelten, — so wie einst der König von Babylon dem Jerusalem-König Ezechias freundschaftliche Briefe und Geschenke schickte; auch die „Ägypten-Zeit“ der Kirche hatte ja mit der Freundschaft zwischen Konstantin und Papst Silvester begonnen entsprechend der Freundschaft Salomos mit dem Pharao. Den späteren Königen Babylons aber, die dann die Könige Judas in die Gefangenschaft nach Babylon führten, entsprechen jene römischen Kaiser, die den „Galliern“ — gemeint kann nur sein: den westfränkischen Karolingern — nachfolgten wie die Chaldäer den Babyloniern (seit Nabopolassar, dem Vater Nebukadnezars): durch sie ist nun die Freiheit der Kirche fast zunichte gemacht²³). Wie das geschah, wird hier nicht im Einzelnen dargelegt (wie im 4. Buch der Concordia c. 17 ff.), und kein Kaiser wird weiterhin mit Namen genannt. Sondern nun kommt Joachim nach langem Anlauf wie mit einem Sprung endlich zu seinem eigentlichen Thema und spielt zum ersten Mal auf die Jeremias-Vision von den Feigenkörben an mit der Frage: warum empfiehlt Gott dem Propheten (Jer. 24, 5—7) die erste *transmigratio* des Königs Jechonias — von dem es auch heißt (4. Reg. 25, 28), daß er *in transmigratione* regierte, nicht im Lande Juda, sondern in den Städten Babylons, — warum tadelt und verdammt Gott (Jer. 24, 8—10) die nachfolgende *transmigratio* des Königs Sedechias? *Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est*; und das wird gegen Ende des Traktats (fol. 139^a) nochmals ähnlich wiederholt: *Hoc est enim quod dixi: non omnes intelligunt verbum istud, sed quibus datum est a Deo*. Dem rechten Verständnis, der Erklärung dieser rätselhaften Deutung der Jeremias-Vision von den zwei Feigenkörben durch Gott selbst gilt Joachims ganzes weiteres Bemühen. Und damit wird gleich noch ein

²³) Fol. 137^c: *Quod autem post regem illum Babilonis, qui misit litteras et munera ad Ezechiam regem Iuda, surrexerunt tandem alii circa finem regni Iuda, qui coegerunt reges Iuda transmigrare in Babilonem, illos prorsus designat romanos principes, qui vice Chaldeorum successerunt* (Hs.: *surrexerunt*). *Gallis, per quos libertas ecclesie iam pene ad nichilum redacta est.*

ebenso rätselhaftes Wort des Propheten Micha (4, 10) verbunden, der schon unter König Hiskia-Ezechias die Zerstörung Jerusalems als Strafe für Unrecht und Hartherzigkeit prophezeite: „Leide doch solch Weh und kreißle, du Tochter Zion, wie in Kindsnöten; denn du mußt nun zur Stadt hinaus und auf dem Felde wohnen und gen Babel kommen; aber daselbst wirst du errettet werden, daselbst wird dich der Herr erlösen von deinen Feinden“. *Quid sibi volunt verba tam dissona?* fragt Joachim; ist etwa deshalb zu trauern, weil jemand in Babylon befreit wird? Keineswegs, sondern weil er durch eigne Schuld so gefallen und von seinem Ruhm gestürzt ist durch Hochmut (*superbia*), daß er nicht befreit werden kann aus Schuld und Dämonengewalt außer durch des Erlösers Gnadenfülle und Erbarmen.

Das klingt noch immer ziemlich dunkel und abstrakt-unbestimmt; es wird sich erst durch die typologische Deutung der Jeremias-Vision auf eine ganz konkrete Zeit-Situation vollends klären. Zunächst aber wendet sich Joachim zu einer „moralischen“, sozusagen immer für jedermann gültigen Erörterung der Begriffe Freiheit und Knechtschaft (bzw. Gefangenschaft), um auf die Frage zu antworten, warum denn Gott seine Diener in Feindeshand gibt, daß sie nach Babel geführt werden. Müssen denn Freie dorthin gehen, um dort erst befreit zu werden? Joachim stellt die Gegenfrage, warum Gott den Menschen in Versuchung führen ließ, da er doch wußte, daß er ihr erliegen würde²⁴). Auf beide Fragen antwortet er mit der These, die ihm dann auch aktuelle Bedeutung gewinnt: demütige Knechtschaft ist besser als hochmütige Freiheit; zwar gewiß nicht besser als demütige Freiheit, *humilis libertas*, die sich dem Mächtigen unterwirft, aber besser als überhebliche Freiheit (*libertas superba, elata*). Das wiederholt sich später ähnlich und verdeutlicht sich im typologischen Schlußteil des Traktats mit der Formulierung: es gibt zwei Arten von Freiheit und zwei Arten von Knechtschaft: gute Freiheit — wie bei jenem König Hiskia-Ezechias, der in

²⁴) Fol. 137^v: *Cogimur autem in his verbis uti auctoritate apostoli et argumentatione, cum dicit (Rom. 6, 15): 'Quid ergo? Peccabimus, quia non sumus sub lege, sed sub gratia', ut gratia abundet? 'Absit', inquit, ut hoc putemus. Non enim est eundem in Babilonem his, qui liberi sunt, ut ibi iterum liberentur; sed si contingat, lugeant propter perditam gratiam, non ita tamen ut desperent de misericordia redemptoris. — Opponat aliquis et dicat: Et si ita est, quare tradit Dominus servum suum in manu hostis, ut tradatur in Babilonem? Sed dicat michi quicumque est ille, quare permisit hominem temptari, quem sciebat prostrandum et ducendum revera in Babilonem? et ego illi satisfaciam super questione ista, ostendens meliorem esse servitutem humilem libertate superba, — superba inquam meliorem, non humili, elata, non prostrata potenti (Ablativi comparationis!).*

Jerusalem blieb in Eintracht und Freundschaft mit dem König von Babylon, — und schlechte Freiheit wie bei König Sedechias, der sich hartnäckig in Jerusalem behauptete und dann doch in „schlechte Knechtschaft“ nach Babylon geführt wurde, während vorher König Jechonias in „guter Knechtschaft“ dorthin gegangen war. Und das wird dann auch „politisch“ erläutert und klingt nun gar nicht mehr nach „kurialistischer Auffassung“: wenn der Klerus frei ist und demütig seinem König dient, so ist das gute, in jeder Beziehung wünschenswerte Freiheit; wenn er aber in seiner Freiheit sich erhaben dünkt und sich überhebt (*in sublime erigitur* — eine öfters wiederholte Wendung aus Hiob 40, 5) und wenn er wegen solchen Hochmuts in Feindeshand kommt, ohne zu widerstreben, da er einsieht, daß er durch eigne Schuld seine Rechte einbüßt und den Feinden nicht widerstehen kann, dann wird er von stolzer, überheblicher, hochmütiger Freiheit zu demütiger Knechtschaft gebracht, damit er gedemütigt und verwirrt²⁵⁾ eine heilsame Arznei nehme — so wie Jechonias mit den Seinen in Babylon²⁶⁾.

Diese Ambivalenz der Freiheit, die auch schlecht und verderblich sein kann, wie der Knechtschaft, die auch gut und heilsam sein kann, je nach ihrem Verhältnis zu Demut, die immer gut, und zu Hochmut, der immer schlecht ist, wird zum Leitgedanken der ganzen Schrift. In ihr sind keine Worte so oft wiederholt wie einerseits *libertas* (bzw. *liberare*, *liberatio*)

²⁵⁾ *confusio* gilt als etymologische Bedeutung des Namens Babylon, s. Isidor, *Etymologiae* XV, 1, 4 ed. W. M. Lindsay 2 (1911); Migne PL. 82, 527; daher hier sehr häufig die Wendung *humiliatus et confusus*.

²⁶⁾ Fol. 139c: *Bona est ergo et sancta libertas his, qui ea legitime (Hs.: legime) utuntur [vgl. 1. Tim. 1, 8: Scimus autem, quia bona est lex, si quis ea legitime utatur], quia dum virga in sublime erigitur, dorsa bestialium hominum ad eius imperium contremiscunt. Sed si libertas, que ad iustitiam data est, in superbiam vertitur, manet acutus Dei gladius ad resistendum superbis cogens eos, qui libertate gaudent, ipsam libertatem amittere et incidere in necessitatem servitutis ad consentiendum iniustitie propter penam precedentis superbie, ut saltem vel hoc modo superbire dediscant, qui manentes in libertatis culmine consentire humilibus noluerunt. Quis enim non advertat inesse servituti huiusmodi delinquendi materiam, cum sint multi corruentes timore, qui si essent libertate preediti, inconcussi stetissent? Sed que utilitas in libertate ista, in qua non est salus? Quocirca si utilitatem intuemur, duo genera libertatis sunt et totidem genera servitutis. Est enim bona libertas designata in mansionem Ezechie et mala libertas in pertinacia Sedechie. Est enim bona servitus designata in captione Iechonie, et mala item servitus designata in captione Sedechie. Quando enim clerus liber est et humiliter obtemperat regi suo, tunc bona est et in omnibus optanda libertas. Cum vero de libertate sua in sublime erigitur et pro superbia traditur hosti nec rennuit, agnoscens se pro culpa sua evacuatum iribus nec posse resistere inimicis, tunc quidem de libertate superba ad humilem servitutem perducitur, ut humiliatus et confusus salutarem medicinam accipiat...*

und *servitus*, andererseits *humilitas* und *superbia* (bzw. *humilis*, *humiliari* und *superbus*, *superbire*). *Superba libertas* ist schlecht, *humilis servitus* ist besser²⁷⁾, *humilis libertas* ist das Beste, *superba servitus* das Schlimmste.

Im „moralischen“ Teil des Traktats wird das zunächst an sozusagen unpolitischen, allgemein menschlichen Beispielen erläutert. Eine *virgo humilis* wird gewiß jedermann einer *corrupta penitens* vorziehen (geschweige denn einer nicht büßenden „Magdalena“), — aber auch eine *virgo fatua et superba*? Mag diese trauern, wenn sie „nach Babylon geführt“, zur *corrupta* wird, aber anders kann sie nicht bestehen, wenn sie nicht gedemütigt wird, *nisi humilietur et diligat*; ob sie will oder nicht, wird sie mit Fug und Recht nach Babel geführt; als *superba virgo* gleicht sie den schlechten Feigen der Jeremias-Vision, den guten dagegen, wenn sie „nach Babel geführt“, aber von der Sünde bekehrt wird; denn nur so kann sie aus der Tiefe erhoben werden, sonst kann sie nur von ihrer Höhe stürzen, — ein Lukas-Wort (15, 7) und Psalmen-Verse (118, 55 und 62; 48, 13) bekräftigen das.

Den schlechten, ungenießbaren Feigen wie König Sedechias gleichen ebenso jene Männer, die sich mit ihrem keuschen, frommen Leben brüsten (*superbiunt*) und sich gerade dadurch nicht vor dem Verderben bewahren können. Den guten Feigen wie König Jechonias gleichen dagegen jene, die in jungen Jahren zwar den Versuchungen des Fleisches nicht widerstehen können und erliegen, aber später ihre Jugendsünden klagend bereuen und es als Sündenstrafe auf sich nehmen, daß sie „nach Babylon geführt“ werden, hoffend auf künftige Erlösung. Denn schlimmer als alle Vergehen der sündhaften Menschen ist der Hochmut (*superbia*), der sich eines gerechten Wandels rühmt; das ist „Gerechtigkeit des Fleisches“, in ihr ist kein Heil, sondern allein in der *humilitas*, *ex qua maxime salus et iustitia pendet*. Auch Satan ist ja nicht wegen Wollust und Fleischesünden, sondern durch seine *superbia* aus dem Himmel in die ewige Finsternis gestürzt. Und wer auf dem Gottesberg Jerusalem, auf dem Gipfel der Keuschheit wie im Vorgeschmack des künftigen Lebens wohnt, sich aber selbstgefällig und allzu sicher dieser Gabe brüstet, sehe zu, daß er dadurch in geistiger Sünde nicht umso tiefer falle, umso trost- und heillosen verzweifeln muß, weil er dann blasphemisch irre wird an Gott, als hätte der, wenn er gerecht wäre, denen helfen müssen, die in seiner Gerechtigkeit wandeln wollten. — Längere Betrachtungen dieser Art, mit Bibelworten durchsetzt, gipfeln schließlich in einem Bekenntnis

²⁷⁾ Vgl. auch Tract. super IV evang. ed. E. Buonaiuti (Fonti 67, 1930) 307: *sit in nobis humilis servitus potius quam superba libertas*.

zu dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner im Tempel (Luc. 18, 9 ff.). Weder der Pharisäer, der Gott dankt, daß er nicht ist wie andere Leute, wie Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder wie der Zöllner, noch auch dieser, der sich an die Brust schlägt und betet: „Gott, sei mir Sünder gnädig“, ist *absolute* gerecht; hätte ich die Wahl, sagt Joachim, so möchte ich keinem von beiden gleichen, sondern Johannes dem Täufer oder dem Evangelisten Johannes (den er zum Patron des von ihm gegründeten Klosters und Ordens wählte!). Aber wenn ich einer von jenen beiden sein müßte, möchte ich lieber die Rolle des demütigen Zöllners als die des hochmütigen Pharisäers spielen, lieber die der demütigen Sünderin als des Pharisäers Simon, der sie verachtete (Luc. 7, 36 ff.; Mt. 26, 7; Joh. 12, 3), lieber die Rolle der Heiden, die spät gläubig wurden, als der Juden, die sich ihres Glaubens rühmten, lieber die Rolle Adams als Satans. Denn alle jene waren heilbar, diese aber unheilbar²⁸⁾.

Dieses Bekenntnis zum sündenbewußten, demütigen Zöllner gegen den selbstgerechten, überheblichen Pharisäer steht aber schon im Schlußteil des Traktats mit der typologischen Deutung der Jeremias-Vision auf eine bestimmte Situation der Kirchengeschichte und -politik. In ihrem Licht erscheinen dann auch die vorangehenden „moralischen“ Betrachtungen weniger unbestimmt-allgemein, als sie zunächst klingen. Der aufmerksame Leser spürt immer deutlicher, daß sie sich gegen eine Gesinnung und Haltung richten, die Joachim für verhängnisvoll hält nicht nur für das Seelenheil Einzelner, sondern geradezu für die heilsgeschichtliche Entscheidung seiner Gegenwart. Denn nun geht es ihm um die Frage, ob die Freiheit der Kirche unter allen Umständen zu verfechten und zu behaupten ist gegen die Mächtigen der Welt, die sie bedrohen wie die Könige Babylons das Königtum Jerusalems. Der Abschnitt be-

²⁸⁾ Fol. 138d: *Laudatur ergo, qui sic transmigrat, qui sic pro peccatis in confusionem adduci permittit, non quidem absolute tamquam iustus, sed tamquam qui e duobus eligit illud, quod facilius curari possit et cui potius presto sit miseratio Domini iuxta illud quod scriptum est (Luc. 18, 10): 'Duo homines ascenderunt in templum, ut orarent, unus phariseus et alter publicanus'. Certe si daretur optio, ego nollem esse nec qualis fuit in fine iste phariseus nec qualis fuit in principio iste publicanus, sed quales fuerunt Iohannes et Iohannes, baptista videlicet et evangelista. Sed si unum e duobus accidere contingat, potius mihi eligerem partem publicani humilis quam pharisei superbi, potius mulieris peccatricis sed humilis quam Symonis, qui damnabat eam, potius — ut loquar altius — partem gentilis populi, qui aliquamdiu infidelis fuit, quam hebraici de fide superbientis, potius partem Ade, qui peccavit libidine carnis sue usurpando vetitum, quam partem primi angeli, qui superbe elevatus est contra Deum. Quia isti omnes curati sunt, illi incurati et incurabiles remanserunt. Emulamini ergo peccatores et penitentiam agite et nolite spernere tantum donum misericordie Dei (folgt Zitat 1. Petr. 2, 4—7).*

ginnt: *Tipice autem sancta ecclesia in Ierosolima civitate consistit, cum ei licet uti pro iure suo*²⁹⁾ *plena libertate regiminis, ad faciendam vindictam in nationibus, increpationes in populis, ad alligandos reges eorum in compedibus anathematis et nobiles eorum in manicis ferreis* (Ps. 149, 7 f.). Diese Psalmenworte scheinen ein sehr hohes Maß von Leitungs- und Strafgewalt über Völker, Könige, Adlige für die „volle Freiheit“ der Kirche zu beanspruchen. Wann aber darf sie davon Gebrauch machen „für ihr Recht“? Schon in der Einleitung war zu hören (s. o. S. 364), daß die eigentliche Zeit der Freiheit der Kirche von Christus bis Konstantin dauerte (*magis viguit*), ehe den Fürsten dieser Welt in ihr Gewalt gegeben wurde. Und hier heißt es nun weiter: Wenn aber ihre Nachfolge größtenteils aufhört heilig zu sein, oder vielmehr: weil sie in ihrer Nachfolge heilig zu sein aufhört, wird ein Widersacher gegen sie erweckt: ihm widerstehen zu wollen, ist zumeist nicht erlaubt ohne Wehklagen, ohne schuldige Reue und Buße, weil der Herr nicht gegen ihn (oder: nicht mit ihr, der Kirche) ist, weil es also Widerstand gegen Gottes strafenden Willen wäre. Zwar darf sich eigentlich, an sich (*absolute*) niemand in die Gewalt des Königs von Babel geben, aber es kann das geringere Übel sein, statt *inportune* dieser Strafe Gottes zu widerstehen, wenn sie durch Sünden verdient und nicht verbüßt ist. Auch dann darf es nicht ungestraft sein, aber das Gegenteil — der Widerstand — überhaupt nicht, damit nicht noch Schlimmeres geschehe³⁰⁾.

Was das besagt, wird nun endlich auch an historischen, den Zeitgenossen fast noch gegenwärtigen Beispielen verdeutlicht, nachdem Joachim zuvor noch daran erinnert hat, daß auch der Prophet Jeremias seinen Rat — dem König von Babylon lieber rechtzeitig in die Gefangenschaft zu folgen wie Jechonias, statt hartnäckig in Jerusalem bleiben zu wollen wie Sedechias — nur in der äußersten Notlage gab. „Etwas ähnliches, finden wir, ist auch in der Kirche geschehen. Forscht nur sorgsam nach im Buche des Herrn und befragt die Kardinäle, ob

²⁹⁾ Das in der Hs. hier folgende *et* ist offenbar zu tilgen.

³⁰⁾ Fol. 138^{bc}: *Quando autem in maiori sui (sic!) parte successio ipsius (scil. ecclesie) desinet esse sancta, quin potius cum sancta esse desinet (sic!) in successionem suam, suscitatur adversarius contra illam, cum plerumque velle resistere absque lamentis et sine digna penitentiae satisfactione non licet, quia Dominus cum ipsa non est [oder: contra ipsum non est; cū oder cā ist undeutlich einkorrigiert vor ip̄a oder ip̄u]; non quia absolute licet, sed quia minus malum est quam si Domino prelianti contra se inportune resistat. Folgt ein Zitat Deut. 1, 42. Non igitur absolute licet tradere se quempiam in potestatem regis Babilonis, sed si peccata id merentur et non est satisfactio digna; aliud omnino non licet, etsi illud non impune licere queat, ne forte deterius aliquid contingat.*

nicht nach ihrer Meinung vom römischen Stuhl manches den Fürsten der Welt konzedierte wurde oder zu konzedieren ist gegen die Freiheit der Kirche; und wenn sich zeigt, daß im Drang großer Not vieles konzedierte wurde, — ach hätte es doch lieber nicht geschehen müssen! — so laßt uns trauern, seufzen, schweigen. Ich kann nicht sagen, daß es kein Übel ist, woraus so viele, unzählige Übel entstehen; aber wenn dieses Übel nicht wäre, hätte vielleicht noch Schlimmeres kommen können³¹⁾. Und nun werden gleichsam warnende Gegenbeispiele aus der neueren Kirchengeschichte angeführt: Wer hätte denn glauben können, daß ein römisches Heer unterliegen würde im Kampf gegen den Feind der Kirche wie in den Tagen Papst Leos IX. oder zur Zeit Innocenz' II.³²⁾? Von dem völlig mißglückten Kriegszug Leos IX. gegen die Normannen Süditaliens im Sommer 1053 hatte Joachim schon in der Concordia IV, 17 und 19 gesprochen³³⁾: Dieser Papst der 36. Ge-

³¹⁾ Ebd. anschließend: *Neque enim legitur consilium istud dedisse Ieremias nisi in extrema necessitate; cui aliquid quoque simile in ecclesia factum reperimus. Requirite diligenter in libro Domini et perquirite a dominis cardinalibus, utrumne aliquid principibus mundi concessum aut concedendum putent a romana sede contra libertatem ecclesie; et si, multa necessitate cogente, multa concessa esse, que utinam non fuissent, videamus: doleamus, ingemiscamus, taceamus. Non possum dicere, quia (sic! statt quod?) malum non est, ex quo tam multa, tam innumera oriuntur mala; sed forte si hoc malum non esset, deterius accidere potuisset.*

³²⁾ Ebd.: *Quis enim credere potuisset succumbere romanum exercitum, quando pugnatum est contra hostem ecclesie sive in diebus Leonis pape sive tempore Innocentii?*

³³⁾ Concordia IV c. 17 (Venedig 1517 fol. 52^{bc}): *Sicut autem rex Iosias, licet alias bonus esset et iustus, non credidit Nechaoni, quod a Domino mitteretur (2. Par. 35, 21), et ob hoc dimicans contra eum contritus est ipse et exercitus eius, ita Leo papa, quamvis vir esset vite venerabilis et laude dignus, nesciens tamen consilium Domini in hac parte et quod contra hostes fidei, sicut postea claruit, mitterentur (scil. Normanni; gemeint ist offenbar: gegen die Deutschen), ascendit cum exercitu contra eos, a quibus devictus est ipse et exercitus eius. Neque enim absque vulneribus cordis sui potuit eorum, quos ad bellum produxerat, videre ruinam aut iacula detrahentium sibi et ignorantium Dei iudicia non sentire aut non mori a tali temeritate, ne ultra simile aliquid attemptare presumeret. Sustinuit enim de cetero volens nolens principari illos (scil. Normannos) in patrimonio sancti Petri et facere que vellent, immo que permitteret Deus, in cuius manu sunt potestates et omnium iura regnorum. — Ebd. c. 19 fol. 53^{ab}: *In ecclesia vero generatione XXXVI^a venerabilis Leo papa romanam rexit ecclesiam . . . Pugnavit autem Iosias contra regem Egypti et superatus est ipse et exercitus eius ab eo. Pugnavit Leo papa contra Normannos et simile infortunium passus est. Multis preter hoc Iosias commendatur preconiiis nec minus venerabilis Leo papa, quia et ille contaminatum templum a suis predecessoribus emundavit, et iste romanam ecclesiam, que detestando ut dicitur scismate non longe ante fedata fuerat, ad ea que honesta sunt reformavit et in ea usque in fidem laudabiliter vixit. A diebus Iosie regis**

neration entsprach und glich dem guten, gerechten König Josia von Jerusalem, der gegen den mit den Assyrern verfeindeten Pharaon Necho zu Felde zog und nicht dessen Worten glaubte: „Laß ab von Gott, der mit mir ist, daß er dich nicht verderbe!“ Er „gehobte nicht den Worten Nechos aus dem Munde Gottes“ und fiel daher in diesem Kampf; Jerusalem wurde vom Pharaon unterworfen (4. Reg. 23, 29; 2. Par. 35, 29 ff.). So hat auch Papst Leo IX. Gottes Ratschluß darin nicht erkannt, daß er nicht gegen die Normannen kämpfen sollte, die er für Feinde der Kirche und ihrer Freiheit hielt — aber sie wurden in Wahrheit von Gott gegen die Feinde der Kirche geschickt³⁴⁾ (wie zu Josias Zeit die Ägypter gegen die Assyrer). Daher unterlag damals der Papst mit seinem Heer, geriet in normannische Gefangenschaft und hat seine Befreiung nach acht Monaten nicht lange überlebt. Diesem Beispiel eines verfehlten, vergeblichen Widerstands mit Waffengewalt gegen vermeintliche Feinde der Kirche und ihrer Freiheit fügt Joachim nun den Hinweis auf das ähnliche Mißgeschick Innocenz' II. hinzu, von dem in der Concordia noch nicht die Rede war: auch er hatte im Sommer 1139 nach dem Tod des Gegenpapstes Anaklet II. ein eigenes Herr gegen den von diesem zum König gekrönten, von Innocenz gebannten Roger II. von Sizilien geführt, war besiegt und gefangen worden und hatte im Frieden von Mignano das neue Königtum Sizilien anerkennen müssen³⁵⁾. Über diese Fälle, meint Joachim, könne niemand sich wundern, der sein Vertrauen

Jeremias ut diximus prophetare exorsus est, et a diebus Leonis pape compleri ceperunt per concordiam verba Jeremie nec desinunt compleri usque ad presens tempus, quousque reedificentur muri Jerusalem, preeunte tamen iudicio fornicarie Babilonis.

³⁴⁾ Joachim beurteilt sonst die Normannen nicht immer günstig: auch sie gehören zu den Bedrängern Italiens und der Kirche wie früher die Wandalen, Goten, Langobarden, vor denen die Kirche seit karolingischer Zeit lange Ruhe hatte; dann aber *non valens iniquus mundus coercere diutius iniquitatem suam, misit iterum contra miseram Italiam propugnatores suos, ut ablata iterum pace de terra mutuis se gladiis christiani truncarent. Quod videlicet malum inchoatum est a Normannis, qui pro eo, quod visi sunt invasisse imperium, facti sunt Theotonicis odiosi. Ex quorum mutua inimicitia et longa de regno contentione actum est, ut navis Petri incidens in bitalapsum, dum se secundum Deum haud dubium quod facientibus culpis nostris a neutra parte explicare potuit, manente fixa prora puppis soluta est a viventi* (Act. 27, 41). *Sed de hoc in sequentibus.* So in Concordia IV c. 16 fol. 50^d, wo aber dann von den Normannen nur noch im Zusammenhang mit dem Feldzug Leos IX. die Rede ist (s. Anm. 33) und bei der Belagerung Gregors VII. durch den Kaiser in Rom: *sublatusque inde a duce Normannorum ductus est usque Salernum.*

³⁵⁾ Vgl. E. Caspar, Roger II. (1904) S. 220 ff.; P. Kehr, Die Belehungen der südital. Normannenfürsten durch die Päpste, Abh. Berlin 1934, I S. 41 f.

mehr auf geistige als auf materielle Waffen setzt und Siege mehr vom Himmel als auf Erden erhofft (*praesumit*). Es hat sich dabei gezeigt, daß Waffenkampf für die Kirche gegen ihre Widersacher nicht (jedenfalls nicht immer) nach Gottes Willen und daher nicht erfolgreich ist. Widerstand wäre wohl an sich, eigentlich (*absolute*) gut und löblich, wenn die Kirche so lebte, daß sie in solchen Nöten und Bedrängnissen nicht unterliegen könnte. Aber wenn sie wegen der Sünden ihrer Kinder in derartige Notlagen kommt und ihr ohne große Gefahr kein Weg zur Freiheit mehr offensteht, dann ist es ratsam, statt Gott zu widerstehen, lieber nachzugeben, — nicht mit Freuden, als wäre das gut, eher mit Trauer und Gram, um wenigstens in der Schmach in Babylon vom Herrn heimgesucht und von dessen Widersachern schließlich befreit zu werden. Und hier bricht Joachims Zukunftshoffnung durch: Das wird geschehen, es wird bald geschehen, denn die Zeit seines Erbarmens kommt. Viele werden aus Babylon heimkehren, um das neue Jerusalem zu bauen, und sie werden hören die Stimme des Engels beim Fall Babylons (Apok. 18, 4 f.): „Gehet aus von ihr, mein Volk, daß ihr nicht teilhaftig werdet ihrer Sünden . . .“³⁶).

Nach diesem zuversichtlichen Blick in die Zukunft wird aber umso eindringlicher die Gegenwart gemahnt und vor verfehltem, vermessenem Widerstand gewarnt: Wozu denn bis zum Ende kämpfen für irdischen Bestand, ja nicht einmal dafür, sondern „für Babylon“? Es muß hier also um die Frage gehen, ob etwas zu verfechten ist, was Joachim gar nicht für wahrhaft christlich-kirchlich hält, sondern für „babylonisch“. Deshalb fährt er fort: Der kirchliche Stand (*ordo*) ist doch zu nichts anderem bestimmt, bestellt, als daß er jenes Volk weiden und weisen soll, das christlich heißt und es nicht mehr ist³⁷); denn es hat sich aus

³⁶) Fol. 138^o (anschließend an Anm. 32): *Sed mirari non potest in eiusmodi casibus, qui armis magis spiritalibus quam materialibus fidem ponit et victorias de celo magis quam de terra presumit. Illud utique absolute bonum, illud modis omnibus probabile esset, si taliter ecclesia viveret, ut in nullis huiusmodi necessitatibus subiaceret. Si autem pro peccatis filiorum suorum ad articulum istiusmodi venit nec patet absque magno periculo aditus libertatis, consulendum est magis cedere quam resistere Deo; non quidem ut epulari et gaudere libeat tamquam bene aliquid actum sit, sed magis lugere et affligi, ut saltem Babilonis in opprobrio visitetur a Domino, ut ab eius oppressoribus liberetur. Erit, erit istud et in proximo erit, quia tempus miserendi eius venit* (in der Hs. ist *quia* vor *venit* wiederholt und danach *tempus*, beides wohl zu tilgen). *Ascensuri sunt autem multi de Babilone ad nova edificia construenda, audientes vocem illam Iohannis, qua dicitur: Exite de illa . . .* (Apoc. 18, 4—5).

³⁷) Vgl. Concordia IV, 24 (ed. 1519 fol. 53^d): *nos qui christiani dicimur et non sumus*; ähnlich öfters.

dem Lande Israel nach Ägypten und von dort nach Babylon gewendet (s. o. S. 363 f. mit Anm. 15). Wozu also „für Babylon“ — das heißt doch wohl: für diese nicht mehr christlichen „Christen“ — die Freiheit des Amtes (*libertatem officii*) verteidigen, wenn Babylon sie bedroht, damit die Kirche gedemütigt und verwirrt (wiederum: *humiliata et confusa*), schließlich aber als Herrin erhöht wird³⁸⁾?

Zum *ordo ecclesiasticus* gehört aber auch derjenige, an den sich die dann folgenden Sätze ganz persönlich richten — falls hier nicht die Kirche selbst angesprochen wird; doch auch dann müßte sich der am Anfang und am Schluß des Brieftraktats angeredete Abt Gafridus zunächst betroffen fühlen: „Was kannst du denn anders tun, da es an dir nicht ist, die Waffen zu führen? Wenn du aber etwa *facto impetu* Befehl gabst, das Schwert zu ergreifen, so fürchte nicht viel, sondern ändre, berichtige das rasch; folge auch darin dem Herrn, der erst befahl (gemeint ist offenbar Luc. 22, 36: *Sed nunc . . . emat gladium*) und dann den Befehl änderte (Joh. 18, 11 zu Petrus: *Mitte gladium tuum in vaginam*; vgl. Matth. 26, 52), als hätte er damit ein Beispiel geben wollen, daß er etwas gebot, um es dann zu berichtigen. So also soll die Wahrheit auch jetzt in Schreiben der Kirche Petri sprechen wie einst zu Petrus selbst: Stecke dein Schwert in die Scheide! Denn nicht so ist für die Wahrheit zu kämpfen, sondern mit Gebet und Fasten in Erwartung der Hilfe von oben, die „mehr denn zwölf Legionen Engel schicken könnte“ — aber die Schrift muß erfüllt werden (Matth. 26, 53). Wenn die Wahrheit selbst, wenn Christus nicht mit Waffen verteidigt werden wollte, glaubst denn du deine Freiheit, so gerecht und gläubig sie sein mag, durch eine Legion Bewaffneter zu schützen? Tue, was du kannst, solange du es kannst, mit geistigen Waffen; kannst du damit nicht siegen, so harre aus (*subsiste*). Gott läßt den Widersacher herrschen, damit Sein Wort erfüllt werde. Weitere Jeremias-Verse (51, 8 und 9) geben die zuversichtliche Gewißheit und denen, die hören können, den klaren Rat, daß nach Babylon zu gehen ist, um dereinst in das „neue Jerusalem“ zurückzukehren, — „nicht zu der Freiheit, die du vorher hattest, die dir der König Babels nehmen konnte, sondern zu einer,

³⁸⁾ Fol. 138^{ed}: *Quid enim usque in finem preliari pro terrena substantia? quin immo non pro substantia, sed pro Babilone? Neque enim ordo ecclesiasticus ad aliud constitutus est quam ut pascat et instruat populum illum, qui dicitur christianus, sed iam non est, quia de terra Israel versus est in Egyptum et de Egypto in Babilonem, ita ut nulla pene sit sanitas* (gemeint: *sanctitas*?). *Ad quid igitur pro Babilone defendere libertatem officii, quam persequitur Babilon, ut, ecclesia humiliata et confusa, ipsa quasi domina elevetur in altum?*

in der weder er noch ein anderer zu fürchten ist. Wer seine Freiheit behaupten will, verliert sie nach unerforschlichem Ratschluß; wer sie um Gottes willen verliert und preisgibt, wird umso mehr Freiheit finden³⁹⁾. Fast könnte man sich wundern, daß hier nicht das Johannes-Wort (12, 24 f.) folgt, das vor Dostojewskis Karamasoffs steht: „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und sterbe, so bleibt's allein; wo es aber stirbt, so bringt es viele Früchte. Wer sein Leben liebhat, der wird's verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird's erhalten zum ewigen Leben“ (vgl. Matth. 10, 39; Luc. 17, 33).

So pastoral das alles mit seiner biblischen Begründung nach Predigt klingt, es ist doch hier offensichtlich auf eine ganz bestimmte Situation gemünzt, in der es darauf ankam und viel davon abzuhängen schien, ob Widerstand mit Waffengewalt zu leisten sei oder nicht gegen einen Bedränger der Kirche, ihrer Freiheit oder ihrer *substantia*. Der von Joachim Angeredete muß zum Widerstand entschlossen gewesen sein, ja *facto impetu* schon zu den Waffen gerufen haben — er soll das widerrufen. Welcher Angriff aber war geschehen oder im Gang? Von wem? Kein Name wird genannt. Der typologische Vergleich mit dem König von Babylon, der gegen Jerusalem heraufzieht und das Volk Israel vor die Entscheidung stellt, sich in Gefangenschaft führen zu lassen oder sich in Jerusalem zu behaupten, kann jedoch in Joachims Denkweise nur auf den deutschen Herrscher und sein Verhalten zur römischen Kirche bezogen werden. Wie gesagt (s. o. S. 363) gelten ihm schon die karolingischen und dann die deutschen Kaiser und Könige als „neu-

³⁹⁾ Anschließend fol. 138^d: *Quid enim aliud potes, cum non sit tuum arma movere? Quod si forte facto impetu carnis gladium assumendum iussisti, noli multum timere, sed cito corrigas imiterisque Dominum tuum iubentem et corrigentem, quod ipse exempli causa videbatur ut corrigeret precepisse. Dicat ergo et nunc veritas in scripturis ecclesie Petri, quod ait per semetipsam ipsimet apostolo Petro: 'Converte gladium tuum in vaginam'. Non est enim ita pugnandum pro veritate, sed magis oratione et ieiunio, expectato auxilio de supernis, qui posset exhibere illi plus quam duodecim legiones angelorum, sed ut impleantur scripture (vgl. Matth. 26, 52—54). Si enim semetipsam veritas defendere armis noluisti, tu putas libertatem tuam etsi iustam et fidelem armorum legione defendere? Fac, quod potes, dum potes, spiritalibus armis; si his vincere nequis, subsiste. Permittit dominari emulam, ut compleantur verba Dei, nec dum propter scelus istud salutem eius desistas; folgt Jer. 51, 8/9. Certe qui non est surdus, satis est ei apertum consilium revertendi ad novam Ierusalem. Relinque mundum et ea que sunt mundi et eris liber et absolutus, edificans deserta Ierusalem non secundum eam libertatem, quam habueras antea, quam tibi auferre potuit rex Babilonis, sed secundum eam qua ipsum vel alium formidare non possis. Sicsic qui libertatem tenere querit, nescio quo iudicio libertatem amittit; et qui amittit propter Deum, ipse multo amplius libertatem inveniet.*

zeitliche“ Entsprechung zu den Königen Babylons im Alten Testament, anfangs noch nicht in bösem Sinn, erst seit dem Investiturstreit als Widersacher der Kirche und ihrer Freiheit. In allen Schriften Joachims werden die Deutschen als neue Chaldäer, ihre Herrscher als Könige Babylons bezeichnet⁴⁰⁾, weniger in diffamierender Polemik als in typologischer Entsprechung zur alttestamentlichen Geschichte. Als Joachim im Mai 1184 in Veroli vor Papst Lucius III. und der Kurie, die dorthin vor den aufständischen Römern hatte ausweichen müssen, eine seltsame Prophetie erklärte, die sich im Nachlaß eines Kardinals gefunden hatte⁴¹⁾, da brauchte er deren rätselhafte Worte „*Alleviabuntur virge pastorum*“ nur andeutend zu erläutern: *quia omnem auctoritatem princeps Chaldeorum (ut prudentibus loquor) arripiet, ut eius preiudicio rectores ecclesiarum subdantur*; er hatte vorher schon bemerkt: *Que igitur Babilon ista sit, que Caldea, quis rex Babilonis, me intelligere vos arbitror*; unter diesem *regnum Babilonis* werde in der Kirche erfüllt werden, was der Prophet Jeremias beklagt hatte. Das war unmittelbar vor der Zusammenkunft Lucius' III. mit Kaiser Friedrich I. in Verona im Herbst 1184, wo sie sich zwar über Ketzerbekämpfung und Kreuzzug, aber noch nicht über andere Bedingungen eines dauerhaften Friedens zwischen Papsttum und Kaisertum, Kirche und Reich einigen konnten. Wenige Jahre später hatte Joachim in seiner Concordia⁴²⁾ von dem Friedensschluß zwischen Friedrich I. und Alexander III. gesprochen, der nach des Kaisers Willen alle Zeit fest und ungestört dauern sollte und wirklich bis zum Ende dieses Papstes währte, dann aber in den Tagen Lucius' III. und vollends unter Urban III. wieder gebrochen wurde, so daß zu seiner Zeit die Kirche in schwere Bedrängnis kam. Schon damals hatte Joachim auf die Jeremias-Vision von den zwei Feigenkörben angespielt, ohne noch eine klare, offene Deutung zu wagen, ob Widerstand oder Nachgiebigkeit besser gewesen und worauf demnach die guten und die schlechten Feigen zu beziehen seien. Das muß wohl noch vor dem Tod Urbans III. (20. Okt. 1187) geschrieben sein. Denn sein alsbald gewählter Nachfolger Gregor VIII. entschloß sich sofort zum Frieden mit dem Kaiser. Wenn er das nach den Worten eines römischen Annalisten damit begründete, es sei nicht gut (*tutum*) für den Papst und

⁴⁰⁾ Vgl. H. Grundmann, Neue Forschungen über J. v. F. (1950) S. 54 f.; J. Chr. Huck, Joachim S. 142; L. Tondelli, Il Libro delle Figure ²¹, 131 ff.

⁴¹⁾ H. Grundmann, Kleine Beiträge über Joachim v. F., ZKG. 48 (1928) 140—149; Zitat S. 146.

⁴²⁾ S. o. S. 359 Anm. 11.

die Kardinäle, zu den Waffen zu greifen und Krieg zu führen statt Almosen zu geben und in der Kirche Tag und Nacht Gott zu loben⁴³), so entsprach das durchaus der Gesinnung Joachims, der es auch nicht für die Sache des *ordo ecclesiasticus* hielt, die Waffen zu führen, und deshalb von gewaltsamem Widerstand gegen weltliche Mächte so eindringlich abriet; jetzt hätte er das unverhüllt als zur Zeit Urbans III. äußern können. Unter Clemens III. (1187—1191), der dem schon nach zwei Monaten gestorbenen Gregor VIII. folgte, kann es zunächst dazu keinen akuten Anlaß gegeben haben⁴⁴); denn da wurden die Verhandlungen zwischen Papst und Kaiser über einen „ewigen Frieden“ wieder aufgenommen und zu einem gewissen Abschluß gebracht, ehe Barbarossa im Mai 1189 zum Kreuzzug aufbrach, auf dem er unterwegs erkrankte (Juni 1190).

Danach erst kann eine Lage eingetreten sein, in der die Frage wieder akut wurde, ob es Gottes Wille sei, daß die Kirche sich dem „König von Babylon“ ohne Widerstand fügen oder ihre Freiheit gegen ihn verteidigen soll. Denn inzwischen war schon am 18. November 1189 auch König Wilhelm II. von Sizilien gestorben, erst 36 Jahre alt, nach siebenjähriger Ehe mit einer englischen Königstochter noch kinderlos.

⁴³) *Annales Romani*, MG. SS. 5, 479; auch in der Ausgabe des *Liber Pontificalis* von L. Duchesne 2 (1892) 349: ... *vir summe religionis et magne castitatis. Hic postquam ad pontificalem ascendit dignitatem, statim ad restaurandam Romanam ecclesiam et ab obpropriis liberandam animum intendit. In primis itaque omnia que Romani imperii iure essent, eidem regi (Heinrico) concedere spocondit, affirmans non esse tutum pape et cardinalibus arma capere, bellum committere, set tantum in elemosinis et in ecclesia laudes domino nostro Iesu Christo die noctuque reddendas.* J. Haller (s. u.) meinte, der Annalist mache sich darüber lustig; aber Gregor VIII. wird auch von anderen als *vir sanctus et religiosus* gerühmt und verehrt; vgl. P. Kehr, Papst Gregor VIII. als Ordensgründer, *Miscellanea F. Ehrle* 2 (*Studi e Testi* 38, 1924) 248—275; J. Haller, Heinrich VI. und die römische Kurie, *MIÖG.* 35 (1914) 449 f. und 645 f. (der Nachdruck des viele Diskussionen herausfordernden Aufsatzes, Darmstadt 1962, gibt auch die ursprünglichen Seitenzahlen an, nach denen hier zitiert wird); Ders., Das Papsttum 2, 2 (1939) 245—248, in der Neubearbeitung von H. Dannenbauer 3 (1952) 262—265; K. Wencck, Die römischen Päpste zwischen Alexander III. und Innocenz III., in: *Papsttum und Kaisertum* (Festschrift P. Kehr, 1926) S. 428—430.

⁴⁴) Manche Kontroversen zwischen J. Haller und K. Wencck (s. vorige Anm.) über die Persönlichkeit und Politik Clemens' III. und Coelestins III. werden mit kritischem Urteil geklärt von Piero Zerbi, *Papato, Impero e „Respublica christiana“ dal 1187 al 1198*, *Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore N. S.* 55 (1955), der auf Zeugnisse für den Unterschied der Gesinnung im Kardinalskolleg und bei den Papstwahlen aufmerksam achtet und damit das Verständnis und die Einordnung der (ihm unbekannten) Schrift Joachims erleichtert.

Seine nächste Erbin war seine ihm fast gleichaltrige Tante Konstanze, die 1186 Heinrich VI. geheiratet hatte. Dessen Kaiserkrönung, die noch zu Lebzeiten seines Vaters Papst Lucius III. verweigert, Clemens III. aber zugesagt hatte, gewann dadurch eine ganz andere Bedeutung für die Kurie, da er nun auch das päpstliche Lehnreich Süditalien-Sizilien als Erbe seiner Gemahlin beanspruchen und beherrschen, den Kirchenstaat übergreifen konnte. In Sizilien war allerdings bald nach dem Tod Wilhelms II. dessen entfernterer Verwandter Tankred von Lecce zum König gewählt, vom Erzbischof von Palermo gekrönt worden; Clemens III. tat nichts dagegen, wenn er ihn auch noch nicht mit dem Königreich Sizilien belehnte. Der schon früher für den Herbst 1190 geplante Romzug Heinrichs VI. zur Kaiserkrönung verzögerte sich zwar, weil der junge König nach dem Tod seines Vaters nun zunächst daheim eine Verständigung mit den Welfen suchen mußte, da Heinrich der Löwe nach Barbarossas Aufbruch zum Kreuzzug eigenmächtig aus der englischen Verbannung heimgekehrt war. Als aber Heinrich VI. im Februar 1191 über die Alpen kam und schon den Apennin überschritten hatte, starb plötzlich Clemens III. Die Kardinäle mußten in dieser höchst kritischen Lage einen neuen Papst wählen. Vielleicht erklärt es sich aus der Verwirrung dieser Tage, daß weder der Todestag Clemens' III. — seine letzte uns bekannte Urkunde ist am 20. März 1191 datiert⁴⁵⁾ — noch der Wahltag seines Nachfolgers zuverlässig bezeugt ist; dazwischen scheinen mehrere Tage wenn nicht Wochen verstrichen zu sein, während die vier letzten Päpste und ebenso die drei folgenden immer schon einen Tag oder zwei nach dem Tod ihres Vorgängers gewählt wurden. Wie es zu der Verzögerung kam, ehe der älteste unter den Kardinälen gewählt wurde, der schon fast neunzigjährige Kardinaldiakon Hyazinth aus römischem Adel, der sich Coelestin III. nannte, darüber geben die Quellen kein klares Bild. Nur der englische Chronist Radulfus de Diceto, Dekan von St. Paul in London, durch englische Besucher der Kurie über manche Vorgänge in Rom gut informiert, weiß zu berichten: damit nicht plötzlich ein Schisma in der Kirche ausbräche, habe der alte Kardinal Hyazinth schließlich (*vix tandem*) zugestimmt, daß er Papst werde⁴⁶⁾. Das kann nur heißen, daß

⁴⁵⁾ W. H o l t z m a n n, Papsturkunden in England 1 (Abh. Gött. N. F. 25, 1930/31) 566 f. nr. 272; dazu Z e r b i S. 61.

⁴⁶⁾ Rad. de Diceto, Opera hist. ed. W. S t u b b s, Rer. Brit. medii aevi Script. 68, 2 (1876) 89, auch MG. SS. 27, 280: *Clemente papa tertio humanis exempto, iacinctus inter diaconos ecclesie Romane primus, ne scisma subitum in ecclesia Dei consurgeret, se fieri papam vix tandem consensit*. Dazu Z e r b i

sich zwei Kardinalsgruppen mit verschiedenen Kandidaten gegenüberstanden und eine zwiespältige Wahl drohte (wie zuletzt 1158, vorher 1130); um das zu verhüten und die seit dem Papstwahlgesetz des 3. Laterankonzils (1179) für eine unanfechtbar gültige Papstwahl erforderliche Zweidrittelmehrheit zu erreichen, stellte der Senior des Kardinalskollegs sich schließlich als Kompromißkandidat zur Verfügung. Wen die vorher uneinigen Kardinalsgruppen hätten wählen wollen, erfahren wir nicht⁴⁷⁾; da sie aber in schroffem Gegensatz zueinander gestanden haben müssen, ehe sich ein Ausweg durch die Wahl Coelestins fand, wird nicht nur die Person, sondern die Gesinnung und Haltung des neuen Papstes und damit der kurialen Politik auf dem Spiel gestanden und die Wähler entzweit haben: Sollte ein politisch nachgiebiger Papst gewählt werden wie der fromme Gregor VIII. und sich mit Heinrich VI. friedlich verständigen, oder ein zu hartnäckigem Widerstand entschlossener wie Urban III.? Beide Päpste müssen im Kardinalskolleg noch ihre Anhänger und Parteigänger gehabt haben, und die kritische Lage beim plötzlichen Tod des friedfertigen Clemens III., als Heinrich VI. schon vor den Toren Roms stand, wird die Fürsprecher kampfbereiter Härte gegenüber der staufischen Politik auf den Plan gerufen haben. Wendet sich Joachims Appell gegen bewaffneten Widerstand an sie?

Ein Jahr später, als nach einer zwiespältigen Bischofswahl in Lüttich der von der Mehrheit gewählte, aber von Heinrich VI. nicht anerkannte Albert von Löwen appellierend an die Kurie ging, von Coelestin III. bestätigt, aber bald darauf in Reims ermordet wurde (24. Nov. 1192), fällt ein merkwürdiges Schlaglicht auf die Kardinalsparteien und ihre gegensätzliche Gesinnung. In einer sonst ziemlich legendenhaften Bio-

S. 84 Anm. 3: „La notizia è assai concisa e priva di particolari, nè ha riscontro alcuno in altre fonti; potrebbe tuttavia rispondere a verità, e trovare conferma in quello che diremo in seguito circa la presenza di correnti contrastanti nel collegio cardinalizio“. J. H a l l e r, MIOG. 35, 560 Anm. 2 erwähnt dieses Zeugnis des Chronisten, „der sonst über römische Dinge gut Bescheid weiß“, nur beiläufig mit der Bemerkung: „Worauf sich das bezieht, ist leider ganz dunkel“.

⁴⁷⁾ Auch die drei Kandidaten für die Papstwahl nach dem Tod Urbans III., aus der Gregor VIII. hervorging, sind nur zufällig aus einem mindestens vier Jahre später geschriebenen Brief Peters von Blois bekannt; Epistolae Cantuarienses ed. W. S t u b b s (1865) S. 555 f.; dazu K. W e n c k, Kehr-Festschr. S. 427 ff. Wäre nach dem Tod Clemens' III. „niemand als Anwärter auf den heiligen Stuhl“ erschienen, wie W e n c k S. 441 meint, wie hätte ein Schisma drohen können?

graphie Alberts wird bald nach seinem Tod erzählt⁴⁸⁾, es sei die einzige Sorge bei seiner Anerkennung an der Kurie gewesen, daß damit der Unwille, der Zorn des Kaisers herausgefordert würde; aber dabei seien die Meinungen der Kardinäle stark auseinandergegangen. Die einen meinten, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen und die Freiheit seiner Kirche gegen alle Gefahren der Welt verteidigen. Die anderen, geringer an Zahl, sagten dagegen, man müsse sich vor offenbar der Kirche drohenden Gefahren hüten, aus denen schlimmeres Unheil erwachsen könnte; das Ungestüm des Kaisers könne nicht besänftigt, seiner Macht nicht widerstanden werden; sein Zorn, der sich über Gesetze hinwegsetzt, könne nicht mit Gesetzen gezügelt, seine Untaten könnten nicht mit Waffengewalt, mit dem *gladius materialis*, in Zaum gehalten werden, denn die höchste Schwertgewalt habe er. Durch solchen Zwiespalt der Meinungen unter den Kardinälen wurde die Entscheidung über die Sache des Bischofs von Lüttich viele Tage lang verzögert und dann doch zu seinen Gunsten gegen den Willen des Kaisers entschieden.

Manches erinnert da fast wörtlich an Joachims Alternative zwischen der Verteidigung der *libertas ecclesiae* mit Waffengewalt, dem *gladius materialis*, und der Sorge vor dadurch erst recht heraufbeschworenen Gefahren und *scandala* für die Kirche. Dem Biographen Alberts von Löwen müssen diese Gegensätze im Kardinalskolleg ebenso wie Joachim (und gewiß unabhängig von ihm) bekannt geworden sein, die aller Wahrscheinlichkeit nach schon bei den Papstwahlen seit Lucius III. wechselnd den Ausschlag gegeben hatten und besonders vor der Wahl Coelestins III. wieder akut wurden. Hat auf sie Joachim einzuwirken versucht?

Alle Päpste dieser Zeit hatte Joachim gekannt und aufgesucht außer dem allzu kurz amtierenden Gregor VIII., der zweifellos ein Papst nach

⁴⁸⁾ Vita Alberti ep. Leod. (von Abt Werricus von Lobbes? † 1204) c. 9, MG. SS. 25, 145: *Erat in hac causa quod curia fortiter verebatur, scilicet imperatoris indignatio ... et violentia eius et obstinatio, que more Theutonici facile non sedatur. In hac ergo parte in curia multi erant fortiter dissidentes, aliis censentibus, Deo magis obediendum quam hominibus et ecclesie Dei libertatem super omnia mundi pericula debere defensari, aliis, qui tamen erant pauciores, obnitentibus et dicentibus, parcendum esse periculis ecclesie Dei manifestis apparentibus, parcendum scandalis, que gravissima poterant ex his oriri; imperatoris feros animos non posse mitigari, eius potentie non posse resisti, non eius iracundiam qui supra leges agit legibus posse cohiberi, gladio materiali non eum peccantem posse coherceri, qui gladii materialis summam habet potestatem. Ita magnis contentionibus res inter cardinales agebatur, et decidende cause iudicium multis diebus est protractum.* Dazu Zerbis S. 92 f., der gegen diesen Bericht der Vita Alberti, auch wenn sie eine „Martyrerlegende“ ist, mit Recht weniger skeptisch ist als Haller, MIOG. 35, 576.

seinem Herzen war. Bei Lucius III. war er im Mai 1184 in Veroli gewesen und von ihm aufgefordert worden, sein Concordia-Werk und die damals auch schon begonnene Erklärung der Apokalypse zu vollenden und vor der Veröffentlichung der Kurie vorzulegen⁴⁹⁾. Auch ein Besuch Joachims bei Urban III. in Verona 1186 ist bezeugt⁵⁰⁾, aber keine schriftliche Äußerung dieses Papstes für oder über Joachim; daß er auch von Urban zum Schreiben seiner Werke „autorisiert“ wurde, erwähnt nur dessen Nachfolger Clemens III. in einer Bulle vom 8. Juni 1188. Damals war Joachim in Rom und wurde vom Papst ermahnt⁵¹⁾, sein Werk möglichst bald zum Abschluß zu bringen und dem römischen Stuhl zur Beurteilung einzureichen; er soll bald wiederkommen, schreibt ihm der Papst, und sich nicht „im Verborgenen halten“, denn das ihm von Gott anvertraute *talentum scientiae* dürfe er dem Höchsten nicht vor-enthalten. Diese Mahnung wird erst dadurch recht verständlich, weil Joachim eben damals — offenbar mit Zustimmung des Papstes — sein Kloster Corazzo, dessen Abt er seit mindestens zehn Jahren war, und den Zisterzienserorden, dem er es nach langen Bemühungen als „Tochterkloster“ Fossanovas (im Kirchenstaat) eingegliedert hatte, verließ, um in der Einsamkeit des Sila-Gebirges ein neues Kloster mit strengerer Regel als Keimzelle eines neuen Ordens zu gründen⁵²⁾. Im Herbst 1188, bald nach dem Besuch bei Clemens III., ein halbes Jahr vor dem Tod König Wilhelms II. von Sizilien, stieg er zuerst in die Sila-Berge hinauf, im Mai 1189 übersiedelte er in das neue Kloster S. Giovanni in Fiore. Daher die Sorge des Papstes, Joachim könne sich *in abscondito retinere*, seine Werke nicht vollenden und der Kurie vorlegen. Aber diese Sorge war unbegründet. Nicht nur hat Joachim auch als Kloster- und Ordensgründer in der Sila-Einsamkeit unablässig weitergeschrieben, er ist auch mit der Kurie in Verbindung geblieben und hat weiterhin auch auf

⁴⁹⁾ H. Grundmann, Zur Biographie Joachims ..., DA. 16 (1960) 492.

⁵⁰⁾ Robert von Auxerre, Chron., MG. SS. 26, 248 f.

⁵¹⁾ Clemens III. an Joachim abbas de Curatio, 8. Juni 1188, Jaffé-Löwenfeld, Reg. Pont. Nr. 16274; AA. SS. Mai VII (1688) 102 (1866) 99 f.; Migne 204, 1357: *Cum iubente et exhortante bone mem. Lucio papa ... expositionem apocalypsis et opus concordie inchoasse et postmodum auctoritate Urbani successoris ipsius composuisse dicaris, caritatem tuam monemus et exhortamur ... quatinus laboribus tuis in hac parte optatum et debitum finem imponens gratia Domini prosequente ad utilitatem proximorum opus illud complere et diligenter studeas emendare, veniensque ad nos quamcitiu se opportunitas dederit, discussioni apostolice sedis et iudicio te presentes. Si enim velis in abscondito retinere, diligenti cura prospicias, qua possis summi patris familias offensam de talento scientie tibi credito satisfactione placare.*

⁵²⁾ Zur Chronologie s. DA. 16, 497 f.

deren weltliche Mit- und Gegenspieler einzuwirken versucht, auf Tancred von Lecce, der ihm wenig half⁵³), auch auf den englischen König Richard Löwenherz, der als Kreuzfahrer 1190/91 in Sizilien überwinterte und Joachim nach Messina kommen ließ⁵⁴), schließlich auf Heinrich VI., Konstanze und ihren Sohn. In einem Brief aus dem Jahre 1200, den er als sein Testament betrachtet wissen wollte⁵⁵), fordert der Abt von Fiore alle Mitäbte, Prioren und Brüder seines Ordens auf, alles, was er geschrieben habe und noch schreiben werde, dem apostolischen Stuhl zur Korrektur zu unterbreiten, dem er sich dazu verpflichtet habe; er bemerkt dabei, daß er selbst ihm seine Werke *pro angustia temporum* noch nicht habe vorlegen können — *preter librum Concordie*. Dieses Hauptwerk, das zur Zeit Clemens' III. noch nicht veröffentlicht war, muß er also inzwischen dessen Nachfolger Coelestin III. überbracht haben. Ihn hat er im August 1196 in Rom besucht — kurz vor den gespanntesten Verhandlungen zwischen Papst und Kaiser über die Anerkennung der Erbllichkeit des Kaisertums, die Heinrich VI. von Coelestin III. nicht erreichen konnte. Obgleich der „einstige Abt“ Joachim vom Generalkapitel des Zisterzienserordens im September 1192 als *fugitivus*, als vom Orden Abtrünniger vorgeladen wurde und, da er nicht erschien, ausgestoßen werden sollte, hat Coelestin vier Jahre später die von Joachim vorgelegte Regel seines neuen Ordens approbiert⁵⁶). Er muß diesen Papst wohl schon früher, wahrscheinlich schon

⁵³) Ebd. 498 und 535 f.

⁵⁴) Vgl. Grundmann, Neue Forschungen über J. v. F. (1950) S. 48 ff. und DA. 16, 499 ff.

⁵⁵) AA. SS. Mai VII (1688) 104 f., auch in den Hss. und Drucken der Hauptwerke Joachims: *Sicut ex litteris domini pape Clementis, que apud nos sunt, percipi potest, ex mandato domini pape Lucii et domini pape Urbani visus (nisus? iussus?) sum aliqua scriptitasse et hucusque quod occurrit ad gloriam Dei et utilitatem legentium scriptitare non desino*. Nach Erwähnung der Hauptwerke: *Quia vero pro angustia temporum non potui hucusque opuscula ipsa preter librum Concordie apostolico culmini presentare, ut ab eo corrigerentur, ... rogo ex parte omnipotentis Dei coabbates meos et priores et ceteros fratres, ... quatenus presens scriptum aut exemplar habentes secum acsi pro testamento opuscula, que hactenus confecisse videor et si quid me de novo usque ad diem obitus mei contigerit scriptitare, quam citius poterint collecta omnia, relictis in salva custodia exemplaribus, apostolico examini representent ...* Über die seit der Mitte des 12. Jh. bezeugte päpstliche Bücherzensur s. G. B. Flahiff in *Mediaeval Studies* 4 (1942) 1—22 und Grundmann, DA. 18 (1962) 544—550.

⁵⁶) Jaffé-Löwenfeld, Reg. Pont. Nr. 17425; Migne, PL. 206, 1183; dazu Grundmann, DA. 16, 504; auch Zerbi S. 78 f. erwähnt die Beziehungen Coelestins III. zu Joachim, den er wahrscheinlich schon als Kardinal 1184 in Veroli kennenlernte.

als Kardinal, gekannt haben und wird dessen Wahl in kritischer Lage aufatmend begrüßt haben. Denn Coelestin verhielt sich gleich nach seiner Wahl genau so, wie es Joachim in seinem Traktat über die Jeremias-Vision eindringlich riet: er verzichtete auf Widerstand gegen den neuen „König von Babylon“. Einen Tag nach seiner eigenen Weihe und Krönung zum Papst zu Ostern 1191 hat er Heinrich VI. zum Kaiser gekrönt; es war seine erste Amtshandlung⁵⁷⁾. Er schien sich friedfertig mit dem Staufer verständigen zu wollen wie sein Vorgänger. Und wenn er ihm den Zugriff auf das Königreich Sizilien untersagte, wie der Annalist von Montecassino behauptet⁵⁸⁾, so hat er ihn doch nicht gewaltsam daran zu hindern versucht. Joachim von Fiore aber hat sich damals — wahrscheinlich im Einvernehmen mit dem Papst, den er vielleicht auch damals aufsuchte — geradezu um eine vermittelnde Einwirkung auf Heinrich VI. bemüht. Er ist, wie gut bezeugt ist⁵⁹⁾, in dessen Lager vor Neapel gegangen und hat ihn beschworen, von der vergeblichen Belagerung und Verheerung abzulassen; er hat ihm versprochen, wenn er künftig wiederkäme, werde er kampflos das Königreich Sizilien gewinnen — wie einst der König von Babylon das Königreich Tyrus gewann, da er auf den Propheten Ezechias (c. 26—28) hörte. Gewiß hat Heinrich VI. nicht deshalb die Belagerung Neapels abgebrochen und ist heimgekehrt, sondern weil die Malaria in seinem Heer ausbrach. Ein Freund Joachims, der Zisterzienserabt Gerald von Casamari, in dessen Kloster (südlich von Rom im Kirchenstaat) er 1183/4 anderthalb Jahre lang zu Gast gewesen war und seine Hauptwerke begonnen hatte⁶⁰⁾, ging im März 1192 als päpstlicher Legat zu Heinrich VI. nach Hagenau, um eine Verständigung mit Tankred, wenigstens einen Waffenstillstand zu vermitteln *ad reformationem pacis et concordie inter imperium et regnum*; er bekam zwar eine schroff ablehnende Antwort auf diesen Vorschlag, doch nannte ihn darin der

⁵⁷⁾ Vgl. W. H o l t z m a n n, Beiträge zur Reichs- u. Papstgesch. des hohen MA. (1957) S. 216 aus: Zeitschr. f. Schweizerische Gesch. 29 (1949) 171: „So wenig wir leider über die Vorgänge unmittelbar vor, bei und nach der Kaiserkrönung am 15. April 1191 wissen, loyal hat sie auf Grund der Abmachungen mit seinem Vorgänger der neue Papst Coelestin III. am Tage nach seiner eigenen Weihe vollzogen“.

⁵⁸⁾ Annales Casinenses, MG. SS. 19, 314: *papa contradicente*; danach Richard von S. Germano, Chron. ed. C. A. G a r u f i, Muratori ²VII, 2 (1937/38) 12; dazu H a l l e r, MIOG. 35, 571 f.; Z e r b i S. 85 f.

⁵⁹⁾ DA. 16, 501 f. und 536 ff.

⁶⁰⁾ G r u n d m a n n, Neue Forschungen S. 43 ff.

Kaiser *vir religiosus et providus ac nobis dilectus*⁶¹⁾. Und als Heinrich VI. im Herbst 1194 wieder nach Italien kam und nun ungehindert nach Palermo zur Krönung ziehen konnte, da Tankred von Lecce kurz zuvor gestorben war, hat er unterwegs in Nicastro am 21. Okt. 1194 dem Abt Joachim ein Privileg ausgestellt und dessen Kloster S. Giovanni in Fiore reich mit Grundbesitz ausgestattet⁶²⁾. Joachims erster, noch zeitgenössischer und ihm nahestehender Biograph schildert die Begegnung in Nicastro mit dem Kaiser, der sagte: „Dies ist der Abt Joachim, der längst uns alles Widrige, was nun hinter uns liegt, und alles Glückliche, was ihr jetzt seht, prophezeite“⁶³⁾. Ihn und sein Kloster hat seitdem er ebenso begünstigt wie seine Gemahlin Konstanze auch noch als Witwe und wie später sein Sohn Friedrich II. — obgleich der Kaiser auch weiterhin für Joachim als der „König von Babylon“ seiner Zeit galt. Ihm sich zu fügen, um der eigenen Sündhaftigkeit willen der „babylonischen Gefangenschaft“ nicht zu widerstreben, war nach seiner Überzeugung der Wille Gottes, wie ihn der Prophet Jeremias verkündet und im Gleichnis der Feigenkörbe gezeigt hatte. Sein Biograph sagt geradezu, Joachim habe selbst wie ein neuer Jeremias gewirkt, *velut alter Hyeremias*⁶⁴⁾.

Zu Lebzeiten Joachims kam aber nie wieder nach den Anfängen Coelestins III., trotz aller späteren Spannungen in seinem Verhältnis zum Kaiser, die römische Kurie und die Kirche in eine Lage, in der sie sich zu entscheiden gehabt hätte zwischen Waffenkampf für die Freiheit der Kirche und Fügsamkeit gegenüber dem „König von Babylon“. Daher ist anzunehmen, daß Joachim seine Schrift über die Feigenkörbe bald nach dem Tod Clemens' III., vor der Kaiserkrönung Heinrichs VI. oder dessen erstem Einmarsch in das normannische Königreich geschrieben hat, ehe er unmittelbar auf den Kaiser einzuwirken versuchte. An wen aber hat er die Schrift gerichtet? Wer ist der *abbas Gafridus*, den er zum Schluß anspricht, scheinbar demütig mit der Bitte, das Irrige darin zu berichtigen, da er „ein Meister in Israel“ sei; ihm habe er, wenn er des Irrtums überführt wird, den Rücken zur Geißelstrafe darzubieten

⁶¹⁾ MG. Const. 1, 491 n. 344; vgl. I. Friedländer, Die päpstl. Legaten in Deutschland und Italien am Ende des 12. Jh. (1928) S. 76 f.

⁶²⁾ Eine Abschrift der Urkunde fand W. Holtzmann, QFIAB. 36 (1956) 5 ff.

⁶³⁾ DA. 16, 538 ff., dazu S. 502 ff. auch für das Folgende.

⁶⁴⁾ DA. 16, 539.

(vgl. Ps. 37, 18)⁶⁵). Dabei ist freilich zu bedenken, daß im Johannes-Evangelium (3, 10) Jesus zu dem Pharisäer Nikodemus sagt, der nicht begreift, wie jemand aus dem Geiste wiedergeboren werden kann: *Tu es magister in Israel et haec ignoras?*⁶⁶). Die darauf folgenden Herren-Worte: „Wir reden, was wir wissen, und zeugen, was wir gesehen haben, und ihr nehmt unser Zeugnis nicht an“, mußte wohl jeder mithören, der als „ein Meister in Israel“ angeredet wurde. Und wenn Joachim schließt: „Ich weiß als dein Sohn und bin durch Gottes Gnade wohl belehrt, daß ich mit Freuden juble und spreche (mit Ps. 140, 5): Der Gerechte schlage mich freundlich und strafe mich, das Öl des Sünders aber salbe mein Haupt nicht“, so kann auch das zweideutig klingen, je nachdem, zu wem es gesagt wird. An wen also schreibt Joachim so?

Wenn für den Abt Roffridus von Montecassino auch der Name Goffredus bezeugt wäre, wie man nach Eubels ‚Hierarchia catholica‘ annehmen müßte⁶⁷), dann spräche manches dafür, daß er gemeint sein könnte. Am 9. Juli 1188 zum Abt seines Klosters gewählt, wurde er (und nannte sich) noch im selben Jahr auch Kardinal⁶⁸), war also schon

⁶⁵) Fol. 139^d schließt das hinter *Explicit* folgende Nachwort nach dem Satz an Abbas Gafridus (s. o. S. 355), mit Abkürzungen beginnend wie sonst in der Hs. oft bei Bibelzitaten: *Eu. i. m. (?) in hac parte a te non est abscondita. Tuum est errata corrigere, qui es magister in Israel, meum si errasse iudicere, dorsum ad flagella parare* (vgl. Ps. 37, 18). *Novi enim filius tuus et bene Dei gratia doctus sum letanter iubilare ac dicere: Corripiet me iustus in misericordia et increpabit me, oleum autem peccatoris non impinguet caput meum* (Ps. 140, 5).

⁶⁶) Vgl. Gerhoch von Reichersberg, *Liber de novitatibus huius temporis* c. 21, ed. O. T. Thatcher, *Studies concerning Adrian IV.* (The Decennial Publications, Chicago 1903) S. 68 in einer Polemik gegen Gilbertus Porretanus und dessen Schüler Petrus von Wien: *Tu es magister in Frantia et hec ignoras?*

⁶⁷) C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi* 21 (1913) S. 3 Anm. 1 nr. 17: „Goffredus de Insula abbas Cassinensis et presb. tit. ss. Marcellini et Petri (1191—c. 1200?)“, ebenso S. 44; vgl. V. Pfa ff, *Die Kardinäle unter Papst Coelestin III.*, ZRG. 72 kan. Abt. 41 (1955) 87 Nr. 16 über Kard. Roffred: „nach Eubel als Goffredus“. Auch L. Tosti, *Storia della badia di Montecassino* 2 (1889) 124 nennt ihn einmal (versehentlich?) Goffredo, sonst stets Roffredo. Vgl. Klaus Ganzer, *Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter* (Bibl. d. Deutschen Histor. Instituts in Rom 26, 1963) 141 ff., der zwei ungedruckte Dissertationen verwertet und beträchtlich ergänzt: Elfriede Kartusch, *Das Kardinalskollegium von 1181 bis 1227* (Wien 1948) und Heinrich Müller, *Die Mitglieder des Kardinalskollegiums von 1181—1216* (Göttingen 1950, eingereicht 1941).

⁶⁸) Ganzer S. 141; P. Kehr, *Italia Pontificia* 8 (1935) 191 Nr. 309—311: Clemens III. an den Kard. Roffridus tit. ss. Marcellini et Petri seit Juli 1189; trotzdem bemerkte Kehr S. 190 zu Nr. 302, Roffred sei 1191 von Coelestin III. zum Kardinal ernannt worden; ebenso M. Inguanez, *Crono-*

vor dem Tod Clemens' III. Kardinalpriester von SS. Pietro e Marcelino (wie schon manche frühere Äbte von Montecassino). An der Wahl Coelestins III. wird er also schon beteiligt gewesen sein, und ihm hätte Joachim ganz sinnvoll schreiben können: *perquirite a dominis cardinalibus* ... (s. o. S. 372 f.). Er hätte auch — wenngleich Joachim meint, das stehe dem *ordo ecclesiasticus* nicht zu — als Abt von Montecassino *facto impetu* zu den Waffen rufen können; tatsächlich hatte er sich 1189 nach dem Tod König Wilhelms II. von Sizilien *futurorum providus*, wie der Annalist von Montecassino sagt, mit benachbarten Baronen verbündet, und nach einigem Zögern hatte er Tankred als König anerkannt und ihm gehuldigt⁶⁹); er mußte also auf einen Konflikt mit Heinrich VI. gefaßt sein. Als dieser bald nach der Kaiserkrönung Montecassino besetzte, war der Abt oder stellte sich krank⁷⁰), während sein Konvent dem Kaiser Treue gelobte; deshalb verhängte der Papst das Interdikt über Montecassino, das jedoch bald wieder aufgehoben wurde. Der Abt aber mußte dem Kaiser als Geisel folgen — dazu war er nicht zu krank — zunächst ins Heerlager vor Neapel, wo ihn Joachim getroffen haben könnte, dann nach Deutschland. Im Sommer 1192 kehrte er zurück, nun aber als eifriger Helfer der kaiserlichen Politik in Süditalien. Ihm war es zu verdanken, daß die Kaiserin Konstanze, die während der Belagerung Neapels in die Gewalt ihres Neffen Tankred geraten war, nach ihrer vom Papst bewirkten Befreiung nicht an die Kurie, sondern zu ihrem Gatten ging; und immer hat seitdem der Abt von Montecassino bis zu seinem Tod 1210 tatkräftig für die Stauferherrschaft in Süditalien gewirkt, der er sich anfangs widersetzen zu wollen schien. Ist er etwa durch Joachims Schrift über die Feigenkörbe eines besseren belehrt und dazu bekehrt worden, daß Widerstand gegen den „König von Babylon“ für die Freiheit der Kirche jetzt nicht nach Gottes Willen sei? Wir wissen freilich nicht, ob er solchen theologisch-

logia degli abati cassinesi del sec. XIII, *Casinensia* 2 (1929) 415 und C. A. Garufi im Kommentar zur Chronik Richards v. S. Germano, *Muratoriana* VII, 2 (1937) S. 12 Anm. 3, anders S. 9 Anm. 5. Kehr wurde berichtigt von W. Holtzmann, *QFIAB.* 38 (1958) 128 Nr. 169.

⁶⁹) *Annales Casinenses*, MG. SS. 19, 314; Richard von S. Germano, *Chron.* ebd. 325, ed. Garufi S. 9.

⁷⁰) *Ann. Casin.*, MG. SS. 19, 314: *abbate Roffredo ... ad mortem pene infirmato*; Richard von S. Germano ed. Garufi S. 12: *graviter infirmatur*. Selbst Don Luigi Tosti, *Storia della badia di Montecassino* 2 (1889) 128 meinte: „Non pare che quella sua infermità ... fosse vera malattia; ... giova credere, che il tenersi in letto malato fu bel partito preso per coonestare in faccia a Tancredi la nessuna resistenza fatta all'imperadore.“

exegetischen Erwägungen zugänglich war; und vor allem: nie wird er in zeitgenössischen Zeugnissen Ga(u)fridus oder Goffridus genannt, immer nur Roffridus. Wahrscheinlich hat ihn nur ein Versehen Eubels zu einem Goffredus gemacht. Joachims Schrift aber ist in der einzigen Handschrift, die sie überliefert, deutlich an einen *abbas Gafridus* gerichtet; es wäre wohl eine allzu gewagte Hypothese, das für eine Verschreibung von *Rofridus* zu halten⁷¹⁾.

Man wird also eher an einen anderen Abt Ga(u)frid zu denken haben, der ohnehin als polemischer Gegenspieler Joachims in dieser Zeit bekannt ist: an den früheren Zisterzienserabt Gaufrid von Auxerre⁷²⁾, wie er meistens genannt wird, einst Sekretär und dann Biograph Bernhards von Clairvaux, zeitweise selbst Abt von Clairvaux (1162—1165/6), bis er dort aus ungeklärten Gründen zurücktreten mußte; 1171 wurde er Abt von Fossanova im Kirchenstaat, 1176 in dessen Mutterkloster Hautecombe im burgundischen Savoyen. Dort aber wurde er vor 1190 anscheinend abgesetzt und hielt sich seitdem zeitweise wieder in Clairvaux, zeitweise aber auch in Fossanova auf. Hier muß er die leider nur fragmentarisch überlieferte Predigt gehalten haben⁷³⁾, in der er schärfer als irgend ein anderer Zeitgenosse gegen Joachims Person und Lehre polemisiert. Er muß ihm gut bekannt, aber verdächtig, ja verhaßt gewesen sein. Joachim hatte, wie gesagt, mit vieler Mühe erreicht, daß Fossanova zum „Mutterkloster“ seines Klosters Corazzo wurde, kurz ehe er selbst 1188/89 den Zisterzienserorden verließ, um im Sila-Gebirge sein eigenes Kloster und einen neuen Orden zu gründen. Gaufrid hat ihm das nicht verziehen; vielleicht auf sein Betreiben wurde Joachim wie sein Gefährte Rainer, der wohl früher in Fossanova Zisterzienser gewesen war, auf dem Generalkapitel des Ordens im Herbst 1192 als *fugitivi* verklagt⁷⁴⁾. Gaufrid hatte nachweislich auch in dieser Zeit persönliche Beziehungen zu manchen Kar-

⁷¹⁾ Manchmal kommt allerdings in dieser Zeit ein Wechsel zwischen *Roffredus* und *Goffredus* vor: Soffredus von Pisa, Kardinaldiakon seit 1182, wird gelegentlich *Goffredus* (Migne, PL. 206, 989 u. ö.) oder *Roffredus* (ebd. 917) genannt (oder verschrieben?); ein Großhofrichter Friedrichs II. heißt nach Garufi S. XI Anm. 3 Roffredo oder Goffredo di San Germano, jedoch stets *Rofridus* in den von W. Heupel, Der sizil. Großhof unter K. Friedrich II. (1940) angeführten Texten, s. Regitser S. 153.

⁷²⁾ Grundmann, DA. 16, 509 ff.; J. Leclercq, Les écrits de Geoffroy d'Auxerre, Rev. Bén. 62 (1952) 274 ff.

⁷³⁾ Text DA. 16, 545 f.

⁷⁴⁾ Ebd. S. 440 und 516.

dinälen⁷⁵⁾, so daß man ihn wohl auffordern konnte, Kardinäle zu befragen, ob nicht die Freiheit der Kirche durch Konzessionen an die weltliche Macht notgedrungen beschränkt werden mußte und müsse. Wir wissen freilich nicht, wie er darüber dachte, ob ihm bewaffneter Widerstand gegen die Kaisermacht, wenn sie die Kirchenfreiheit bedrohte, als erlaubt und geboten galt und wie er sich zur Papstwahl im Frühjahr 1191 verhielt. Es kann sein, daß er gerade damals nahe bei Rom in Fossanova war. Der Zisterzienser, der nicht mehr Abt war, hätte zwar schwerlich zu den Waffen rufen und von Joachim gemahnt werden können, das zu widerrufen; aber vielleicht wendet sich Joachim dabei nicht nur an den Adressaten, sondern allgemein an die „Kirche Petri“. Auffällig ist jedenfalls — ganz abgesehen von dem nicht ganz seltenen Namen Ga(u)fridus, — daß in der polemischen Predigt des früheren Zisterzienser-Abtes gegen Joachim dasselbe Jeremias-Wort von den guten und schlechten Feigen so knapp zitiert wird, als wüßten die Hörer, worum es geht, und daß auch hier im Zusammenhang damit von der *transmigratio* gesprochen wird oder von mehreren *transmigrationes*, aber ohne Joachims typologisch-aktualisierende Deutung, nur zeitlos-allgemein auf Reue und Beichte, auf sittliche Wandlung und Kontemplation bezogen⁷⁶⁾. Weder läßt sich diese Predigt, von der nur der Anfang bekannt ist, als direkte Entgegnung auf Joachims Schrift verstehen noch umgekehrt. Aber eine polemische Beziehung zu- und aufeinander wird darin undeutlich spürbar, als hörte man nur Bruchstücke aus einer feindseligen Kontroverse zweier Exegeten, die der Predigt Gaufrids zufolge in schroffem persönlichen und sachlichen

⁷⁵⁾ Gaufrid kannte den Kardinalbischof Albinus von Albano (s. DA. 16, 512f.), den Tankred von Lecce seinen besonderen Freund nannte, wie dessen Vorgänger Heinrich O. Cist., der vor Gaufrid Abt in Hautecombe, dann in Clairvaux gewesen war, ehe er 1179 Kardinal wurde († 1. Jan. 1189 als Legat in Arras). Auch den Kardinalpriester Jordanus von Sta. Pudiciana, der sich 1189 als Legat Clemens' III. im Elsaß mit Friedrich I. vor dessen Aufbruch zum Kreuzzug über die Kaiserkrönung Heinrichs VI. verständigte (MG. Const. 1, 461 Nr. 323), muß sowohl Gaufrid wie Joachim persönlich gekannt haben, da er bis 1188 Abt von Fossanova gewesen war, s. DA. 16, 459. Unter Alexander III. war Gaufrid als Abt von Fossanova zeitweise auch päpstlicher Legat für den Orient (ebd. S. 511), also sicherlich auch mit anderen Kardinälen bekannt geworden.

⁷⁶⁾ Daß auch in Gaufrids Predigt wie in Joachims Brieftraktat Kaleph (Num. 14, 30; s. o. S. 366) erwähnt und Prov. 26, 11 bzw. 2. Petr. 2, 22 (*canis reversus ad suum vomitum*) zitiert wird, mag weniger auffällig sein, während Jer. 24 anscheinend seltener zitiert und verwendet wird; ich fand es nur bei Gerhoch von Reichersberg, De quarta vigilia noctis c. 12, MG. Libelli de Lite 3, 513.

Gegensatz zueinander gestanden haben müssen. Joachim konnte den früheren Abt von Fossanova, der nach seinen Mißgeschicken anderwärts wieder dort weilte, wohl als *paternitas vestra* und als *abbas Gaufride* anreden⁷⁷⁾; die Schlußwendung „*qui es magister in Israel*“ hätte Gaufrid als Vergleich mit dem Pharisäer Nikodemus kaum mißverstehen können; und vielleicht war auch manche Bemerkung im moralischen Teil der Schrift Joachims auf pharisäischen Hochmut und überhebliche Selbstgerechtigkeit Gaufrids gemünzt, der öfters in seinem langen wechselreichen Klosterleben durch Übereifer oder Verfehlungen Anstoß erregt hatte. Volle Klarheit wird sich darüber einstweilen nicht gewinnen lassen, falls nicht noch unbekannte Äußerungen Gaufrids über Joachim zutage kommen, vor allem die Fortsetzung seiner Himmelfahrts-Predigt gegen Joachim oder andere bezeugte, aber verschollene Predigten über dessen *doctrina perversa*⁷⁸⁾. In zwanzig Predigten über die drei ersten Kapitel der Apokalypse aus Gaufrids Spätzeit⁷⁹⁾ hat sich nichts dergleichen finden lassen, abgesehen von einer einleitenden Warnung vor phantastisch-illusionären Deutungen derer, die — mit Bibel-Worten gesagt — *ambulantes in magnis et mirabilibus supra se* (Ps. 130, 1) auf Träume achten, nach Gesichten trachten (vgl. 2. Par. 33, 6) gegen des Gesetzes Gebot (Lev. 19, 26), weder sich noch dem nächsten zur Erbauung; das ist überhebliche Anmaßung, die zu Eitelkeit verleitet; es ist nicht klug und heilsam, sondern unnütz, da es nicht Demut, Gottesfurcht, Liebe, Nüchternheit fördert und niemanden zu Buße, Geduld und Gehorsam anspornt: *illusio magis phantastica quam spiritalis est revelatio indicanda*. Das muß nicht gerade, aber es kann auf Joachim gezielt sein, der in diesen Apokalypse-Predigten Gaufrids anscheinend nirgends genannt wird. Sie zeigen jedenfalls drastisch den Gegensatz zwischen der praktisch-homiletischen Denkweise Gaufrids und der heilsgeschichtlich-zeitbezogenen, typologisch aktualisierenden Exegese Joachims.

⁷⁷⁾ Auch als Gaufrid seit 1190 nicht mehr Abt von Hautecombe war, wurde er in manchen Hss. seiner späten Kommentare und Predigten *abbas* oder *quondam abbas* genannt, s. J. Leclercq, Rev. Bén. 62, 280, 285 u. ö.

⁷⁸⁾ C. Oudin, Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis 2 (1722) 1497; s. DA. 16, 516.

⁷⁹⁾ Leclercq, Rev. Bén. 62, 285; dank dem Pariser „Institut de Recherches et d'Histoire des Textes“ konnte ich einen Mikrofilm der Hs. Troyes 990 benutzen, die zahlreiche Korrekturen wahrscheinlich von Gaufrids Hand hat; fol. 64^r die oben zitierte Stelle aus dem Anfang der 1. Predigt über Apoc. 1, 1—3.

Überdies ist zu bedenken, daß dessen Schrift über die Feigenkörbe an einen Abt gerichtet ist, der davon gehört hatte, daß Joachim darüber schon früher etwas Bedenkliches, ja Absurdes und Anstößiges geäußert habe, das er nun berichtigen oder vielmehr rechtfertigen und begründen will. Der angeredete Abt Gafridus muß also in einem Umkreis leben, in dem man auf Joachims Gedanken und Äußerungen mißtrauisch achtete, noch ehe sie in seinem Concordia-Werk veröffentlicht wurden; andererseits muß Joachim davon gehört haben, was man dort über seine Jeremias-Deutung dachte und sagte; und ihm wie denen, die sich darüber entrüsteten, ging es dabei um die „Freiheit der Kirche“, um ihr Verhältnis zur weltlichen Gewalt, zum „König von Babylon“, zum Kaisertum. In einem der Kurie nahestehenden Kloster des Zisterzienserordens, dem sich Joachim vor kurzem verbunden hatte und gleich darauf entfremdete und entzog, kann alles das am ehesten gegeben und denkbar sein; seine Beziehungen zu Fossanova und zu dessen früheren Abt Gaufrid, der gleich ihm auch Beziehungen zur Kurie und zu Kardinälen hatte, sind anderwärts genügend bezeugt. Man kann sich sogar fragen, ob der Brieftraktat an den *abbas Gafridus* nicht mit einem praktischen Teil begann, der nicht mit dem „spirituellen“ überliefert wurde, vielleicht weil er Einzelheiten über das Verhältnis Joachims zu Fossanova, zum Zisterzienserorden oder zu Abt Ga(u)frid enthielt, die späteren Lesern nicht verständlich oder abschreibenswert erschienen. Denn der überlieferte Text beginnt ohne Überschrift: *De spiritualibus autem visum est mihi aliquid scribere paternitati vestre...* Ganz abgesehen vom Fehlen einer Adresse, der in Briefen üblichen „Salutatio“, legt das *autem* die Vermutung nahe, daß vorher noch von etwas anderem als den *spiritualia* die Rede war. Da aber der Apostel Paulus das 12. Kapitel seines ersten Briefes an die Korinther mit den Worten anfängt: *De spiritualibus autem nolo vos ignorare, fratres, ...*, konnte ein Theologe, dem diese Wendung aus der liturgischen Schriftlesung auch getrennt vom Vorangehenden im Ohr lag, in einem Brieftraktat, dessen Empfänger und Lesern sie gleichfalls vertraut sein mußte, vielleicht auch mit dieser Formel als Auftakt einsetzen: *De spiritualibus autem ...*; das mochte den Lesern „paulinisch“ klingen, nicht ungewohnt, nicht unvollständig. Damit soll jedoch nur darauf hingewiesen werden, daß dieser Anfang des Traktats nicht unbedingt darauf schließen läßt, daß sein erster Teil verloren ging. Der Schluß mit der Anrede *abbas Gafride* nimmt jedenfalls nur auf den in der Handschrift überlieferten Anfang mit dem Auftakt *De spiritualibus autem ...* und der Anrede *paternitas vestra* Bezug, nicht auf etwas vorher Gesagtes. Das spricht eher dafür,

daß der überlieferte Text nicht fragmentarisch ist, sondern einen Gedankengang geschlossen durchführt.

Sind somit noch nicht alle Fragen nach dem Anlaß und dem Adressaten dieser Schrift völlig geklärt, so ist sie doch jedenfalls ein ungewöhnlich aufschlußreiches Zeugnis nicht nur für Joachims Gedanken über seine Zeit, sondern auch für die aktuelle Bedeutung des Problems der „Freiheit der Kirche“ und ihres Verhaltens zur weltlichen Macht in den Anfängen Papst Coelestins III. und Kaiser Heinrichs VI. Sie bringt trotz ihrer eigenen Rätsel etwas Licht in das merkwürdige Dunkel, das über den kirchenpolitischen Entscheidungen dieser Jahre liegt. Sie läßt deutlich genug spüren — und bestätigt damit manche sporadische Andeutungen anderer Quellen, — welcher Zwiespalt der Geister damals im Umkreis der Kurie herrschte, als man sich schlüssig werden mußte, wie man nach dem Tod Friedrichs I. der gefährlich wachsenden Staufermacht begegnen sollte: zum Widerstand entschlossen oder zu fügsamer Verständigung bereit, für die Freiheit der Kirche kämpfend oder der selbstverschuldeten „babylonischen Gefangenschaft“ gewärtig in der Hoffnung auf künftige Befreiung. Joachim sah darin unter dem Aspekt seiner weitgespannten heilsgeschichtlichen Typologie eine seiner Zeit gemäße, von Gott verhängte Prüfung zur Läuterung, der die Kirche sich nicht entziehen und widersetzen dürfe. Er mahnte sie eindringlich, sich demütig schuldbewußt zu fügen, um künftig — bald! — erlöst zu werden. Er selbst fügte sich dem „König von Babylon“⁸⁰⁾ und hatte das für sich, für sein junges Kloster und seinen neuen Orden nicht zu bereuen: sie gediehen unter dem „babylonischen“, aber ihm wohlgesinnten Kaiser, der auch König von Sizilien wurde. Auch als Heinrich VI. bald starb, sah Joachim offenbar noch nicht die Zeit der „Heimkehr aus Babylon“ gekommen: er ging im Januar 1198

⁸⁰⁾ Persönliches Bekenntnis und Mahnung an die Kirche, ihre durch Sünde verirkte Freiheit nicht gegen Gottes Willen zu verfechten, sondern zu büßen, verbinden sich im Schlußteil des Brieftraktats fol. 139^{bc}: *Noli ergo putare, o quicumque es similis mei homo peccator, sic tibi licuisse peccare, ut non libeat amarissime flere...; sed iam vide securim ad radicem positam et time, sede et ingemisce et funde lacrimas et fac dignos fructus penitentie cunctis diebus vite tue, quibus reservaris ad penitentiam. Si enim feceris istud, eris similis ficibus bonis, maturis et utilibus ad vescendum et indicabis illos iustos, qui gloriantur de iustitia sua. Porro illi, qui gloriantur, bonum erat eis cum Iechonia in Babilonem descendere a principio magis quam superbire in Syon, scriptura attestante... (Ps. 100, 7; Matth. 18, 6). Simili modo et ecclesie de libertate superbiendi expedit magis humiliari cum Christo et iudicari in conspectu Pilati, licet alias non expediat, quia profecto dum dominatur carnalis homo, spiritalis vehementer affligitur et multa patiatur necesse est, que sine gravi offensione sustineri non possunt.*

zur Kaiserwitwe Konstanze nach Palermo und bald nach ihrem Tod im März 1200 zu ihrem jungen Sohn Friedrich (II.), um die Klöster seines Ordens unter deren Schutz zu stellen⁸¹⁾. Vielleicht war er zu alt, um auch noch den neuen Papst Innocenz III. aufzusuchen, der bald nach Joachims Tod († 30. März 1202) ihn als Ordensstifter rühmte. Inwieweit sein Vorgänger Coelestin III. und die Kardinäle bei dessen Wahl auf Joachims Mahnungen gehört hatten und in ihrem Verhalten zur Kaiser-macht davon beeindruckt wurden, läßt sich schwer ermessen. Aber auch sie waren nicht nur „Politiker“, sondern Männer der Kirche. Coelestin selbst war theologisch lebhaft interessiert, *vir sacrarum litterarum documentis eruditus* nach den Worten eines deutschen Zeitgenossen⁸²⁾, *habens utique unde proferret nova et vetera*. Er hatte ein halbes Jahrhundert früher in Paris studiert, damals (1140) sogar für Abaelard mit Arnold von Brescia gegen Bernhard von Clairvaux zu dessen Zorn Partei ergriffen⁸³⁾. Später legte ihm Gerhoch von Reichersberg sein Buch über den Antichrist und andere Schriften vor und korrespondierte mit ihm⁸⁴⁾. Als Kardinallegat hatte er 1158 in Augsburg auch mit dem Bischof Otto von Freising verhandelt. Wie hätte er für Joachims Gedanken taub sein können? Andererseits war der Abt von Fiore kein abseitiger Grübler, kein Theologe und Exeget nur für die Schule oder das Kloster; er suchte immer wieder seinen biblisch begründeten Überzeugungen Gehör und Geltung zu verschaffen auch bei den verantwortlich Handelnden, bei Päpsten und Kardinälen wie bei Königen und beim Kaiser. Ihm erschien sein Verständnis der Bibel, der Heils- und Kirchengeschichte mit dem Schicksal seiner eigenen Zeit, auch mit ihrer „Politik“ untrennbar verbunden. Was er darüber dachte, schrieb und sagte, konnte den Zeitgenossen gerade auch an der Kurie nicht gleichgültig sein; und er sorgte dafür, daß sie es erfuhren, mochten sie davon beeindruckt sein und ihn zum Schreiben auffordern wie mehrere Päpste — oder sich darüber entrüsten wie Abt Gaufrid.

Daß Joachim künftig — bald! — nach der unausweichlichen „babylonischen Gefangenschaft“ die Rückkehr in ein „neues Jerusalem“ zu-

⁸¹⁾ DA. 16, 504 f.; über Innocenz III. ebd. 462.

⁸²⁾ *Historia canonizationis et translationis s. Bernwardi*, AA. SS. Oct. XI (1870) 1024 D.

⁸³⁾ Vgl. J. Leineweber, *Studien zur Gesch. Papst Cölestins III.* (Diss. Jena 1905) S. 4 ff.; Wenck, *Kehr-Festschr.* S. 444 f.; Zerbi S. 66 ff.; A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del sec. XII* (1954) S. 18 und 126.

⁸⁴⁾ P. Classen, *Gerhoch von Reichersberg* (1960) S. 187, 191, 215 f., 421 f. u. ö.; *Briefwechsel* S. 391 ff Nr. 135 f. und 141.

versichtlich erhoffte, hat er in dieser Schrift nur angedeutet (s. o. S. 375), ohne hier von seiner Überzeugung zu sprechen, daß dann ein neues Zeitalter des Heiligen Geistes anbrechen werde, ein drittes, mönchisches Zeitalter nach dem alttestamentlich-synagogalen des Vaters und dem neutestamentlich-klerikalen des Sohnes. Dieser Gedanke, der die Joachiten und Spiritualen der Folgezeit erregte und seitdem meist allzu einseitig in Joachims Schriften beachtet wird, weil er am stärksten weiterwirkte, erschien den Zeitgenossen, auch den Päpsten, offenbar noch nicht besonders aufregend und bedenklich; nur den Bernhard-Schüler Gaufrid von Auxerre, der auch sonst ein streitbarer „konservativer“ Theologe war, hat er zu heftiger Polemik gereizt, als witterte er Gefahr; vielleicht war er deshalb auch hellhöriger für das ihm Befremdliche an Joachims Jeremias-Deutung. Der Kirche seiner Zeit aber wollte Joachim vor allem ins Gewissen reden, daß sie sich nicht auflehnen dürfe gegen ihr Schicksal, das durch eigne Sündenschuld verdient, von Gott deshalb über sie verhängt sei wie einst über Jerusalem-Juda, ohnehin in genauem Einklang mit der alttestamentlichen Geschichte, den Joachim in der ganzen Kirchengeschichte bestätigt fand. Dabei war „Freiheit der Kirche“, seit den Gregorianern ein Schlachtruf aller Reformer⁸⁵⁾, auch ihm ein hohes Ideal, sofern es nur nicht zu Stolz, Überheblichkeit, Selbstgerechtigkeit verführte. Wenn alle, die Christen heißen, wirklich Christen wären, dann brauchte ihr „Praesul“, ihr Haupt, der Papst nicht die „Stadt der Freiheit“ dem Feind zu übergeben, sondern dürfte auf Gottes Barmherzigkeit und Hilfe vertrauen⁸⁶⁾.

⁸⁵⁾ Grundlegend G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (1936); vgl. auch H. Hürten, ‚*Libertas*‘ in der Patristik — ‚*libertas episcopalis*‘ im Frühmittelalter, *Arch. f. Kulturgesch.* 45 (1963) 1—14.

⁸⁶⁾ Der Traktat schließt fol. 139^{od} (vor dem Nachwort an Abt Gafrid): *Quando autem potestati adverse insurgenti contra se non humiliata (scil. ecclesia) resistit, non solum culpa non minuitur, sed augetur, quia contra sententiam sevientis Domini obsistendo repugnat. Et quia nimis libertatem tenere cupit, quam habere diutius non meretur, dum frustrari vota sua, spem, preces et obsequia conspiciit, dum labores, quos quasi pro Deo sustinet, miserator Dominus non attendat, in illud plerumque crimen incidit, quod est peccare in spiritum sanctum . . . (Matth. 12, 32). Quocirca cum in his angustiis culpa exigente incidimus, nullum est ita bonum consilium quam recurrere ad cor penitens et contritum et inniti orationibus et obsecrationibus coram Domino. Et si quidem communi voto omnes pariter convertuntur ad Deum et declinantes a malo faciunt bonum, inquirunt pacem et perseverant in ea, presumendum est presuli de misericordia Dei et non est urbs libertatis inimicis tradenda. Sin vero aut id facere nolunt aut in facto persistere parvipendunt, sicut hii, qui ad vocem Iheremie penitentiam acceperunt et mox ut canis ad*

Nun aber ist diese einstige, ursprüngliche Freiheit der Kirche durch Sünde und *superbia* verwirkt, nicht mehr verdient, nicht mehr „zeitgemäß“ und deshalb nicht mehr zu behaupten, nicht zu verfechten gegen den „König von Babylon“, von dem die Kirche sich in heilsame *humilis servitus* führen lassen soll, damit sie büßen — und bald befreit, erlöst werden kann. Deshalb erhebt Joachim seine Stimme, um vor einem Kampf für die Kirchenfreiheit gegen die Kaisermacht zu warnen, die in den Anfängen Heinrichs VI. noch bedrohlicher wurde als unter Barbarossa — und auch damals hatte er solche Gedanken schon angedeutet. Damit nahm er gewiß nicht Partei für die Staufer; sie waren und blieben ihm die „Könige von Babel“. Aber die Kirche seiner Zeit war ihm nicht mehr die *urbs libertatis* Jerusalem, die sich gegen Babylon behaupten könnte und dürfte. Sie mußte — das schien ihm Gottes Wille und der erkennbare Weg der Geschichte — sich demütig in Knechtschaft fügen, um von *superbia* geheilt zur *humilis libertas* zurückkehren zu können. Darin sah er die geradezu heilsgeschichtliche Bedeutung und Tragweite der kirchenpolitischen Entscheidung in der Krise des Frühjahrs 1191, auf die er einzuwirken versuchte — höchst bezeichnend für seine Geschichtstheologie, zugleich eine ungewöhnliche „Quelle“ für den Historiker, der nicht nur aus spröden Urkunden und Chroniken den Ablauf der Ereignisse erschließen, sondern ihn begreifen will aus den Motiven und Spannungen der oft auch damals zwiespältigen Gedankenwelt der Zeitgenossen; schließlich ein Zeugnis für eine christliche Gesinnung, die ähnlich auch zu anderen Zeiten bis heute über Entscheidungsfragen der Politik sich ihre eigenen Gedanken macht.

vomitum ad consueta facinora reversi sunt, bonum est magis de victoria humili timore diffidere quam proterve et obstinate confidere et expectare quandocumque miserationis remedium quam repugnare contra Deum, cuius nemo potest ire resistere. Explicit.