

THOMAS PRÜGL

University of Vienna, Austria  
e-mail: thomas.pruegl@univie.ac.at  
ORCID: 0000-0003-2551-8212

DOI: 10.48224/COM-208-2019-118

Communio 39(2019)4, s. 118-141

**TEOLOGIA HISTORII  
JAKO PROGRAM REFORM  
W NASTĘPSTWIE JOACHIMA Z FIORE**

**THEOLOGY OF HISTORY  
AS A REFORM PROGRAM  
IN THE WAKE OF JOACHIM OF FIORE**

**GESCHICHTSTHEOLOGIE ALS  
REFORMPROGRAMM IM GEFOLGE  
JOACHIMS VON FIORE**

**Abstract**

In his eschatological vision of church history, Joachim of Fiore developed the traditional Augustinian pattern of the end times by introducing a millenaristic «third age» of the Holy Spirit, in which a new order of «spiritual men» will be able to understand the mysteries of Scripture with greater ease. The prophecies of the Calabrian Abbot were eagerly received by mendicant circles, who recognized in these texts the providential role of their own orders. The most faithful follower of Joachim in this regard was Peter of John Olivi, the beacon of the Franciscan Spiritual movement. His Joachimism, however, did not insist on a special age of the Holy Spirit, but on the persecutions of true Christians across church history and on the imminent destruction of the «carnal church», i.e. the enemies of the spiritual Franciscans, in the last period to come.

**Keywords:** Joachim of Fiore, Joachimism, Millenarism, Theology of History, Scriptural hermeneutics, Peter of John Olivi, Spiritual Franciscans

## Streszczenie

W swojej eschatologicznej wizji historii Kościoła Joachim z Fiore rozwinął tradycyjny augustiański model czasów ostatecznych, wprowadzając milenarystyczny „trzeci wiek” Ducha Świętego, w którym nowy porządek „duchowych ludzi” będzie w stanie zrozumieć z większą łatwością tajemnice Pisma Świętego. Proroctwa opata z Kalabrii zostały chętnie przyjęte przez kręgi żebracze, które rozpoznały w tych tekstach opatrnościową rolę własnych zakonów. Najwierniejszym pod tym względem naśladowcą Joachima był Piotr Jan Olivi, sława franciszkańskiego ruchu duchowego. Jego joachimizm nie kładł akcentu na szczególny wiek Ducha Świętego, ale na prześladowania prawdziwych chrześcijan w historii Kościoła i na bezpośrednie zniszczenie „Kościoła cielesnego”, tj. wrogów duchowych franciszkanów, które mają nadejść w czasach ostatecznych.

**Słowa kluczowe:** Joachim z Fiore, joachimizm, millenaryzm, teologia historii, hermeneutyka biblijna, Peter John Olivi, duchowi franciszkanie

Kein anderer Text regte das Mittelalter so sehr an, über die Deutung von Geschichte nachzudenken, wie die Offenbarung des Johannes. Die Betrachtungen über die Endzeit, apokalyptische Zeichen, die dem Endgericht vorausgehen, und nicht zuletzt die leitmotivische Zahl Sieben (7 Gemeinden, 7 Siegel, 7 Posaunen, etc.), luden Schriftausleger und Chronisten dazu ein, die Geschichte als festgelegten Plan Gottes zu dechiffrieren, der seine Struktur vom Ziel der Geschichte, dem Endgericht, her erhält. Unter dem Einfluss der Offenbarung des Johannes überwog im hohen Mittelalter letztlich auch die Vorstellung von sieben Zeitaltern, wodurch die ältere Vorstellung von sechs Weltzeitaltern, die bei Augustinus noch vorherrschte, modifiziert wurde. Der Kirchenvater strukturierte die Geschichte nach den wichtigsten Zäsuren der biblischen Chronologie und unterteilte sie in sechs Abschnitte, wobei mit der Geburt Christi das fünfte Zeitalter endete und die Welt sich seither im sechsten Zeitalter befindet, das bis zum Ende der Welt laufen wird. Die Übereinstimmung mit einem Siebener-schema, das sich auch aufgrund der sechs bzw. sieben Schöpfungsstage nahelegte, wodurch wiederum die Geschichte als erfüllte, vollendete Zeit mit dem göttlichen Schöpfungsplan in Einklang steht, wurde durch die Vorstellung erreicht, dass das siebte Zeit-

alter die eigentlich eschatologische Zeit sei und parallel zum sechsten Zeitalter verlaufe. Dieses letzte Zeitalter ist die Zeit der Kirche, in der sie auf die Wiederkunft des Herrn wartet und dabei den widergöttlichen Mächten widersteht. Wenn Augustinus die Kirchengeschichte mit dem letzten Zeitalter identifizierte, erteilte er allen weiteren Überlegungen nach innerweltlichen Zäsuren oder kommenden Weltreichen, und damit allen millenaristischen Hoffnungen eine Absage<sup>1</sup>. Gleichwohl unterbrach die Vorstellung eines tausendjährigen messianischen Reiches die lineare Abfolge des Weltzeitemas. Nach der Vorstellung in Offb 20 sollte vor der endgültigen Vernichtung des Antichrist eine 1000 Jahre dauernde Friedenszeit eintreten, als Ergebnis einer befristeten letzten Bändigung des Teufels. Zusammen mit dem ungelösten Verhältnis des sechsten zum siebten Zeitalter bot das Tausendjährige Reich in Offb 20 daher für mittelalterliche Autoren hinreichend Gelegenheit, Vorstellungen über das Ende der Geschichte zu entwerfen, die sowohl den biblischen Berichten gerecht werden, als auch zeitgenössische Hoffnungen, Gegenwartsanalyse und gesellschaftliche Ängste zum Ausdruck bringen<sup>2</sup>.

## **1. Die trinitarische Geschichtsdeutung des Joachim von Fiore**

Es waren nicht zuletzt die dramatischen politischen Umwälzungen des Ringens zwischen Regnum und Sacerdotium, die im 12. Jahrhundert die Gelehrten zu einer intensiveren Suche nach dem Sinn der Geschichte anspornten. Die eskalierende Konkurrenz zwischen politischer Gewalt und geistlicher Autorität, die sich in den gegenseitigen Exkommunikationen von Kaisern durch Päpste und der Einsetzung von «Gegenpäpsten» durch Kaiser äußerte, wurde als historische Krise apokalyptischen Ausmaßes in-

---

<sup>1</sup> Zum Geschichtsverständnis des Augustinus vgl. Christof Müller, *Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtliche Elemente einer augustiniischen Geschichtstheologie* (Cassiciacum, 39,2; *Res et signa*, 2), Würzburg 1993.

<sup>2</sup> Wilhelm Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore* (Historische Studien, 285), Berlin 1935.

terpretiert, die nach theologischer, d.h. heilsgeschichtlicher Deutung verlangte. Wenn die beiden höchsten Gewalten der Christenheit gegeneinander vorgingen, dann war nicht nur die Stabilität des christlichen Reiches in den Grundfesten erschüttert, sondern der apokalyptische Feind selbst schien sich der Welt und ihrer Repräsentanten zu bemächtigen.

Es waren aber nicht nur die politischen Vorgänge, die im 12. Jahrhundert zu neuen Interpretationen der Geschichte zwangen, sondern auch Veränderungen innerhalb von Kirche und Theologie. Die vom Reformpapsttum des Jahrhunderts angestoßene religiöse Mobilisierung der mittelalterlichen Gesellschaft brachte auch neue Orden hervor, in denen Mönche - nicht selten hoch Gebildete, die eine radikale Lebenswende vollzogen - auf Reichtum und Verweltlichung in den traditionellen Abteien reagierten und alternative Formen der Askese suchten. Die Theologie wiederum emanzipierte sich von der Tradition, und zwar in zwei konträre Richtungen: einmal durch die Rezeption philosophischer Methoden, die die Texte der Tradition wie auch der Hl. Schrift nun kritisch, d.h. logisch überprüfend bzw. scholastisch argumentierend auslegte, und zum anderen durch eine Betonung der geistlichen Schriftauslegung, wonach es die mehrfach symbolisch verschlüsselte Schrift auf ihren inneren Zusammenhang, aber auch auf ihre aktuell-prophetische Bedeutung hin zu entziffern galt. Die Vertreter dieser beiden theologischen Stile begegneten sich in der Regel mit großen Vorbehalten<sup>3</sup>.

Joachim von Fiore (ca. 1135–1202) bildete in diesem Unterfangen einen Höhepunkt der zuletzt genannten theologischen Alternative, der sog. symbolischen Theologie<sup>4</sup>. Er führte aber hin-

---

<sup>3</sup> Zur Charakterisierung des theologisch und kulturell reichen 12. Jahrhunderts vgl. Robert Louis Benson, Giles Constable, Carol Dana Lanham (eds.), *Renaissance and Renewal in the 12th Century*, Oxford 1982.

<sup>4</sup> Zu Joachim: Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York – London 1985; Joachim of Fiore and the Influence of Inspiration. *Essays in Memory of Marjorie E. Reeves (1905-2003)*, ed. by Julia Wannemacher, *Church, faith and culture in the medieval west*, London – New York 2013; Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. *Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti*, San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999, a cura di Roberto Rusconi, Roma 2001; E. Randolph Daniel, *Abbot Joachim of Fiore and Joachimism. Selected Articles*, Routledge 2011.

sichtlich seiner exegetischen Arbeit lediglich Ansätze weiter, die sich bereits bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis oder Gerhoch von Reichersberg fanden, unterschied sich von diesen jedoch durch eine stärkere imaginative Kraft und eine weitaus höhere Aufmerksamkeit, die seine Schriften erfuhren. Nicht von ungefähr kommen in Joachim eine strikt exegetisch orientierte Theologie und ein monastisches Interesse zusammen.

Joachim wandte sich erst spät dem Ordensleben zu. Nach Jahren der Pilgerschaft, des Einsiedlerlebens und der Priesterweihe wurde er 1171 Abt des Klosters Corazzo in Kalabrien. Dort führte er die Zisterzienserregel ein, zeigte sich aber von diesem zweifellos bedeutendsten Reformorden des 12. Jahrhunderts bald enttäuscht, da die Zisterzienser - Opfer ihres eigenen Erfolgs - sich schnell von den ursprünglichen asketischen Idealen entfernt hatten und ihre Klöster eher pulsierenden Wirtschaftsunternehmen glichen als abgelegenen Stätten der Buße und Kontemplation. Nachdem er sich vom Papst von den Aufgaben der Klosterleitung entbinden ließ, um sich in der Abgeschiedenheit der theologisch-exegetischen Arbeit hingeben zu können, gründete Joachim 1190 sein eigenes Reformkloster S. Giovanni in Fiore, aus dem auch ein neuer Orden hervorging. Fast alle seine Schriften, gerade auch die geschichtstheologisch dichten Schriftkommentare, kreisen um die Erneuerung des monastischen Lebens und werben für ein alternatives mönchisches Ideal, worin der Schwerpunkt auf einer Unmittelbarkeit des geistlichen Erkennens (*intelligentia spiritualis*) gepaart mit einer kompromisslosen Aszese liegt. Die Erneuerung des Mönchtums unter diesen Vorzeichen erachtete Joachim als endzeitliches Phänomen, als Verdichtung spiritueller Präsenz, wodurch die Kirche einer Vervollkommnung zugeführt werde.

Neben der Erneuerung des monastischen Lebens unterstützte Joachim auch die seit Leo IX. (Papst von 1049 bis 1054) initiierte Kirchenreform, die für ihn dieselbe Stoßrichtung hatte wie die monastische Reform: Intensivierung des christlichen Lebens, Heiligung von Kirche und Gesellschaft, umfassende moralische Erneuerung angesichts starker Widerstände beharrender Kräfte. Joachim beklagte allerdings die zunehmende Verrechtlichung der Kirche und ihre demonstrative Machtentfaltung, die er als Verrat an der Reform ansah. Der Konflikt zwischen dem Papsttum und

dem römisch-deutschen Kaisertum fügte sich in diesen durchaus eschatologisch verstandenen Rahmen nahtlos ein: Obwohl er ohne Vorbehalte auf Seiten des Papstes stand, zeigte sich Joachim mit den (politischen, weltlichen, militärischen) Mitteln der Kirche in diesem Kampf nicht einverstanden. In dem Maße, wie sich die Kirche als weltliche Institution gerierte, gefährdete sie in den Augen Joachims ihre eschatologische Rolle, nämlich ein Friedensreich zu sein. Joachim stimmte hier in einen größeren Chor von Kritikern der päpstlichen Kurie ein, die sich dem stereotypen Vorwurf ausgesetzt sah, das Römische Recht über die Evangelien zu stellen.

## 2. Die Schrifthermeneutik Joachims

Seine Kirchen- und Gesellschaftsanalyse gewann Joachim aus einer Schriftexegese, in der sich Spiritualität, Gotteslehre, Eschatologie und Geschichtstheologie vermengten. Bei der Auslegung der Hl. Schrift leiteten ihn zwei hermeneutische Prinzipien. Das erste Prinzip geht davon aus, dass sich die Dreifaltigkeit sowohl in der gesamten Hl. Schrift als auch in der Schöpfung manifestiert. Diese trinitarische Struktur prägt aber auch die Geschichte, in welcher Joachim je ein Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes unterschied. Diesen Zeitaltern entsprechen die drei Stände des Gottesvolkes: die Verheirateten (bzw. Laien), die Joachim mit dem Zeitalter des Vaters in Beziehung setzte, die Kleriker, die der Zeit des Sohnes korrespondieren, und die Mönche, die die modellhafte Existenzform des Zeitalters des Hl. Geistes versinnbildlichen. Jeder Stand in diesen Zeitaltern hat seine Protagonisten oder modellhaften Vorbilder: Beim letzten Stand, dem Zeitalter des Hl. Geistes, sind es der Prophet Elija und der Mönchsvater Benedikt v. Nursia. Gerade dieses letzte Beispiel verdeutlicht, dass Joachim seine Lehre von den drei Zeitaltern nicht streng chronologisch verstand, sondern dass sich die drei aetates inhaltlich sowie hinsichtlich ihrer Repräsentanten verschränken.

Das zweite hermeneutische Prinzip Joachims - er nannte es die *secunda diffinitio* - ist die Einsicht in durchgängige, meist paarweise Entsprechungen in der Hl. Schrift, die Joachim als Konkordanzen bezeichnet (vgl. den Titel seines Hauptwerks, des Li-

ber concordiae novi ac veteris testamenti). Während die prima diffinitio mit der trinitarischen Struktur von Gott und Welt rechnet, bemüht das zweite hermeneutische Prinzip die dualen «Entsprechungen» (concordantiae) in der Schrift. Angefangen von der Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament, lassen sich dabei eine Fülle von wechselseitigen Bezügen und Einsichten (intellectus) erzielen. Beide Hermeneutiken sah Joachim in den Eckbuchstaben des griechischen Alphabets, dem Alpha und dem Omega, symbolisiert. Während der Buchstabe A mit seinen drei Schenkeln die trinitarische Geschlossenheit zum Ausdruck bringt, bildet das  $\omega$ , das ja aus zwei Rundungen oder Klammern besteht, die binären Konkordanzen ab. So kennt die Hl. Schrift zwei Testamente, zwei Völker, zwei Hervorgänge in Gott und zwei Auslegungsweisen der Schrift, die buchstäbliche und die geistliche. So wie der Hl. Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, so entspringt das geistliche Schriftverständnis aus dem Wortlaut des Alten und des Neuen Testaments.

Die wechselseitige Beziehung von Altem und Neuem Testament war bereits eine Grundeinsicht der sog. typologischen Schriftauslegung seit den Anfängen der Kirche. Sie wurde von den Interpreten Joachims in der Regel stiefmütterlich behandelt. Anders verhielt es sich mit seinen Vorstellungen eines dritten Zeitalters des Hl. Geistes, das als neuartig in seiner Sprengkraft erkannt und entsprechend begierig rezipiert bzw. kritisiert wurde. Joachim beabsichtigte damit jedoch nicht, eine neue Soteriologie einzuführen, das Erlösungswerk Christi als vorläufig, unvollständig oder gar obsolet anzusehen, und schon gar nicht eine alternative Gnadentheologie vorzulegen. Es ging ihm in erster Linie darum, seine Gegenwart und die Geschichte der Kirche im Licht der Offenbarung zu deuten, also Geschichtstheologie zu treiben. Entsprechend dominierte in seiner Exegese das Interesse für die geschichtlichen Bücher und die biblische Geschichte. Seine drei exegetischen Hauptwerke, der Liber concordiae, der Tractatus super IVEvangelia und v.a. seine Expositio in Apocalypsim spiegeln dieses Interesse programmatisch wider<sup>5</sup> Das Schema der

---

<sup>5</sup> Seit kurzem erst liegt die vollständige kritische Edition der *Concordia* vor: Joachim von Fiore, , *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, hg. v. Alexander Patschovsky, 4 Bde. (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters,

drei aetates überlagert sich bei Joachim mit unterschiedlichen Modellen von sieben Zeitaltern. Typisch ist etwa eine doppelte Reihe von sieben Weltaltern, die sich sowohl im Alten als auch im Neuen Testament fänden. Ohne größere Probleme integriert er die eigentliche Kirchengeschichte in die Zeit des Sohnes oder des Hl. Geistes, wiederum je nach Textvorlage oder Auslegungskontext. So zählte er etwa 42 Generationen von Abraham bis zur Geburt Jesu (Mt 1, 1–17; Lk 3,28–38), und ebenfalls 42 Generationen von Jesus bis zum Jahr 1200. Die Zeit des Volkes Israel gibt die Zeit der Kirche vor. Diese ist in jener bereits grundgelegt, und umgekehrt, so dass sich die wichtigsten Ereignisse in jedem Zeitalter über die Konkordanzen identifizieren und in Beziehung setzen lassen. Anders als bei Augustinus, für den die Zeit der Kirche schon die Endzeit darstellt, geht die Jetztzeit der Kirche bei Joachim einer noch ausstehenden immanenten heilsgeschichtlichen Epoche voraus. Die Gegenwart gewinnt dadurch ebenfalls typologische Kraft. Solche biblische Geschichtsbetrachtung mündet unweigerlich in eine prophetische und prognostische Dimension. Zwar wiederholt sich die Geschichte nicht, aber sie läuft in Entsprechung zu den früheren Weltaltern ab, und das Heute gibt Aufschluss über die Zukunft.

### 3. Das dritte Zeitalter

Mit dem errechneten Jahr 1200 gab Joachim zu erkennen, dass er einen epochalen Wechsel, ein unmittelbar bevorstehendes neues Zeitalter erwartete.

Dramatisch kommt seine Wahrnehmung in der Auslegung der Offenbarung des Johannes zum Ausdruck. Die sieben Siegel in Offb 6 interpretierte Joachim als Hinweise auf die sieben Weltzeitalter. Das Öffnen der Siegel unterstreicht die teleologische Dynamik, mit der Joachim die Welt dem Ende entgegenlaufen sieht<sup>6</sup>. Jedes Siegel wurde als ein Zeitraum von sechs Generatio-

---

28), Wiesbaden 2017; *Tractatus super quatuor Evangelia*, ed. Francesco Santi, *Joachim Abbas Florentis Opera Omnia*, Bd. 5, Rom 2002; *Expositio in Apocalypsim*, Venedig 1527 (Nachdruck Frankfurt am Main 1964).

<sup>6</sup> Die geschichtstheologische Bedeutung der Öffnung der sieben Siegel in Offb hatte Joachim freilich schon in seinem früheren *Liber de concordia* (Buch III) dargelegt.

nen gedeutet. Das fünfte Siegel umfasste die Zeit von Karl dem Großen bis in die Gegenwart Joachims, also wiederum die Zeit um 1200, in der Joachim die Öffnung des sechsten Siegels erwartete. Dieser neue Zeitabschnitt wird zwei große Verfolgungen mit sich bringen, symbolisiert in den beiden letzten Köpfen des siebenköpfigen Drachens (Offb 12, 3). Im siebenköpfigen Drachen ist die Vielgestaltigkeit des Antichrist symbolisiert, das *corpus diaboli*, das die Kirche nicht erst am Ende der Zeit, sondern bereits durch alle Zeitalter hindurch bedrängt und bekämpft. Mit der Identifizierung der jeweiligen Antichriste durch konkrete Personen war Joachim aber zurückhaltend. In der Regel sind es Könige, Vertreter der weltlichen Macht, die sich gegen Gott und die Erwählten erheben. Ihr Ort ist immer «Babylon», seit den frühen Tagen des Christentums Metapher für das heidnische Rom.<sup>7</sup> Die beiden letzten Köpfe des siebenköpfigen Drachen werden jedoch mit Saladin, dem Führer des Islams, und mit dem (wiederum unbestimmten) *magnus antichristus* identifiziert. Eine Parallele bilden die beiden Ungeheuer, die «aus dem Meer und vom Land» kommen (Offb 13), worin Joachim einerseits wiederum den Islam (die Flotte Saladins) und andererseits die Vielzahl der Häresien erkannte, die sich in den europäischen Ländern ausbreiteten und die Kirche bedrohten.

Im Zuge des letzten Kampfes mit dem Antichrist wird die Kirche in der «Wüste» Zuflucht finden und als exilierte gereinigt werden. Mit der Öffnung des siebten Siegels und der Vernichtung des Antichrist wird der so gereinigten Kirche ein vorbildlicher Papst gegeben werden, der die Reform der Kirche vollzieht und sie in die Zeit eines letzten irdischen Friedens leitet. Es ist dies gleichzeitig die siebte *aetas*, der *magnus sabbath*, der mit dem Zeitalter des Hl. Geistes zusammenfällt. Gleichwohl hält Joachim diese Zeitperiode für einen letzten irdischen, d.h. innerweltlichen Abschnitt. Sie ist in jenem Tausendjährigen Reich symbolisiert, das in Offb 20, 1–10 angekündigt ist; eine Zeit, in der Christus

---

<sup>7</sup> In der grundlegenden Skepsis gegenüber dem Imperium bzw. den Kaisern und der von ihnen repräsentierten säkularen Macht hat Joachim die Überzeugungen Augustins treuer bewahrt als die meisten Geschichtstheologen des Mittelalters, die eine heilsgeschichtliche Komplementarität von geistlicher und weltlicher Macht favorisierten.

zusammen mit den Heiligen auf Erden herrschen wird. Joachim ist vom Eintreten dieser Zeit zutiefst überzeugt: es sei vernünftig, sie zu erwarten, ja «allerhellstes Wissen» (*serenissimus intellectus*)<sup>8</sup>.

Wie charakterisierte Joachim das Zeitalter des Hl. Geistes über die apokalyptischen Zeichen der Offb hinaus? Die dritte aetas müsse sich grundlegend von der zweiten unterscheiden, sonst könnte sie nicht ein eigener Status genannt werden. Wenn sich der erste Status «unter dem Gesetz» befand, der zweite «unter der Gnade», so werde der dritte, bevorstehende noch «reichlichere Gnade» mit sich bringen. Joachim intendierte damit keine Abschwächung des Heilswerkes Jesu, sondern brachte seine Hoffnung auf eine spürbarere Auswirkung der Gnade im Leben der Kirche zum Ausdruck. Das offenkundigste Zeichen des dritten Status sah er in einer neuen Form des Ordenslebens, repräsentiert in den *viri spirituales*. Diese endzeitlichen Mönche würden als Eremiten in strenger Armut und Kontemplation leben, darüber hinaus mit einer privilegierten Spiritualität begabt sein, welche sie die Geheimnisse Gottes unmittelbarer erkennen und seine Gebote wirksamer umsetzen lasse. Man merkt, wie Joachim mit diesem mönchischen Ideal ein Gegenmodell zur Theologie der zeitgenössischen Schulen Frankreichs konstruierte. Bei den Mönchen des neuen Zeitalters gebe es keine literarischen Studien, keine Doktoren der kirchlichen Institutionen, die von der scholastischen Wissenschaft aufgebläht seien, sondern dort herrsche nur Liebe aus reinem Glauben und ungeheucheltem Herzen. Während diese die Arroganz der Intellektuellen an den Tag legten, verkörperten die *viri spirituales* beispielhafte Demut und kontemplative Tiefe<sup>9</sup>.

Die neue Form des Ordenslebens spielt aber auch schon im sechsten Zeitalter eine wichtige Rolle, denn dem neuen Orden wird es zufallen, die Kirche in der Bedrängnis durch Predigt und Unterweisung zu begleiten. Dieser neue Orden müsse zwei Funktionen in sich vereinigen, die kontemplative eremitische Lebensweise und die aktive apostolische, wodurch diese Mönche das Ideal des Geist-

<sup>8</sup> Vgl. McGinn, *The Calabrian Abbot* (s. Anm. 4), 152f; Robert Lerner, *Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought*, in: *Traditio* 32 (1976) 97–144.

<sup>9</sup> Vgl. Joachim, *Tractatus* (s. Anm. 5), 294, 24–26.

zeitalters widerspiegeln: höchste Kontemplation und effektive Seelsorge. In diesem Zusammenhang sprach Joachim gelegentlich von zwei Orden, die sich dieser beiden Aufgaben annehmen würden.

#### 4. Geschichtstheologie als Kirchenreform

Joachim sprach sich mit seiner Geschichtstheologie für jene Kirchenreform aus, die das Papsttum seit der Mitte des 11. Jahrhunderts propagierte und die in der Folge sowohl die politischen Verhältnisse als auch die Vorstellungen von Kirche revolutionierten. Man könnte Joachim daher als «Gregorianer» charakterisieren, sofern man mit der Bezeichnung nicht nur eine einseitige politische Parteinahme versteht, sondern das größere dahinter stehende Programm der *libertas ecclesiae* mitbedenkt. Es ging ihm um Befreiung der Kirche von weltlicher Verstrickung, sittliche Verbesserung des Klerus und generell um eine Heiligung von Kirche und Welt. Zum anderen verfolgte Joachim die Anliegen der monastischen Reformen des hohen Mittelalters: Rückkehr zu einem einfacheren, eremitisch gespeisten monastischen Leben; Ablehnung weltlicher, d.h. philosophischer Bildung in der Theologie, darüber hinaus Kritik an der Verrechtlichung des kirchlichen Lebens, v.a. in der wachsenden Bürokratie und dem weltlichen Auftreten der Kirchenleitungen; stattdessen universale religiöse Mobilisierung unter der Führung eines reformeifrigen Papsttums.

In diesem Zusammenhang kann die Frage nicht ausbleiben, ob sich in Joachims Werken angesichts seiner Klagen über die Verweltlichung der Kirche seiner Tage nicht auch offene oder verdeckte Papst- bzw. Kleruskritik findet. Bedenkt man, dass er ein Vorbild für die *viri spirituales* im Apostel Johannes, dem Lieblingsjünger Jesu, erblickte und ihm Petrus als Typus der Bischöfe (*praelati*), die heilsgeschichtlich in den zweiten Status gehören, entgegensetzte, könnte man in der Tat vermuten, dass Joachim mit dem Zeitalter des Hl. Geistes ein Ende der verfassten Kirche, zumindest der Hierarchie und des Klerikerstandes verband. Allein, so weit wollte er seine Spekulationen nicht treiben<sup>10</sup>. Viel-

<sup>10</sup> Das Verhältnis Joachims zum zeitgenössischen Papsttum untersuchte Bernhard McGinn, *Joachim of Fiore and the Twelfth-Century Papacy*, in: Wannenmacher, (ed.), *Joachim of Fiore* (s. Anm. 4), 15-34.

mehr finden sich in seinen Schriften immer auch Hinweise, dass es in der Kirche des Hl. Geistes noch Klerus, Gottesdienst und Sakramente geben wird. Die Reformwartungen des Abtes liefen nicht auf eine Zerstörung der kirchlichen Verfassung, wohl aber auf eine «Reinigung» derselben hinaus.

Joachim gab sich mit seiner Präzisierung der letzten Zeit als Utopist zu erkennen, der einen innerweltlichen Frieden erwartete, eine Zeit, in der der Teufel gebunden sein wird, und eine Zeit des Ausruhens und der geistlichen Freude. Warum aber entschied sich der Abt von Fiore dazu, mit der exegetischen Tradition und mit dem theologischen Konsens seit Augustinus zu brechen, wonach sich das siebte Zeitalter koextensiv zur Geschichte der Kirche erstreckt, der Teufel bereits besiegt ist und die Kirche nur mehr auf die Wiederkunft des Herrn wartet? Welche Hoffnungen, welche Theologie machte ein Zeitalter des Hl. Geistes attraktiv? Eine Antwort darauf muss gewiss mehrere Motive berücksichtigen. Neben der insgesamt aufgewühlten Zeit, die von weitreichenden Veränderungen und fundamentalen Antagonismen (PapstKaiser; Christentum-Islam; Häresien-Kirche; Geldwirtschaft-Feudalismus, etc.) durchdrungen war, veränderte die vom Papsttum des 11. Jahrhunderts initiierte Reform den Blick auf die Rolle der Kirche in der Welt. Im Zuge des Investiturstreits formierte sich nicht nur eine neue Ekklesiologie. Darin wurde die Kirche als universale Größe, als geeinte Christenheit mit dem Papst als Steuermann an der Spitze wahrgenommen. Die Reform erzeugte daneben eine Erwartung, wonach alle Anstrengung um geistlichen, religiösen, sozialen und gesellschaftlichen Fortschritt auf eine wesentliche Umgestaltung der Welt zielte, die sich mit einer allein jenseitigen Eschatologie nicht mehr zufriedengab. Alle Kämpfe gegen den Antichrist im Hier und Heute verlangten auch nach einem historischen Ergebnis, d.h. einer erreichbaren und bleibenden Verbesserung der Welt in nicht allzu ferner Zukunft. Die Prophezeiung einer gereinigten Kirche und friedlichen Welt sollte dieses Bemühen begleiten und als Ansporn zum entscheidenden Handeln dienen. Die Prophezeiungen Joachims erzeugten daher eine neue Form der Naherwartung, die von Hoffnungen auf eine konsequente Umgestaltung der Gesellschaft im christlichen Sinn geprägt war.

Daneben darf der theologische Impuls nicht unterschätzt werden, den Joachim aus seiner Schriftauslegung bezog. Die Einsicht

in eine trinitarische Struktur von Gott, Welt und Geschichte, die sich durch die gesamte Hl. Schrift hindurch offenbarte, zielte auf eine geisterfüllte Zukunft, die eine Überbietung der Gegenwart sein musste, aber dennoch im Rahmen der immanenten Geschichte blieb. Die Sehnsucht nach geistlicher Unmittelbarkeit, nach kontemplativer Gottespräsenz, wie der Mönch sie sucht, will diesen Frieden nicht nur in der Seele, dem traditionellen Kampfplatz des Teufels, sondern auch in der Welt, worin der Antichrist ebenfalls an vielen Fronten gegen den Leib Christi, die Kirche, streitet. Die Schriftauslegung Joachims entdeckte dabei in der Logik der biblischen Geschichte eine Bestätigung dieser Eschatologie. Die Kirchengeschichte wurde zu einem weiteren Buch der Offenbarung, das ihre Hermeneutik ebenfalls in Konkordanzen findet. Dass aber eine solche Fortschrittstheologie, die eine Überbietung des Status quo im Zeitalter des Hl. Geistes postulierte, letztlich darauf hinauslief, das Alte und das Neue Testament zu überbieten, war Joachim höchstens indirekt bewusst, seinen Epigonen aber leuchtete es als Konsequenz solcher Theologie unmittelbar ein.

### 5. *Evangelium aeternum*

Die «Weissagungen» Joachims erfreuten sich nach seinem Tod ungebrochener Popularität, gerade in Italien und an der Kurie. Zwar wurde auf dem Vierten Laterankonzil (1215) seine unzureichende Kritik an der Trinitätslehre des Petrus Lombardus als Irrtum zurückgewiesen<sup>11</sup>, doch achtete man darauf, nicht die Person des berühmten Abtes zu beschädigen. Seine Geschichtstheologie bot vorerst keinen Anlass zur Sorge, ganz im Gegenteil! Im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts verehrte man Joachim weiterhin als Prophet des Antichrist. Erst ab 1240 rückte seine Lehre vom dritten Zeitalter und dessen Begleiterscheinungen mehr und mehr in den Mittelpunkt. Das Publikum, bei dem sich diese Rezeption abspielte, waren die jungen Bettelorden. Sie fanden durch die Prophezeiungen Joachims zu einer eigenen, heilsgeschichtlich konnotierten Identität. Ausschlaggebend hierfür war v.a. die Vor-

<sup>11</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo et alii, Bologna, 31973, 231f.

stellung Joachims von den beiden neuen Orden der Endzeit, die er mit unterschiedlichen biblischen Paaren verglich. Eines davon waren der Rabe und die Taube, die Noah aus der Arche entließ, um zu sehen, ob die Flut schon vorbei sei.<sup>12</sup> Die sich daran anknüpfende Vorstellung eines weißen und eines schwarzen Ordens, die sowohl predigend als auch der Kontemplation hingegeben in Armut lebten, wirkte auf Teile der jungen Dominikaner und Franziskaner elektrisierend. Durch diese Prophezeiungen erkannten sie nicht nur die Schwerpunkte ihrer Ordenscharismen wieder, es wurde ihnen darüber hinaus, gleichsam in Form einer Prophetie, eine heilsgeschichtliche Bedeutung beigemessen und ihre Neuheit eschatologisch erklärt. Die Identifikation mit der joachitischen Geschichtstheologie war im Franziskanerorden intensiver als bei den Dominikanern, doch standen nicht wenige Dominikaner ebenfalls unter dem Einfluss der joachitischen Prophezeiungen.<sup>13</sup>

Die Popularität Joachims in gewissen Mendikantenkreisen war so hoch, dass seine Schriften ab den 1240er Jahren wie ein alternatives Evangelium gehandelt wurden. Aus diesen Kreisen stammte die Vorstellung, dass das Zeitalter des Hl. Geistes keine geschriebene Offenbarung mehr benötigen würde, da die Glieder jenes Zeitalters, allen voran die *viri spirituales* (die dann Mendikanten sein würden), ihre Gotteserkenntnis nicht mehr aus Büchern oder der Hl. Schrift, sondern unmittelbar vom Hl. Geist empfangen würden. Zum Skandal kam es, als 1254 der Franziskaner Gerhard von Borgo San Donino eine Schrift mit dem Titel *Liber introductorius in evangelium aeternum* («Einleitung in das ewige Evangelium») herausbrachte, worin er genau diese Schlussfolgerung zog und insinuierte, dass die verbindliche Offenbarung von der bisherigen Schrift des AT und NT auf ein «ewiges Evangelium» des Hl. Geistes übergehen würde, dessen

<sup>12</sup> Wichtig dazu die Auslegung Joachims in der *Expositio in Apocalypsim*, c. 14.

<sup>13</sup> Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969 (reprint Notre Dame 1993), 135-190; Marco Rainni, *Die sieben Posaunen. Predigt und Apokalypse am Anfang des Predigerordens*, in: *Bibelstudium und Predigt im Dominikanerorden. Geschichte – Ideal – Praxis*, hg. v. Viliam Dóci u. Thomas Prügl, *Dissertationes historicae*, 36, Rom 2019, 57-78.

Grundlagen in den Werken des prophetischen Abtes Joachim enthalten seien. Der Liber introductorius ging denn auch in der Sammlung des Gerhard von Borgo San Donino den drei wichtigsten exegetischen Werken Joachims voraus, die damit gleichsam in den Rang jenes neuen, ewigen Evangeliums gehoben wurden. Kaum veröffentlicht, zeigten Professoren der Pariser Universität das Konvolut bei der päpstlichen Kurie an. Sie verbanden damit die Hoffnung, dass der Papst die Privilegien der Mendikanten an der Universität Paris generell revidieren sollte, da sich die jungen Orden als umstürzlerisch und häretisch erwiesen hätten<sup>14</sup>. Der Papst ließ die Schriften durch eine Kommission, der auch Mendikanten angehörten, untersuchen und verurteilte daraufhin den Liber introductorius<sup>15</sup>.

Wenig verwunderlich erfuhr Joachims Lehre von einem dritten Zeitalter des Hl. Geistes in der Folge erhebliche Kritik, gerade auch von Theologen der Mendikantenorden. Thomas von Aquin entwickelte in der Summa theologiae seine Gnadentheologie und sein Verständnis von Heilsgeschichte bewusst vor dem Hintergrund der joachitischen Engführungen. Für Thomas hatte das Kommen Christi bereits eine neue, ja letzte Epoche der unüberbietbaren Gottesnähe gebracht. Während der Alte Bund den Glauben und die Gottestreue in einem geschriebenen Gesetz (lex scripta) verfügte, gründete Christus den Neuen Bund auf ein «neues Gesetz», welches die Gnade des Hl. Geistes ist.

Die Gnade ist aber kein geschriebenes Gesetz, sondern lex indita, d.h. ein ins Herz eingesenktes Gesetz, wodurch den Gläubenden die innere Aneignung und Erkenntnis der Offenbarung ermöglicht wird und sie in der Freiheit der Kinder Gottes eigene gottgefällige Akte zu setzen vermögen. Zwar wirke sich die Gnade des Hl. Geistes in den Menschen unterschiedlich, d.h. mehr

---

<sup>14</sup> Der hartnäckigste Gegner der Mendikanten in diesem Streit war Wilhelm von St. Amour, der seine Vorbehalte gegen die Mendikanten in der Schrift mit dem bezeichnenden Titel *De periculis novissimorum temporum* («Über die Gefahren der jüngsten Zeit») zusammenfasste. Vgl. Michel-Marie Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250–1259*, Paris 1972.

<sup>15</sup> Heinrich Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalter 1 (1885) 49-142.

oder weniger vollkommen, aus. Aber es ist kein zukünftiger Status zu erwarten, in welchem der Menschheit die Gnade vollkommener zufallen wird, als sie jetzt schon von Gott angeboten ist. Ein wie auch immer gearteter dritter Status nach dem Alten und Neuen Bund wird daher nicht in dieser Zeit, sondern erst in der Ewigkeit erfolgen (non in hac vita, sed in patria). Der Hl. Geist habe den Aposteln alle Wahrheit kundgetan, die die Menschen zum Heil benötigen, auch wenn er sie nicht über alle zukünftigen Ereignisse unterrichtet habe. Die Lehre Joachims bezeichnete Thomas als *vanitas* (leeres, sinnloses Gerede), und auf die Behauptung, dass das Evangelium, das Jesus verkündet habe, nicht das (ewige) Evangelium seines Reiches sei - also auf die Folgerungen, die Gerhard von Borgo San Donino aus den Texten Joachims gezogen hat -, reagierte Thomas mit dem Kommentar: *stultissimum est*; eine für den Aquinaten ungewöhnlich scharfe Form der Missbilligung<sup>16</sup>. Freilich versuchte auch Thomas der Zukunftserwartung Joachims einen richtigen und auch rechtgläubigen Sinn abzugewinnen. In der frühen Kirche, so der Aquinate, sei die Kenntnis Christi (*notitia Christi*) auf der ganzen Erde verbreitet worden. Diese erste (wenn auch inhaltlich vollständige) Verkündigung müsse aber über die ganze Welt hinweg erst zu voller Blüte gebracht werden (*praedicatio cum pleno effectu*). Dazu müsse aber in jedem Volk auf Erden die Kirche gegründet werden. Erst dann werde die Vollendung der Welt kommen. Thomas setzte damit der Vision eines dritten Zeitalters die Vision einer missionarischen Kirche entgegen, die in allen Völkern verwurzelt das Evangelium in seiner ganzen Bedeutung und Fülle zur Entfaltung bringt. Damit lief er keiner millenarischen Utopie hinterher, sondern einem pragmatischen Missionsideal, an dessen Umsetzung und Strategie die Kirche seiner Zeit, und v.a. auch sein eigener Orden der Predigerbrüder engagiert mitarbeiteten.

---

<sup>16</sup> *Summa theologiae*, I-II, qu. 106, art. 4. Vgl. dazu Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, 284-317; José Ignacio Saranyana, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica* (Colección teológica de la Universidad de Navarra, 22), Pamplona 1979.

## 6. Das Fortleben der joachitischen Geschichtstheologie im Franziskanerorden

Der Vorfall um das «ewige Evangelium» bildete nicht nur einen Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen den jungen Bettelorden und den Professoren der Universität Paris, sondern er stürzte auch den Franziskanerorden in schwere Turbulenzen. Der Generalminister des Ordens Johannes von Parma, ein glühender Anhänger joachitischer Ideen, musste seinen Stuhl räumen, an seiner Stelle wurde Bonaventura mit der Leitung des Ordens betraut. Bonaventura distanzierte sich zwar entschieden von Joachims Vorstellungen eines dritten Zeitalters des Hl. Geistes, seine Schriften, v.a. jene aus seiner Zeit als Generalminister, operieren dennoch auffallend häufig mit apokalyptischen Bildern und Anspielungen aufjoachitische Vorstellungen. Wie kein anderer der großen scholastischen Magister des 13. Jahrhunderts griff er die geschichtstheologischen Spekulationen des vorangegangenen Jahrhunderts auf. Den hl. Franz bezeichnete er als «Engel des sechsten Siegels» (nach Offb 7, 2), verglich ihn mit dem Propheten Elija, nannte ihn einen *vir spiritualis*. Wie Joachim erwartete auch Bonaventura eine endzeitliche *ecclesia contemplativa*. Für Bonaventura besaß das Leben des Poverello maßgeblich heilsgeschichtliche und ekklesiologische Relevanz. Gleichsam als authentische Auslegung des Evangeliums sei Franziskus in seinen Stigmata von Gott «beglaubigt» worden. Obwohl er die joachitische Vorstellung eines dritten Zeitalters ablehnte, brachte Bonaventura dennoch zum Ausdruck, dass durch das «Franz-Ereignis» die Offenbarungsgeschichte inhaltlich weiter geführt wurde und dass dem Franziskanerorden eine eschatologische Rolle zufiel<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Diesen Konnex deutlich herausgestellt zu haben ist das Verdienst der Habilitationsschrift von Joseph Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959; neu hg. v. Marianne Schlosser, in: Joseph Ratzinger / Benedict XVI., *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, 2), Freiburg 2009; vgl. ferner: Paul Zahner, *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte. Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten* (Franziskanische Forschungen, 41), Werl 1999; Ders., *Bonaventura, der franziskanische Joachitismus und Joachim von Fiore. Die weitere Forschung nach den Bonaventura-Studien von Joseph Ratzinger*, in:

Die Absicht, die Bonaventura damit verfolgte, war dabei eine zweifache: Einerseits wollte er den Franziskanerorden aus der Schusslinie heterodoxer Anschuldigungen nehmen, andererseits versuchte er die Franziskaner mit einem bewussten Aufgreifen joachitischer Bilder und Gedanken zu einen und den Spiritualen im Orden eine theologische Heimat zu bieten.

Nur mit Mühe gelang es Bonaventura, den Orden spirituell und disziplinarisch zusammenzuhalten. Die joachitisch gestimmten Spiritualen, die auf eine strikte Auslegung des Armutsgebotes insistierten und sich nicht mit den Kompromissen des expandierenden Ordens und seiner neuen Aufgaben als städtische Seelsorger und Schulorden abfinden konnten, waren ein Herd steter Widerständigkeit und Kritik. Die Wahl des Eremiten Petrus v. Morone zum Papst (Coelestin V.) beflügelte die Hoffnungen dieser Gruppierungen, dass nun mit einem «Engelspapst» der Anbruch des dritten Zeitalters näher gerückt sei. Umso herber war die Enttäuschung seines Rücktritts und umso feindlicher war man dem Nachfolger Bonifaz VIII. gesinnt, der von den Eiferern als Antichrist und Usurpator der Kirche diffamiert wurde. Die Spiritualen oder Fratizellen, wie man jene Eiferer auch nannte, fanden ihre Identität aber nicht so sehr in der Erwartung des Zeitalters des Hl. Geistes, ihr Joachimismus konzentrierte sich vielmehr auf die Verfolgungen, die die Kirche am Ende der Zeit zu erdulden habe. Angesichts aller Verblendung um sie herum, identifizierten sie sich mit jener kleinen verfolgten Kirche der Endzeit und waren bereit, die Verfolgungen als notwendige Reinigung und Prüfung auf sich zu nehmen. Die *Historia septem tribulationum* des Angelo Clareno knüpfte an das heilsgeschichtliche Siebenerschema Joachims an, betonte aber den Aspekt der Verfolgung durch alle Epochen der Kirchengeschichte hindurch. Wichtig für Clareno war die Öffnung des sechsten Siegels durch den hl. Franz. In dieser Zeit würden sich die Heiden zum Christentum bekehren. Der längere Teil der Zeit des sechsten Siegels sei aber von den Nachstellungen durch den Antichrist geprägt. Vor dem eigentlichen Weltende (7. Siegel) würde jedoch eine, wenn auch nur sehr kurze, Friedenszeit eintreten. Damit hat Clareno die «Sabbatruhe»

---

Franz-Xaver Heibl, Marianne Schlosser (Hg.), *Gegenwart der Offenbarung* (Rattinger-Studien, 2), Regensburg 2011, 152-165.

Joachims zumindest nominell übernommen, aber sie bildet nicht mehr den Zielpunkt der dahinterstehenden Geschichtstheologie, sondern strukturiert lediglich die (wichtigeren) Leiden in der Zeit des 6. Siegels<sup>18</sup>.

Die Hoffnungen Joachims auf ein drittes Zeitalter des Hl. Geistes und des Friedens führte der südfranzösische Franziskaner Petrus Johannis Olivi fort. Seine 1297 fertiggestellte Auslegung der Offenbarung des Johannes (*Postilla super Apocalypsim*) lehnte sich in der Struktur und im Inhalt weithin an Joachim von Fiore an. Auch finden wir bei ihm eine dezidiert millenaristische Hoffnung, nämlich auf die Zeit einer kontemplativen Kirche, in der nach allen Verfolgungen und Leiden vollkommener Friede herrschen wird<sup>19</sup>. Die Protagonisten dieser Zeit wird ein ebenfalls gereinigter Franziskanerorden stellen, dem die Aufgabe obliegt, die *pax evangelica* zu predigen. Olivi zitierte die drei Zeitalter Joachims so deutlich wie kein anderer Apokalypsekomentar vor ihm: Im ersten Status dominiert «der furchterregende Vater», der zweite Status gehört «dem belehrenden Sohn». In diesem Status bemüht sich die Kirche, die in der Schrift eingesenkten dunklen Geheimnisse zu entschlüsseln, ehe im dritten Zeitalter «der Güte und Weisheit des Hl. Geistes» all diese Geheimnisse in offener Klarheit zutage treten werden. Vor dem Hintergrund der Verurteilungen von 1260 versuchte aber Olivi, eine Abwertung der Christologie zu vermeiden. Christus wurde daher als Leitbild in allen drei Status eingeführt. Der markanteste Unterschied zu Joachim ist freilich die Rolle des hl. Franz; in ihm sei Christus der Kirche noch einmal erschienen und habe mit ihrer Erneuerung begonnen. Wie schon bei Angelo Clareno, so stand auch bei Olivi nicht die dreifache Zeitalterlehre im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern die sieben Zeitalter der gesamten Kirchengeschichte. In zahlreichen Anläufen und Variationen zeichnete er ein Bild der Kirche, die sich vom Stand der Apostel über den Stand der Märtyrer, den Stand der Doktoren und den der Anachoreten bis zum fünften

<sup>18</sup> Zu den Spiritualen grundlegend: David Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park, Pa. 2003; Bernhard Töpfer, *Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen im Hochmittelalter. Das kommende Reich des Friedens*, Berlin 1960, 211-257.

<sup>19</sup> David Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary (Middle Ages series)*, Philadelphia 1993.

Stand fortentwickelte, der (wie bei Joachim) mit Karl dem Großen beginnt. Dieser Stand ist geprägt von der <Entdeckung> der *vita communis* in der Kirche, aber auch von dem einsetzenden Niedergang, da bei Klerikern und Mönchen seither die Sorge um wachsenden Besitz vorherrsche. Die Depravation der Kirche seither habe aber solche Ausmaße angenommen, dass Olivi für seine Tage – er wählte sich am Ende des fünften und am Beginn des sechsten Zeitalters – ein Überhandnehmen einer «fleischlich gesinnten Kirche» (*ecclesia carnalis*) konstatierte. Die Reinigung der Kirche werde aber erst mit der Vernichtung «Babylons» abgeschlossen sein; mit dem hl. Franz habe diese Zeit aber bereits begonnen. Man spürt auf jeder Seite der Schriftkommentare Olivis, dass der eigentliche Feind seiner Geschichtstheologie jene «fleischliche Kirche» seiner Zeit war, die er gelegentlich die «Hure Babylon» nannte. Auch Olivi ging von zwei Antichristen am Ende der Tage aus. Der sog. «mystische Antichrist», den Olivi mit einem falschen Papst bzw. einem falschen Ordensführer identifizierte, werde am Ende des sechsten Status die *ecclesia carnalis* verblenden, ehe sie von zehn heidnischen Königen vernichtet werde. Die Werkzeuge dieses mystischen Antichristen seien die Philosophie, v.a. jene des Aristoteles und die seiner arabischen Kommentatoren. Gerade im Vertrauen auf jene Philosophen (d.h. Theologen), die gegen die «vollkommene Armut» argumentierten, sah Olivi den Inbegriff der antichristlichen (d.h. auch der pseudo-päpstlichen) Perfidie. Nach dem Tod der zehn heidnischen Könige werde eine kurze Zeit der Ruhe einkehren. Diese sei nur die Ruhe vor dem letzten Sturm, bei dem noch einmal ein Pseudo-Papst auftreten wird, der den «großen Antichrist» verkörpern wird. Dieser wird von Christus am Beginn des siebten Zeitalters getötet werden. Möglicherweise werde sogar der hl. Franz wieder auferstehen, um sich an diesem Endkampf zu beteiligen.

Die Zeit der Ruhe zwischen den beiden Antichristen ist die eigentliche utopische Zeit Olivis. Es ist die Zeit eines «evangelischen und kontemplativen Ordens», eine Zeit, die die Bekehrung der gesamten Welt zu Christus sehen wird. Neben den Heiden und den Juden nennt Olivi immer wieder auch die griechische Kirche, die (erst) in jenen Tagen zur wahren Kirche zurückkehren wird. Die pastorale und seelsorgliche Führung wird in jener Zeit der besagte Orden innehaben. Olivi bemühte sich zu versichern, dass die

dann herrschende geistliche und kontemplative Kirche keine hierarchiefreie sein wird, ganz im Gegenteil! Auch jene Kirche wird Vorsteher und untergebene Gläubige haben, ja selbst einen Papst anerkennen. Aber die Struktur dieser Kirche wird in ihrer Bedeutung zurücktreten, da sie mit dem in Jes 2 geschilderten Friedensreich identisch sein wird. Trotz des herrschenden Friedens rechnete Olivi auch in jenem dritten Status des Hl. Geistes noch mit einer gewissen Entwicklung. So wird es auch dort Aufstieg, Blüte und Verfall geben. Jene Friedenszeit dürfe man nicht mit dem Paradies verwechseln, das erst mit dem Endgericht anbrechen wird.

Bei aller inhaltlichen Anlehnung Olivis an die Schriftauslegung Joachims von Fiore unterscheiden sich die Geschichtstheologien beider doch erheblich. Während Joachim vor allem zwei Ideale in seiner millenarischen Vision verfolgte, nämlich eine utopisch anmutende Vollendung der Kirchenreform sowie eine klarere Einsicht in die Geheimnisse der Hl. Schrift, haderte Olivi mit dem Verrat am franziskanischen Ideal durch seinen eigenen Orden und den Unterdrückungsmaßnahmen seitens der Kirchen- und Ordensleitung. Joachim verfolgte mit seiner Exegese v.a. ein hermeneutisches Programm, indem er auf eine letzte Blüte der patristischen Typologie setzte, die die Hl. Schrift in einer Vielfalt innerer Entsprechungen entdeckt und sowohl in der Bibel wie auch in der Geschichte der Handschrift des Heiligen Geistes nachspürt. Wenn diese «Begeisterung» für den geistlichen Schriftsinn und eine Schrifthermeneutik, die mehr ist als nur rhetorisch-literarische Technik, sich zu einer theologischen Vision bündeln, dann gewinnt ein neuer, dritter Status des Hl. Geistes eine Plausibilität: nicht als Substitution der vorherrschenden Soteriologie oder Variante einer Gnadentheologie, sondern als exegetisches, aszetisches und spirituelles Programm einer Bibel- und Geschichtsfrömmigkeit, in der die Geschichte erkennbare Heilsgeschichte wird und worin auch der individuelle Glaubensweg seinen Ort findet. Nicht nur der Einzelne sucht solchen Fortschritt im Handeln, der Heiligung und im Erkennen, auch die Kirche als ganze soll diese geistliche Reifung und dieses reformerische Vorschreiten realisieren.

Joachims Vision für das Millennium träumte von einer vollkommen christlichen Welt, ohne kriegerische oder kirchenpolitische Konflikte, in der das Leben einfach sein würde, weil es

von einer unmittelbaren Gotteserkenntnis getragen ist. In dieser optimistischen Haltung erwartete Joachim auch eine Reform der Kirche, die unter dem Vorzeichen intensiver Innerlichkeit stand.

Olivis eschatologische Friedenszeit hingegen betonte die Ruhezeit zwischen Verfolgungen. Wie die frühchristlichen bzw. spätjüdischen Apokalypsen erfasste Olivi seine Gegenwart als Zeit von Verfolgung, Bedrohung und Krisis. Das Millennium wird zwar eine kontemplative Kirche hervorbringen, aber Olivi erwartete zunächst das Nachlassen der Verfolgung und eine Vernichtung der Todfeinde. Anders als Joachim verstand Olivi die Friedenszeit bzw. den Status des Hl. Geistes nicht so sehr als Zeit einer höheren geistlichen Transparenz, sondern vielmehr als vehemente Kritik an den kirchlichen Zuständen sowie am kirchlichen Personal seiner Zeit. Zwar bemühte sich Olivi durchaus erfolgreich, allzu plakative Identifizierungen oder antipäpstliche Provokationen zu vermeiden, die Prüfer seiner Werke an der Kurie verstanden aber ebenso gut wie seine Anhänger, welch brisantes kirchenkritisches Potenzial Olivis Theologie barg, so dass die Verurteilung seines Apokalypsekommentars 1326 durch Papst Johannes XXIII. nicht verwundern darf. Die Spiritualen waren überzeugt, dass die ideale, vollkommene Kirche in der Form, wie Jesus Christus sie vorgelebt hatte, bereits verfügbar ist, und zwar im ursprünglichen Franziskanertum, dessen universale Ausbreitung nur durch teuflische Macht verhindert wurde. Die Schilderung der apokalyptischen Friedenszeit bei Olivi steht daher ebenfalls im Dienst einer Kirchenkritik, in der zwar nicht das Papsttum oder das Priestertum als ganzes, aber dennoch die es umgebende Struktur und Kultur radikal in Frage gestellt werden.

Sowohl bei Olivi wie auch bei Joachim erwuchs die Utopie aus einer realen Sehnsucht nach einer besseren Kirche. Doch während bei Joachim diese Utopie in einer Vieldeutigkeit biblischer Bilder, Konkordanzen und Bedeutungen schillerte, applizierte Olivi die Prophezeiungen Joachims auf eine konkrete kirchengeschichtliche Kontroverse, nämlich den Armut- und Spiritualenstreit. Während die inhaltliche Offenheit des Zeitalters des Hl. Geistes die Geschichtstheologie Joachims attraktiv machte, erwies sich die Rezeption derselben durch Olivi als elitäre Immunisierung und anti-institutionelle Drohgebärde. Olivis Geschichtstheologie war zu offenkundig kirchenpolitisch und zu

apologetisch motiviert. Seine Schriftauslegung versuchte v.a. die verstreute Gemeinde seiner Anhänger zu erreichen und ihr Trost in der Verfolgung zuzusprechen. Die Zerstörung der *ecclesia carnalis* erfuhr darin eine größere Aufmerksamkeit als das tausendjährige Friedensreich.

**Nota o Autorze:** Thomas Prügl, urodzony w roku 1963, profesor doktor historii Kościoła na Katolickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego. Studia teologiczne odbył na Uniwersytecie Ludwiga Maximiliana w Monachium oraz Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Pracował naukowo na Uniwersytecie Notre Dame w Stanach Zjednoczonych. Jego główne badania naukowe koncentrują się na średniowiecznej historii Kościoła i średniowiecznej eklezjologii ze szczególnym uwzględnieniem soborów w Konstancji i Bazylei.

### Bibliografia

- Benson R.L., Constable G., Lanham C.D. (eds.), *Renaissance and Renewal in the 12th Century*, Oxford 1982.
- Burr D., *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary* (Middle Ages series), Philadelphia 1993.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, <sup>3</sup>1973.
- Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, hg. v. Alexander Patschovsky, 4 Bde., Wiesbaden 2017.
- Daniel E.R., *Abbot Joachim of Fiore and Joachimism. Selected Articles*, Routledge 2011.
- Denifle H., *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalter* 1 (1885), s. 49-142.
- Dufeil M.M., *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250–1259*, Paris 1972.
- Expositio in Apocalypsim*, Venedig 1527 (Nachdruck Frankfurt am Main 1964).
- Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. *Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti*, San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999, a cura di Roberto Rusconi, Roma 2001.
- Heibl F.X., Marianne Schlosser (Hg.), *Gegenwart der Offenbarung* (Ratzinger-Studien, 2), Regensburg 2011.

- Joachim of Fiore and the Influence of Inspiration. Essays in Memory of Marjorie E. Reeves (1905-2003), ed. by Julia Wannemacher, *Church, faith and culture in the medieval west*, London – New York 2013.
- Kamlah W., *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlin 1935.
- Lerner R., Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought, in: *Traditio* 32(1976), s. 97-144.
- Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969.
- McGinn B., *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York – London 1985.
- Müller Ch., *Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtliche Elemente einer augustini-schen Geschichtstheologie (Cassiciacum, 39,2; Res et signa, 2)*, Würzburg 1993.
- Rainni M., *Die sieben Posaunen. Predigt und Apokalypse am Anfang des Predigerordens*, in: *Bibelstudium und Predigt im Dominikanerorden. Geschichte – Ideal – Praxis*, hg. v. Viliam Dóci u. Thomas Prügl, *Dissertationes historicae*, 36, Rom 2019, s. 57-78.
- Ratzinger J./ Benedict XVI., *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, 2)*, Freiburg 2009.
- Tractatus super quatuor Evangelia*, ed. Francesco Santi, *Ioachim Abbas Florentis Opera Omnia*, Bd. 5, Rom 2002.
- Zahner P., *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte. Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten (Franziskanische Forschungen, 41)*, Werl 1999.