

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

13. Jahrgang

1962

Heft 3

Die Denkform des Joachim von Fiore und das *Caput »Damnamus«* des 4. Laterankonzils¹⁾

Von Stephan Otto, München

Wie soll die Theologie von dem einen und dreifaltigen Gott sprechen? Wie kann und darf die Dogmatik wissenschaftsmethodisch vorgehen, wenn sie nicht nur das Beisichsein der drei göttlichen Personen in der Einheit des göttlichen Wesens erhellen will, sondern gerade das Heilswirken jenes einen Gottes erläutern möchte, der sich – wie das Neue Testament lehrt – als Vater, Sohn und Geist dem Menschen und seiner Geschichte zuwendet?

Diese Frage rückt erneut in das Blickfeld des Theologen, seitdem der Bann der neuscholastischen System- und Begriffsstarre als einigermaßen gebrochen gelten darf, ein Bann, der besonders den Traktat *De ipso Deo* überschattete²⁾. Wir sagen: Die gestellte Frage wird *erneut* diskutiert, denn der Dogmenhistoriker kann auf verschiedene Versuche hinweisen, die im Laufe der christlichen Theologiegeschichte unternommen worden sind mit der Zielsetzung, das je besondere heilschaffende Tun des Vaters, des Sohnes und des Geistes zu beschreiben.

Der Abt Joachim von Fiore hat den wohl bedeutendsten dieser Versuche gewagt. Man mag einwenden: Sein Versuch ist gescheitert – denn bekanntlich wurde ein zentraler Punkt der joachimschen Trinitätslehre auf dem 4. Laterankonzil vom Jahre 1215 verurteilt. Will man so reden, so muß man aber auch hinzufügen: In seiner dogmatischen Grundintention ist Joachims Versuch legitim und richtig. Das heißt: Er ist nicht etwa nur deshalb richtig, weil er gut biblisch und echt patristisch genannt werden kann, sondern er ist darüberhinaus auch in

¹⁾ Habilitationsvortrag an der Universität München am 17. Juli 1962.

²⁾ Diese Systemstarre wird besonders deutlich bei L. Billot, *De Deo uno et trino*, Rom 1935, H. Lennertz, *De Deo uno*, Rom 1948, J. M. Dalmau – J. F. Sagúés, *Sacrae Theologiae Summa II*, Madrid 1952. Daß sie einigermaßen durchbrochen ist, kann ohne Zweifel auch daran erkannt werden, daß die Teilung der Gotteslehre in die Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino* als überaus problematisch empfunden wird. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München 1960 lehnt eine solche Teilung ab. – Es ist leicht einzusehen, daß die Frage nach der Abbildung des dreieinen Gottes in der Schöpfung kaum zur Erörterung kommen kann, solange man zunächst ausschließlich die eine *essentia divina* in den Blick nimmt, um dann erst – wiederum ausschließlich – die Dreifaltigkeit Gottes zu behandeln. Unser Rückgriff auf Joachim von Fiore möge im Licht dieser Sachproblematik verstanden werden.

seinem denkerischen Ansatz richtig. Freilich, die aus diesem richtigen Ansatz von Joachim gezogenen Konsequenzen sind irrig. Sie mußten das kirchliche Lehramt geradezu herausfordern. Aber auch sie können nur dann richtig bewertet werden, wenn man die in den Schriften Joachims verborgene Denkstruktur und Denkform freilegt.

Das soll im Folgenden versucht werden. Dabei liegt es nahe, daß wir uns zunächst eng an die Aussagen des lateranensischen Verurteilungsdekretes halten³⁾. Hier stoßen wir aber bereits auf eine erste große Schwierigkeit. Das Konzilsdekret, das mit den Worten anhebt: »*Damnamus ergo et reprobamus . . .*«, richtet sich unmittelbar lediglich gegen Joachims Werk *De unitate Trinitatis*. Es ist dies eine Streitschrift des Abtes von Fiore gegen den Sentenzenmeister Petrus Lombardus. Die Schrift ist uns nicht erhalten, sie scheint unwiderruflich verloren zu sein⁴⁾. Jener *Liber contra Lombardum*, den der italienische Gelehrte C. Ottaviano dem Joachim zuschrieb und den er auch edierte, hat einen anderen, uns unbekanntem Verfasser⁵⁾. Auf den ersten Blick hat es somit den Anschein, als sei das Dunkel, das über Joachim liegt, für uns Heutige undurchdringlich. Wenn wir jedoch Joachims Schrifttum genauer durchsehen, dann können wir feststellen: In dem Werk, das den Titel *Psalterium decem chordarum* trägt, finden wir einen Abschnitt, der in Gedankenführung und Schriftzitation nahezu das Gegenstück zum *Caput »Damnamus«* des Konzils darstellt. Es ist die *distinctio 2* des ersten Buches⁶⁾. Die wichtigsten zur Argumentation herangezogenen Schrifttexte sind bei Joachim und im Konzilsdekret die gleichen⁷⁾. Man kann darum wohl die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß Joachim die Grundzüge der verlorenen Schrift *De unitate Trinitatis* im *Psalterium decem chordarum* entweder nachgezeichnet hat, oder ihnen hier die erste schriftliche Fixierung gegeben hat. Wie dem auch sei – die erwähnte *distinctio* im *Psalterium* berechtigt uns zu der Annahme, daß es uns Heutigen durchaus möglich ist, die vom Laterankonzil zurückgewiesenen Lehren Joachims in den organischen Sinnzusammenhang seines ganzen Werkes zu stellen und von ihrer Grundintention her zwar nicht zu rechtfertigen, aber doch einsichtig zu machen. Freilich, ein absolut sicheres und endgültiges Urteil werden wir auf Grund der Textlage nicht fällen können, vor allem auch deshalb nicht, weil wir die Verhandlungsprotokolle der Lateransynode nicht besitzen. Dennoch müssen wir sagen: Zwischen der Theologie Joachims einerseits und den Sätzen des *Caput »Damnamus«* andererseits besteht keine unbedingte Kongruenz.

Lesen wir also zunächst den Konzilstext. Was sagt das Dekret »*Damnamus*«?

Der Angelpunkt der vom Konzil aufgegriffenen Problematik ist die Frage nach der *essentia divina*. Nur am Rande sei vermerkt, daß diese Frage in den letzten Jahrzehnten des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts dringlich

³⁾ Denzinger 431–432.

⁴⁾ M. W. Bloomfield, *Joachim of Flora*, in: *Traditio* 23 (1957) 255: »It seems to have disappeared completely«.

⁵⁾ C. Ottaviano, *Liber contra Lombardum*, Rom 1934.

⁶⁾ *Psalterium decem chordarum*, liber I *distinctio 2*, Venedig 1527, fol 233 rb – fol 234 va.

⁷⁾ Die die Argumentation tragenden Schrifttexte sind im *Caput »Damnamus«* und im *Psalterium* lib. I dist. 2: Jo 17,22: »Volo, Pater, ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus«. – Act 4,32: »Multitudinis credentium erat cor unum et anima una«. – 1 Cor 6,17: »Qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum illo«.

und heftig diskutiert wird. In welcher Weise müssen und dürfen die Begrifflichkeiten *unus*, *unum*, *unitas* vom dreifaltigen Gott ausgesagt werden⁸⁾? Der Lombarde hatte erklärt: Vater, Sohn und Geist bilden die Einheit einer – wie er formuliert – *quaedam summa res*⁹⁾. Joachim – so lesen wir jetzt im Konzilstext – machte ihm daraufhin den Vorwurf, die Rede von der *una summa res* leiste dem Irrtum Vorschub, neben den drei Personen, gleichsam als *quartum quid*, eine von den Personen unterschiedene und verschiedene *communis essentia* anzunehmen, und in dieser Annahme aus der Trinität praktisch eine Quaternität zu machen. Die Rede von der *una summa res* wird deshalb von Joachim zurückgewiesen. Der Abt von Fiore will damit keineswegs leugnen, daß Gott in drei Personen ein einziger ist, und das Konzil hat ihm das auch ausdrücklich bescheinigt. Er will jedoch die Einheit des göttlichen Wesens als *unitas quasi collectiva*, als *unitas similitudinaria* interpretieren. Hier setzt die Kritik des Dekretes an. Es sagt: Joachim kann mit seiner Sentenz von der kollektiven Einheit die *vera et propria unitas Dei* nicht sicherstellen. Joachim will nämlich die göttliche *unitas* erklären als Urbild und Abbild jener Einheit, in der eine Vielheit von Gläubigen »ein Herz und eine Seele« ist (Apg 4, 32). Sein wichtigstes Schriftargument ist das Wort Jesu (Jo 17,22): »Ich will, Vater, daß sie eins seien in uns, wie wir eins sind«. Der Abt von Fiore, so lesen wir im Konzilstext, will das innertrinitarische Einssein als *unio indissolubilis caritatis* verstehen.

Das Konzil weist eine solche Deutung der göttlichen Wesenseinheit zurück und sanktioniert die Formel des Sentenzenmeisters: Gott muß genannt werden »*una summa res, quae est Pater et Filius et Spiritus Sanctus*«. Es stellt fest: Die richtig verstandene Rede von der *una summa res* sichert auch den Glauben an die Trinität.

In einem logisch folgenden Gedankenschritt erklärt nun die Lateransynode, der von Joachim angeführte Schrifttext: »Ich bitte dich, Vater, daß sie eins seien, wie wir eins sind« spreche ausschließlich von der *unio caritatis in gratia*, von jener Einigung also, die zustande kommt, wenn Gott sich in der Gnade dem Menschen schenkt; er rede jedoch nicht von der *identitatis unitas*, der Wesenseinheit, die im trinitarischen Gott herrscht. Das Gebet Jesu um Einheit habe einen ähnlichen Sinn wie die Aufforderung Jesu »Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist« (Mt 5, 48). Gott und Mensch – so heißt es weiter – können ja nur auf eine je verschiedene Weise »vollkommen« und »eins sein. Denn zwischen Schöpfer und Schöpfung herrscht zwar ein Verhältnisbezug der *similitudo*, der Ähnlichkeit; aber dieser ist von einem jeweils größeren Verhältnisbezug der *dissimilitudo*, der Unähnlichkeit, umgriffen. Dieser Satz ist in der Geschichte der Philosophie und Theologie als theologische Analogieformel berühmt geworden.

Was lehrt nun Joachim selber? Genauer gefragt: Welchen Sinn erhalten die vom

⁸⁾ Die Frage nach der *simplicitas* oder *unitas Dei* wird vornehmlich in der Porretanerschule gestellt, anläßlich der Kommentierung der Trinitätslehre des Boethius. Aber auch andere wie Bernhard von Clairvaux, Robert von Melun und Petrus Lombardus tragen in ihrer Weise zur Behandlung des Themas *De unitate Dei* bei. – Vgl. dazu: H. Vicaire, *Les porréains et l'avicennisme avant 1215*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 26 (1937) 449–482. – R. de Vaux, *Notes et textes zur L'avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles*, in: *Bibliothèque thomiste* 20, Paris 1934. – Erlaubt sei ferner der Hinweis auf meine in Vorbereitung befindliche Untersuchung: *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, die in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters erscheinen wird.

⁹⁾ I Sent. dist. 5 cap. 1 (ed. Quaracchi n. 58).

Laterankonzil verurteilten Lehren Joachims, wenn wir sie in den organischen Zusammenhang des ganzen joachimschen Schrifttums rücken?

Unsere Frage ist nicht von ungefähr. Sie entspringt auch keineswegs dem Wunsch, den Abt von Fiore um jeden Preis zu rehabilitieren – ein Wunsch, der so manche Abhandlung über Joachim inspiriert zu haben scheint. Unsere Frage geht ganz einfach von der Tatsache aus, daß die sogenannte Analogieformel des Konzils – also die Feststellung, daß jede *similitudo* zwischen Gott und Welt von einer *maior dissimilitudo* umgriffen ist – von Joachim selber vorgetragen wird, und zwar nahezu dem gleichen Wortlaut nach¹⁰⁾. Mehr noch: Die Formel öffnet uns geradezu den Zugang zu dem, was wir die Denkform Joachims nennen möchten.

Joachim geht nämlich methodisch von dem Satz des Römerbriefes (1,20) aus: »Das unsichtbare Wesen Gottes wird seit Erschaffung der Welt durch seine Werke mit dem Auge des Geistes wahrgenommen«. Joachim sieht in der ontologischen und der geschichtlichen Dimension der Schöpfung eine Abbildung Gottes, eine *similitudo Dei*, und möchte nun gerade zeigen, daß Gott als der Dreifaltige in der Welt und ihrer Geschichte abbildend wirksam ist. Damit ist er dem Sinn des Pauluswortes besonders nahe gekommen, denn mit den »Werken« meint der Apostel ja vornehmlich die Heilstaten Gottes an seinem Volk.

Joachim unterscheidet drei Geschichtsphasen: Die Zeit des Vaters – das Alte Testament; die Zeit des Sohnes – den Neuen Bund; das Zeitalter des Geistes, das die »*aperta revelatio spiritus*« bringen soll.¹¹⁾ Wie er im *Liber figurarum* ausführt, bildet dieser Geschichtsablauf den Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohn ab. Indem die drei Geschichtsabschnitte die eine zeitliche Erstreckung der Heilsgeschichte ausmachen, bilden sie zudem die Einheit Gottes nach¹²⁾. Wenn wir einmal von der eigenartigen Ausformung der Lehre über die Zeit des Geistes absehen – wir werden davon noch zu reden haben –, dann können wir sagen: In der Absicht, die Heilsgeschichte als Abbildung des einen und dreifaltigen Gott zu deuten, liegt die biblisch orientierte und dogmatisch richtige Grundintention Joachims. Dem Bildbegriff wird hier eine echte dogmatische Funktion zuteil.

Unter diesem Gesichtspunkt müssen auch die vom Konzil verhandelten Sentenzen Joachims gesehen werden. Joachim will sagen: Weil eine *similitudo* zwischen Gott und Welt besteht, deshalb darf auch die göttliche Einheit nach

¹⁰⁾ *De articulis fidei*, ed. E. Buona iuti (Rom 1936) S. 6: »... loquimur ad intellectum, non ad simplicem aut perfectam similitudinem, ut videlicet per visibilia invisibilia intelligamus«. – *Psalterium* lib. I dist. 1, fol 229 ra: »Quia non potest opus opifici aut factura coaequari factori suo, nec potest figmentum in eum qui se finxit operatione substolli. Quia tamen invisibilia eius quae exsuperant omnem sensum, non potest infirmitas capacitatis nostrae nisi per res visibiles contemplari, studeat saltem seipsum homo...«. – *Ibid.*, fol 230 rb – fol 230 va: »... simplici illi naturae, quae Deus est... non potest humanis verbis certa similitudo aptari, quia necesse est ut cedat... visibilis forma invisibili naturae«. – *Ibid.*, fol 230 vb: »Diximus superius nullam esse similitudinem, quae tantae maiestati possit sufficienter aptari, et tamen plura mysteria, quae ad se investigandum constituit«. – *Ibid.*, fol 232 va: »Nulla corporalis imago potest summam illam experimere unitatem, in qua non est minus aliquid in singulis quam in tribus«. – *Tractatus super quatuor evangelia*, ed. E. Buona iuti (Rom 1930) S. 74–75: »Scriptum quippe est: Invisibilia ipsius per ea quae facta sunt a creatura mundi intellecta conspiciuntur. Est enim in his figura, veritas in illis«.

¹¹⁾ z. B. *Expositio in Apocalipsin*, Venedig 1527, Liber introductorius, fol 5 rb.

¹²⁾ *Liber figurarum*, ed. Tondelli – Reeves – Hirsch-Reich (Turin 1953), vol. II Tavola XVIII, nn. 54, 74, 84, 106. – Desgl. *Concordia novi et veteris Testamenti*, Venedig 1519, lib. IV, cap. 34, fol 57 rb.

Maßgabe geschaffener *unitates* begriffen werden. Aus diesem Grund spricht der Abt Gott eine *unitas similitudinaria* zu. In seinem Traktat *De articulis fidei* erklärt er hierzu, das Wort *unum* sei nicht in der Bedeutung von »singulär« zu verstehen, wie z. B. ein einzelnes Ding *unum* genannt wird; es deute vielmehr einen kollektiven *numerus pluralis* an. Ein solcher *numerus pluralis* kommt in der von den Grammatikern verwendeten Aussage »*populus currunt*« zu Wort. Der Satz »*populus currunt*« sagt zwar dasselbe wie der Satz »*populus currit*«, aber er macht deutlicher, daß die Einzelnen laufen, die das Volk bilden¹³⁾. Im *Psalterium* umschreibt Joachim deshalb die göttliche Einheit als gegenseitiges Ineinandersein der drei Personen – wir würden sagen: als *circumin sessio personarum*¹⁴⁾. Er denkt die *unitas Dei* demnach nicht wie der Lombarde – als *quaedam summa res* –, sondern er betrachtet die Dreiheit der in der Welt wirkenden Personen, um danach die völlige Gleichheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes auszusagen. Diese Gleichheit nennt er nun auch deshalb *unitas similitudinaria*, weil die drei göttlichen Personen untereinander sich in dem Verhältnis einer »*indivisa similitudo substantiae*« befinden¹⁵⁾. Nur wenn man diese Richtung des joachimschen Denkens beachtet, wird verständlich, warum Abt Joachim den Lombarden der Häresie anklagte: Petrus Lombardus geht ja den umgekehrten Weg, wenn er von der *una summa res* ausgeht, »*quae est Pater et Filius et Spiritus Sanctus*«. In seiner Denkstruktur ist deshalb Joachims Rückgriff auf die geschaffenen *similitudines* sogar logisch zu nennen. Denn die geschaffenen Dinge existieren in der Dimension des vielheitlichen Seins. Von dieser Dimension will Joachim – gestützt auf Röm 1,20 – auf die göttliche Dreiheit schließen, die als Dreiheit in ihrer Weise ebenfalls eine »Vielheit« ist. Joachims Problemstellung ist somit der des Gilbert von Poitiers einigermaßen ähnlich¹⁶⁾. Sein Vertrauen in die *similitudo* zwischen Schöpfer und Geschöpf ist aber ungleich größer als das Gilberts. Joachim lehrt: Der menschliche Verstand kann mit Hilfe der geschaffenen Dinge zur Erkenntnis Gottes kommen, weil die Schöpfung eine Abbildung Gottes ist; er muß bei der Gotteserkenntnis auf die geschaffenen Abbilder zurückgreifen, weil nun das Geheimnis des einen und dreifaltigen Gottes seine Kraft völlig übersteigt, d. h. – wie Joachim oft betont –: Weil die *dissimilitudo* Gottes umfassender ist als die *similitudo Dei*¹⁷⁾. Wenn Joachim im *Psalterium* die Einheit des eben d r e i e i n e n Gottes mit der Volkseinheit der Stämme Juda, Benjamin und Levi ver-

¹³⁾ *De articulis fidei* (ed. B u o n a i u t i) S. 5–6: »Unum tamen dicimus nun singularem, non utique sicut dicimus unum sidus, unum iaspidem, unum smaragdum; sed unum ab unitate, utpote si dicimus: unum gregem, unum populum, unam turbam. Unde et bene dicunt grammatici: »populus currunt« et turba ruunt«, ut id quod taliter unum dicitur, pluralis numerus esse intelligatur. Loquimur ad intellectum, non ad simplicem aut perfectam similitudinem, ut videlicet per visibilia invisibilia intelligamus.«

¹⁴⁾ *Psalterium* lib. I dist. 2, fol 233 rb: »Superest quaerere et investigare, quomodo totus Pater intelligatur esse in Filio, et totus Filius in Patre, et totus Spiritus sanctus in Patre et Filio. Ut autem (praestante Domino) dari queat, recurrendum est ad exempla. Neque enim quod scriptum est de rebus humanis longe dissimile est a divinis nec alienum est a fide, per dissimiles similitudines ascendere ad notitiam creatoris, nec diversum a ratione, assignare aliquid in distantibus rebus, quod longe altius verum est, cum hoc asseritur in creatore.«

¹⁵⁾ *Psalterium* lib. I dist. 1, fol 230 vb.

¹⁶⁾ M. A. S c h m i d t, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius De Trinitate*, Basel 1956. – Vgl. dazu die Rezension von N. M. H a r i n g in: *Scholastik* 32 (1957) 269–272.

¹⁷⁾ *Psalterium* lib. I dist. 1, fol 228 va: »... frustra se nonnulli de tarditate intellectus se excusant quia impossibile sit et supra humanae capacitatis extendere se...«. – Dieser Gedankengang wird in Anlehnung an Röm 1,20 entfaltet.

gleicht, dann weiß er und sagt er, daß er mit einer »*dissimilis similitudo*« argumentiert¹⁸⁾.

Der Konzilttext läßt nicht erkennen, daß Joachim sich der Spannung zwischen *similitudo* und *dissimilitudo Dei* bewußt war. Hier liegt der erste Grund dafür, daß wir zwischen der ganzen Theologie Joachims und den vom Konzil aufgegriffenen und verurteilten Einzelsentenzen Joachims keine völlige Kongruenz erkennen können. Das Konzil spricht mit keinem Wort davon, daß die theologische Methode Joachims prinzipiell legitim ist. Sie ist überdies noch gar nicht einmal neu – denken wir nur an Rupert von Deutz, der ebenfalls von Röm 1,20 ausgeht und ebenfalls die Heilsgeschichte als Abbildung des Vaters, des Sohnes und des Geistes auffaßt¹⁹⁾. Das Konzil verurteilt lediglich – das allerdings zu Recht – die Anwendung dieser prinzipiell richtigen Methode auf den Sonderfall der *unitas divina*. Es will wohl sagen: Wenn auch die Dreiheit der Personen unter Zuhilfenahme geschaffener *imagines* und *similitudines* einigermaßen interpretiert werden kann (wie ja auch Augustin sie interpretieren wollte, indem er Verstand, Wille und Gedächtnis als Abbild des dreifaltigen Gottes ansah) –: Die Einheit in der Dreiheit kann der menschlichen Einsicht auf diese Weise nicht erschlossen werden. Wiederum stellen wir jetzt aber fest, daß auch diese Tatsache von Joachim erkannt und formuliert wurde, wenn er im *Psalterium* schreibt, daß es für die *simplicitas* der göttlichen Natur keine »*certa similitudo*« und keine »*visibilis forma*« gebe²⁰⁾.

Wenn man Joachims Äußerungen und den Konzilstext nebeneinanderhält, dann muß man also doch wohl sagen: Indem das Dekret von der »*maior dissimilitudo Dei*« spricht, kann es nur die Absicht haben, eine methodische Grenzüberschreitung Joachims zurückzuweisen. Diese Grenzziehung ist notwendig und richtig. Man darf sie jedoch nicht so interpretieren, als richte sie sich grundsätzlich gegen die Methode Joachims oder gegen seine Denkweise überhaupt.

Die nicht vollständige Übereinkunft zwischen dem Konzilsdekret einerseits und der aus dem Ganzen des joachimschen Schrifttums erhobenen Lehre des Abtes andererseits zeigt sich nicht nur in der Frage nach der göttlichen Wesenseinheit, sondern auch an dem vom Konzil behandelten Problem der »*unio caritatis in gratia*«. Der Leser des *Caput »Damnamus«* muß die Überzeugung gewinnen, Joachim habe in Anlehnung an das Jesuswort »Ich bitte dich, Vater, daß sie eins seien« die Gnadeneinigung Gottes und des Menschen von der *identitatis unitas* in der göttlichen Natur nicht oder nicht sorgsam genug unterschieden. Der Joachimforscher E. Buonaiuti glaubt deshalb sagen zu können, Joachim habe eine irri- gadelehre vorgetragen, weil er verkannt habe, daß die Gnade eine geschaffene Realität und deswegen mit Gott nicht identisch ist²¹⁾.

Diese Beurteilung Joachims ist richtig und falsch zugleich. Blicken wir nämlich

¹⁸⁾ *Psalterium* lib. I dist. 1, fol 232 va: »... tria ipsa esse unum, esse unam substantiam, unum Deum... ut non rem similem, sed dissimilem dicam: tribus Juda et tribus Benjamin et tribus Levi, quae remanserunt filiis David et templo Domini: unus simul dictae sunt...«.

¹⁹⁾ Die neuesten Untersuchungen zu Rupert von Deutz sind: M. Magrassi, *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Rom 1959. – L. Scheffczyk, *Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung*, in: Kirche und Überlieferung (Festschrift für J. R. Geismann), Freiburg 1960, 90–118.

²⁰⁾ *Psalterium* lib. I dist. 1, fol 230 rb – fol 230 va. (Text s. Anm. 10).

²¹⁾ E. Buonaiuti, *Tractatus super quatuor evangelia*, Einleitung S. XXVII: »Gioacchino non intende la grazia come una realtà creata da Dio e quindi distinta da Lui, capace di divinizzare le creature«. Buonaiuti möchte deshalb von einer »erronea concezione della grazia« bei Joachim sprechen (ibid.).

in den Apokalypsenkommentar Joachims und in seinen Traktat über die vier Evangelien, dann müssen wir zur Kenntnis nehmen: Unser Theologe unterscheidet unmißverständlich den Geber und die geschaffene Gabe, er fügt hinzu, der Hl. Geist werde zwar »*donum*« genannt, gehe aber selber von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohne hervor, während die Gaben »*gratiae creatae ex tempore*« sind²²). Er unterscheidet überdies die den Menschen überschattende »*praesentia divinitatis*« von der »*gratia inhabitans*« im eigentlichen Sinn²³). Allerdings, es überschneiden sich bei Joachim zwei Blickwinkel:

Einesteils wird in den begrifflich exakteren Texten der Kreaturcharakter der Gnade durchaus erkannt, andernteils wird in einer mehr mystisch-bildhaften Redeweise erklärt, in der dritten Geschichtsperiode werde der Hl. Geist selber dem Menschengeschlecht gleichsam übereignet, werde die Offenbarung des Geistes die völlige Erkenntnis der Wahrheit bringen, werde die Zeit der institutionellen Kirche abgelöst werden durch die Zeit der *ecclesia spiritualis*, durch die Zeit *sine figuris, sine aenigmatibus*²⁴). Kirche und Sakramente sind ja nun in einem gewissen Sinn Bilder und *similitudines* der göttlichen Wahrheit. Der Dogmatiker sagt: Sie wirken, was sie bezeichnen; das heißt: Ihre Wirkmächtigkeit liegt in *genere signi*. Nach Joachim werden Kirche und Sakramente in der Zeit des Geistes ihren institutionellen und zeichenhaften Charakter verlieren. Die ganze Geschichtsphase des Hl. Geistes stellt sich in Joachims Lehre dar als eine Zeit, in der der Mensch mit Gott zu einer unmittelbaren *unio caritatis in gratia* verbunden sein wird²⁵).

Hier wird Joachims Theologie zur Prophetie. Beseelt von dem Wunsch, die Kirche an Haupt und Gliedern erneuert zu sehen, beflügelt von ganz neuer eschatologischer Hoffnung auf die Erfüllung der Heilsgeschichte wird unser Abt seinem eigenen dogmatischen Denkansatz untreu. Erinnern wir uns: Zunächst war für

²²) In *Apocalipsin* fol 31 ra: »... ita data sunt hominibus, quomodo et ipse, cuius sunt dona ipsa; excepto quod ipse sicut Deus, haec non sicut Deus... Est enim ipse charitas, et ideo charitatem infundit... Ipse enim Deus est a Deo Patre et Filio ab aeterno procedens, haec gratiae eius sunt datae ex tempore ab eodem ad beatificandum quam ipse condidit humanam et angelicam creaturam. – Schon Augustin bezeichnet den Hl. Geist als donum (ep. 187,46; PL 33, 837). – Vgl. auch die Sentenz des Lombarden: »Spiritus sanctus est charitas, qua diligimus Deum et proximum« (I Sent. dist. 17 cap. 1; ed. Quaracchi nn. 143–145). Dazu A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I/1 (Regensburg 1952) 220–237.

²³) In *Apocalipsin* fol 85 vb: »Cum enim induramus corda nostra ne timeamus Patrem, tunc a nobis Pater elongari dicitur, quia nobis per inhabitantem gratiam appropinquans non est. Cum vero obtunditur sensus noster, ut hebetatus nequeat intelligere Deum et videre mentis oculis sapientiam Dei, hoc est, veram illam lucem, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, tunc unigenitus Dei Filius a nobis elongari et discedere dicitur; non quia non est ibi per divinitatis praesentiam, sed quia longe est ab eo per inhabitantem gratiam.«

²⁴) Da diese Züge der joachimschen Geschichtstheologie schon genügend dargestellt worden sind, sei nur auf die umfassende *Bibliografia gioachimita* von F. Russo (Florenz 1954) hingewiesen. – Vgl. dazu B. Hirsch-Reich, *Eine Bibliographie über Joachim von Fiore und dessen Nachwirkung*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 24 (1957) 27–44.

²⁵) Das Protokoll von Anagni zitiert aus Joachims *Psalterium* lib. III cap. 10 den Satz: »... dicit, quod tertius status mundi, qui est proprius Spiritus sancti, erit sine aenigmate et sine figuris. Unde... ponit haec verba: Apostolus 1 Cor 13 loquens de fide et charitate distinguendo statum fidei, scilicet secundum statum mundi, qui aenigmaticus est, a statu charitatis, qui proprius Spiritus sancti est et est sine aenigmate figurarum duorum testamentorum, ut patet alibi, et comparando unum ad aliud dicit: Ex parte conoscimus et ex parte prophetamur – et hoc quantum ad secundum statum –, cum autem venerit quod perfectum est, scilicet tempus charitatis, quod est tertius status mundi, evacuabitur quod ex parte est. Quasi dicat: Tunc cessabunt omnes figurae et veritas duorum testamentorum sine velamine apparebit.« (Das Protokoll der Kommission zu Anagni, hg. von H. Denifle, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (Freiburg 1885) 100–101).

Joachim die Welt und ihre Geschichte eine *similitudo* des trinitarischen Gottes. Im Alten und im Neuen Bund, so sagt er, hat das Wort des Apostels Gültigkeit: »Jetzt sehen wir nur wie durch einen Spiegel, unklar – *in speculo et aenigmate* –, später aber von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13,12). Das heißt: In der dem Vater und dem Sohne zugeeigneten Geschichtsperiode ist jede Wahrheitserkenntnis *cognitio per imagines*, und das bedeutet wiederum: Die *maior dissimilitudo* Gottes ist gewahrt, insofern alles Wissen von Gott nur verhülltes und vermitteltes Wissen darstellt. In der Zeit des Geistes, dem »*tempus caritatis*« und der »*ecclesia spiritualis*« aber werden wir – so prophezeit Joachim – nicht mehr auf die Vermittlung der Wahrheit durch *imagines* angewiesen sein. Die dritte Heilszeit wird eine Zeit »*sine velamine*« werden²⁶).

An dieser Stelle liegt die eigentliche und tiefste Quelle der joachimschen Irrlehre. Denn Heilsgeschichte ist immer und wesentlich aenigmatisches, d. h. abbildendes Geschehen. Es kommt zwar durch das Eingreifen Gottes zustande, aber selbst in dem tiefsten göttlichen Eingriff, der Menschwerdung, kleidet sich die zweite göttliche Person in die Hülle des menschlichen Fleisches – wenn wir einmal, ebenso wie Joachim, eine Formulierung der Kirchenväter gebrauchen dürfen. Auf dem Wissen von diesem aenigmatischen Charakter der Heilsgeschichte beruht ja auch der *Denkansatz* Joachims. Joachim stellt ihn aber selber unter ein großes Fragezeichen, wenn er die Zeit des Geistes als eine Zeit ohne *similitudines* oder gar *dissimilitudines*, ohne *aenigmata*, ohne Wahrheitsvermittlung, sondern als Zeit offengelegter Offenbarung kennzeichnen möchte. Er selber sprengt damit die Dimension echter Heilsgeschichtlichkeit, die er eröffnen und trinitarisch deuten will. Er selber verzeichnet die Tatsache, daß Heilsgeschichte eben als aenigmatisches und zeitliches Geschehen immer in dem umgreifenden Verhältnis der *dissimilitudo* zum urbildlichen und ewigen Gott steht.

In diesem Sinn könnte das Verurteilungsdekret mit seiner Analogieformel – über die Zurückweisung einiger bestimmter Lehrpunkte hinaus – vielleicht doch das entscheidene Wort zu Joachims Trinitäts- und Geschichtstheologie gesprochen haben. Es ist nun aber wiederum auffallend, daß das Laterankonzil, obwohl es den Satz von der *maior dissimilitudo Dei* gegenüber Joachim lehramtlich vorträgt, auf Joachims Geschichtstheologie mit keinem Wort eingeht. Das mag zunächst daraus zu erklären sein, daß die Konzilsväter lediglich die Schrift *De unitate Trinitatis* zu kritisieren hatten, nicht aber das ganze theologische Werk Joachims. Aus der Beschränkung, die sich (13 Jahre nach Joachims Tod!) das Konzil hiermit auferlegte, erfließt aber auch die deutlich spürbare Inkongruenz zwischen seinen Aussagen und dem Gesamtgefüge der joachimschen Theologie. Erst auf der Provinzialsynode zu Arles, etwa im Jahre 1263, und in dem Protokoll von Anagni – einem auf Geheiß des Papstes im Jahre 1255 angefertigten Exzerpt aus dem ganzen joachimschen Schrifttum – kommt auch lehramtlicherseits die Sprache auf die Grundlagen des joachimschen Denkens. Im Protokoll von Anagni lesen wir: Joachims Theologie ruht auf dem Fundament einer trinitätstheologischen Geschichtsbetrachtung. Erst hier wird nachdrücklich darauf hingewiesen, daß unser Abt die Zeit des Sohnes, der Kirche und der Sakramente dem »*status Spiritus Sancti*« vor- und unterordnet²⁷).

²⁶ Ibid.

²⁷ Protokoll von Anagni S. 105: »... haec omnia praedicta de fundamento huius doctrinae summam dicuntur ... super hoc igitur fundamento procedit tota doctrina Joachim ...«. – Vgl. S. 131: »Diligenter notandum, qualiter praefert tertium statum secundo«.

Will man also das *Caput »Damnamus«* sachgerecht beurteilen, dann muß man kritisieren, daß es sich auf die Schrift *De unitate Trinitatis* beschränkt hat. Die Verurteilung dessen, was wir als Grenzüberschreitung Joachims dargestellt haben, war natürlich notwendig und wohl auch vordringlich, denn es besteht keine *similitudo* zwischen der Wesenseinheit im dreifaltigen Gott und geschaffenen Einheitsbezügen. Aber das Konzil spricht nun seine *similitudo*-Formel im Zusammenhang einer Verurteilung Joachims aus, ohne überhaupt darauf einzugehen, daß und wie auch Joachim in seiner Weise diese Formel vorträgt und von der *dissimilitudo Dei* redet. Eben weil der Abt von Fiore die Unähnlichkeit Gottes herausarbeiten möchte, deshalb lehnt er ja die Rede von Gott als der *una summa res* ab. Er wendet sich im Grunde gegen die Übertragung der Begrifflichkeit *una res* vom geschaffenen Sein auf das göttliche Sein. Statt dessen will er das Wort *unum* in bildhafter Sprechweise von Gott aussagen. Er wendet sich damit letztlich gegen die Redeweise und die Methode der spekulativen Dogmatik, wie sie an den welt-geistlichen Theologenschulen der Frühscholastik aufzublühen begann. Der Zusammenstoß Joachims mit dem Laterankonzil, daß die dogmatische Redeweise des Sentenzenmeisters sanktioniert, ist zunächst – aber auch zutiefst – nichts anderes als der Zusammenstoß zweier verschiedener Denkweisen und Denkformen. Der Italiener A. Crocco hat nicht Unrecht, wenn er schreibt: »In einer Zeit aufblühender scholastischer Dialektik, die das erhabenste Geheimnis des christlichen Glaubens in ein simples Paradigma abstrakter Wahrheiten zu verwandeln drohte, betrachtet Joachim die Trinität als das transzendente Urbild und den letzten Sinn der ganzen menschlichen Geschichte«²⁸). Joachim hat vielleicht, wengleich er keine Namen nennt, das Schicksal der Trinitätslehre Abaelards vor Augen, die ja gerade an einer irrigen Konzeption der Begriffe *res*, *proprietas* und *appropriatio* gescheitert war. Auch die sprachlogischen Denkoperationen eines Stephan Langton z. B. dürften auf Joachim keine große Anziehungskraft ausgeübt haben. J. Chr. Huck schreibt nun in seinem Werk »Joachim von Floris und die joachitische Literatur«, das Laterankonzil habe Joachims trinitätstheologische Irrtümer »rückhaltlos aufgedeckt«²⁹). Eben dies trifft nicht zu. Die Synode hat Grenzüberschreitungen Joachims zurückgewiesen, nicht mehr und nicht weniger.

Es ist müßig zu fragen, ob Joachims Geschichtstheologie die Basis seiner Trinitätstheologie abgebe, oder ob umgekehrt seine Trinitätstheologie das Fundament seiner Geschichtstheologie bilde³⁰). Geschichtstheologie und Trinitätstheologie haben bei Joachim eine gemeinsame Wurzel: Das Wissen um den Bildcharakter der Schöpfung³¹). Dieses Wissen konstituiert die Denkform des Abtes von Fiore.

²⁸) A. Crocce, *L'età dello Spirito Santo in Gioacchino da Fiore*, in: *Humanitas* 9 (1954) 729: »In un' epoca ammaliata dal nascente dialettismo scolastico, che minacciava . . . di ridurre il mistero più augusto del Cristianesimo ad un semplice paradigma di verità astratte e lontane, di cui era estremamente arduo cogliere l'intimo nesso con le esigenze della vita e della storia, egli considera la Trinità come il prototipo trascendente ed il centro supremo di convergenze di tutta la storia umana«.

²⁹) J. Chr. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, Freiburg 1938, 176.

³⁰) M. W. Bloomfield, *Joachim of Flora*, in: *Traditio* 23 (1957) 262: »Joachim's teachings were on two basic subjects – the nature of the Trinity and the meaning of history. That these two notions are related, is clear«.

³¹) Diesen Sachverhalt wollte unsere Untersuchung aufweisen. Bloomfield stößt nicht bis zu ihm vor, denn er schreibt über das Verhältnis von Joachims Trinitätsdeutung und seiner Geschichtstheologie: »What this relationship was exactly, can only be gusted at« (ibid. 263).

In seiner Weise ist Joachims Gesamtwerk konsequent, in einem gewissen Maße ist es sogar logisch zu nennen. Bis zur Grenzüberschreitung in der Frage nach der göttlichen Wesenseinheit und bis zur schließlichen Verkennung der aenigmatischen Struktur des Heilsgeschehens ist Joachims Methode auch dogmatisch legitim und richtig. Das muß festgestellt werden nicht nur um des historischen Interesses willen, das Joachim zweifellos verdient, sondern um des dogmatischen Anliegens willen, das in seiner Theologie verborgen liegt, und das heute wieder Aktualität besitzt.