

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

33. Jahrgang

1982

Heft 4

Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent?

Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore
und Thomas von Aquin

Von Jürgen Moltmann, Tübingen*

I. *Die Wiederaufnahme des Gesprächs*

Thomas von Aquin hat seine Auseinandersetzung mit den wesentlichen Thesen Joachims von Fiore in der *Summa Theologica* I–II q 106 a 4 geführt.¹ Sie gilt als die katholische Antwort auf die spiritualistische Kirchen- und die messianische Geschichtsdeutung des calabresischen Abtes. Der Streit um die Theologie der Kirche und die Theologie der Heilsgeschichte im Mittelalter schien damit entschieden zu sein. »Der hl. Thomas hat das Verdienst... die typisch-prophetische Geschichtskonstruktion Joachims von Fiore widerlegt zu haben.«²

Dennoch wurden die Visionen Joachims in der europäischen Geistesgeschichte mindestens ebenso wirksam wie die Definitionen des Thomas von Aquin. Bis in die Gegenwart hinein reicht der Streit zwischen einer messianischen Ausrichtung der christlichen Hoffnung und ihrer transzendentalen Bestimmung. Ist die christliche Hoffnung auf ihre Erfüllung in geschichtlicher Zukunft ausgerichtet, oder ist sie zusammen mit Glauben und Liebe eine »theologische«, nämlich »übernatürliche« Tugend? Ist christliche Hoffnung eine vorwärtsweisende, geschichtliche Kraft, die Altes überwindet und Neues schafft, weil sie ihre geschichtliche Erfüllung in der Zukunft sucht? Oder ist die Hoffnung der Christen »nach oben« auf den transzendenten Gott

* Der Beitrag nimmt das Gespräch auf, das H. Urs v. Balthasar in H. 2/1981 eröffnet hat.

¹ Vgl. E. Benz, Thomas von Aquin und Joachim von Fiore. Die katholische Antwort auf die spiritualistische Kirchen- und Geschichtsauffassung, ZKG 1934, 52–116. Ich verwende hier seine deutsche Übersetzung der quaestio.

² M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Band 2, 278.

ausgerichtet, in dem allein sie Glückseligkeit finden und das menschliche Herz zur Ruhe kommen kann, so daß sie die besondere, gnadenhafte Gottoffenheit der menschlichen Existenz darstellt und diese bleibend in ihre Wahrheit bringt?

Ich lege die historische Erforschung Joachims und des Joachimitismus sowie des frühen, spiritualistischen Franziskanertums von H. Grundmann³, A. Dempf⁴, E. Buonaiuti⁵, E. Benz⁶, H. Mottu⁷, A. Crocco⁸ und anderen⁹ zugrunde. Ich gehe auf die Auseinandersetzung von damals aber nur systematisch-theologisch ein. Ich nehme Joachim und Thomas als theologische Zeitgenossen in der *una sancta ecclesia* ernst und relativiere den Zeitabstand.

Die Veranlassung zur Wiederaufnahme des theologischen Gesprächs verdanke ich zuerst *Henri de Lubac*, der in seinem großen Werk »La postérité spirituelle de Joachim de Fiore« (I: de Joachim à Schelling, Paris 1979; II: de Saint-Simon à nos jours, Paris 1980) von meiner »Theologie der Hoffnung« (1964) ausgeht und eine briefliche Bemerkung an Karl Barth aufgreift, die ich 1965 gemacht habe: »Aujourd'hui, Joachim de Fiore est plus actuel qu'Augustin«. Wörtlich heißt die Stelle: »Die Lehre vom Heiligen Geist ist ja neuzeitlich durch und durch enthusiastisch und chiliastisch geprägt. Joachim ist lebendiger als Augustin. Darum wird von den einen das unmittelbare Wissen als die Überholung des Glaubens und von den anderen der Glaube als die Überholung des Christusgeschehens dargestellt. Beide, meinte ich, könnte man durch eine christologisch in Kreuz und Auferweckung Jesu begründete Eschatologie wieder in jene Geschichte aufnehmen, an deren Eschaton Gott alles in allem sein wird, und es dadurch verwandelt« (K. Barth, Gesamtausgabe, Band V, Briefe 1961–1968, Zürich 1975, 560). Weil ich diese These auch heute vertrete, werde ich sie im folgenden Gespräch entfalten.

Die zweite Veranlassung gab mir Hans Urs von Balthasar. In seinem herausfordernden Beitrag: »Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung« (Münchener Theologische Zeitschrift 1981, 32, Heft 2, 81–102) hat er jede messianische Interpretation der Hoffnung als »jüdisch«, »alttestamentlich« und damit vorchristlich verurteilt und allein die »vertikale«, »präsenzial« auf den Himmel und das Jenseits Gottes ausgerichtete Hoffnung für christlich erklärt. Moltmann und Bloch, Metz und Marx, die Frankfurter Schule und Sigmund Freud werden von ihm ins Judentum zurückversetzt, jüdischer Geist wird seinerseits in allen signifikanten, modernen, revolutionären und atheistischen Bewegungen entdeckt, und der Vater aller dieser vermeintlichen Häresien, Joachim von Fiore, wird zu einem »geborenen Juden«¹⁰ ernannt

³ H. Grundmann, Studien über Joachim von Fiore (1927), Darmstadt 1966.

⁴ A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance (1929), Darmstadt 1954.

⁵ E. Buonaiuti, Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio, Rom 1931.

⁶ E. Benz, Ecclesia Spiritualis. Die Kirchenidee der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934.

⁷ H. Mottu, La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore, Neuchatel/Paris 1977.

⁸ A. Crocco, Gioacchino da Fiore, Neapel 1960.

⁹ Z. B. Storia e Messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del Primo Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, Neapel 1980.

¹⁰ H. U. von Balthasar, a.a.O. 81. Er zitiert dafür E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, 712, hat aber den Satz Zeile 29/30 offenbar mißverstanden.

(wozu es biographisch m. W. gar keine Anhaltspunkte gibt). Damit ist s. E. die große Gefahr beschrieben. Im Grunde wiederholt Balthasar jedoch nur die Lehrentscheidung des Thomas gegen Joachim. Darum muß ich bei dieser einsetzen, wenn ich ihm recht antworten soll.

Die Bedingungen dieses theologischen Gespräches sind kurz zu nennen: Joachim von Fiore war Exeget und Bibeltheologe. Er machte seine große Entdeckung an der *concordia* des Alten und des Neuen Testaments.¹¹ Aus dem erkannten Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen Verheißungsgeschichte entfaltete er seine messianische Zukunftshoffnung.¹² Thomas von Aquin war ihm gegenüber ein wissenschaftlicher Theologe. Auf der Grundlage der Ethik und der Metaphysik des Aristoteles entwickelte er Theologie als wissenschaftlich begründete Kirchenlehre. Die vorliegende *quaestio* ist ein Beispiel theologischer Logik und Dialektik. Wir nehmen sie als Grundlage für das Gespräch auf, wohl wissend, daß wir damit mehr Thomas als Joachim gerecht werden. Allerdings aber soll in diesem Gespräch nicht die Kirchenlehre und auch nicht die Erfahrung der Geschichte, sondern das Evangelium, wie es im Alten und Neuen Testament bezeugt ist, Richter sein.

II.

Die Thesen für das Gespräch

Thomas formuliert die Streitfrage so: *utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi?* Unter der *lex nova* versteht er das Gesetz Christi, welches das Gesetz des Mose abgelöst hat, also das Evangelium, wie es in der Kraft des Geistes durch die Kirche autoritativ in Wort und Sakrament verkündigt wird. Diese nova lex bestimmt den *status* der Geschichte Gottes mit den Menschen bis zum Ende der Welt.¹³ Das neue Gesetz ist das Fundament der Kirche. Die Kirche trägt, vermittelt und verwirklicht das neue Gesetz. Mit der Frage nach der Zeit und der Dauer des neuen Gesetzes steht also auch die Zeit und die Dauer der Kirche auf dem Spiel. Ist die Kirche eine zeitlich vorläufige Erscheinung oder reicht sie bis an das Ziel, an das Ende der Welt, die Ewigkeit?

1. Joachims These:

»Es scheint, daß das neue Gesetz nicht bis zum Ende der Welt dauern wird, denn der Apostel sagt 1 Kor 13,10: Wenn kommen wird, was vollkommen ist, wird abgeschafft, was Stückwerk ist. Das neue Gesetz ist Stückwerk. Es sagt der Apostel: Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien. Also muß das neue Gesetz aufgehoben werden durch einen anderen, nachfolgenden, vollkommeneren status«.

¹¹ *Concordia Veteris et Novi Testamenti*, Venedig 1519.

¹² *Expositio in Apocalypsim*, Venedig 1527.

¹³ Auch *Thomas von Aquin* verband seine theologische Kirchenlehre mit einer Geschichtstheologie: es gibt in der Geschichte nur zwei Reiche, das Reich des alten Gesetzes und das Reich des neuen Gesetzes, das Reich der Herrlichkeit fällt nicht in die Geschichte, sondern kommt erst nach dem Ende der Geschichte. Vgl. *M. Seckler*, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

So faßt Thomas die Ansicht seines Gegners zusammen. Aus dem Gesamtwerk Joachims fügen wir zur Erläuterung hinzu: Joachim erkannte exegetisch, daß das alte Gesetz durch das Evangelium »aufgehoben« (evacuare), abrogiert und in der Geschichte Gottes mit den Menschen überholt worden sei.¹⁴ Er übertrug dieses Verhältnis von Gesetz und Evangelium auch auf das Verhältnis des Evangeliums Christi zu der von ihm selbst verheißenen Zukunft Christi. Tritt diese Zukunft Christi in Erscheinung, dann wird auch die *nova lex*, das Evangelium, aufgehoben werden. Das aber setzt voraus, daß das Evangelium nicht selbst schon die Erfüllung und darin die Aufhebung der Verheißung des alten Gesetzes sein kann, sondern nur deren Aufnahme und Bestätigung, denn es ist seinerseits selbst Verheißung. Die *concordia* des Alten und des Neuen Testaments wird im Blick auf die von beiden gemeinsam verheißene Zukunft Gottes offenbar.¹⁵ Diese erfüllende und darin alles Vorläufige in der Heilsgeschichte aufhebende Zukunft ist für Joachim geschichtliche Zukunft, sinnlich zu erfahrende und zeitlich berechenbare Zukunft. Es sind das kommende *Reich des Geistes* und das kommende *Reich Christi*, in welchen sich die Verheißungen des alten und des neuen Gesetzes erfüllen werden. Diese geschichtlichen Aufhebungen des bisherigen Gesetzes und *status* der Geschichte Gottes sind jedoch keinesfalls nur zeitliche und darin vergängliche Erfüllungen, sondern es sind schon eschatologische und darin bleibende Erfüllungen. Mit der Erfüllung der geschichtlichen Verheißungen in der Zeit beginnt nämlich eine nicht mehr »geschichtlich« zu bestimmende Zeit. Es beginnt die messianische Zeit, und mit ihr beginnt die chiliastische Zeit. Für die *nova lex* der Kirche in der Gegenwart folgt aus dieser messianischen Erwartung die Einsicht in ihre *Vorläufigkeit* und in ihre vermittelnde Funktion als *Übergang* zu Größerem. Wie die *nova lex*, so weist auch die Kirche über sich selbst hinaus in die Zukunft des Geistes.

2. Thomas' These:

»Ich antworte: hier ist so zu entscheiden: Der status der Welt kann auf eine doppelte Weise verändert werden. Einmal nach der Verschiedenheit des Gesetzes. In diesem Fall wird dem status des neuen Gesetzes kein anderer status nachfolgen. Es folgte nämlich der status des neuen Gesetzes auf einen unvollkommenen. Aber kein status des gegenwärtigen Lebens kann vollkommener sein als der status des neuen Gesetzes. Denn nichts kann dem letzten Ziel näher sein als was unmittelbar auf das letzte Ziel hinführt. Deshalb sagt der Apostel an die Hebräer 10,19: So wir denn nun haben das Vertrauen zum Eingang in das Heilige im Blut Christi, den er uns bereitet hat als einen neuen Weg, so laßt uns herzutreten. Deshalb kann kein status des ge-

¹⁴ Mit E. Benz übertrage ich den Ausdruck »evacuare«, den Joachim für die heilsgeschichtliche Folge verwendet, mit dem Hegelschen Ausdruck »aufheben«, weil er besser als der Ausdruck »abschaffen« das Verhältnis des Endgültigen zum Vorläufigen beschreibt, das Joachim im Sinn hatte.

¹⁵ Die Entdeckung des *Zusammenhangs* von Neuem und Altem Testament sowie der *Aufnahme* der prophetischen und apokalyptischen *Verheißungen* des Alten Testaments durch das Neue war in der Geschichte immer und ist auch heute der Grund für die Entfaltung einer christlichen, realfuturischen *Eschatologie*. Die Vergewärtigung der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte im Evangelium begründet eschatologische Erwartungen. Umgekehrt erwecken diese eschatologischen Erwartungen das Gedächtnis der unabgeholten Gottesverheißungen Israels. Es besteht immer eine Interdependenz zwischen dem Verständnis des Verhältnisses des Neuen Testaments zum Alten Testament und der Eschatologie.

genwärtigen Lebens vollkommener sein als der status des neuen Gesetzes, denn etwas ist um so vollkommener, je näher es dem letzten Ziel ist«.

Weil Thomas in dieser These seine eigene Auffassung darstellt, erübrigen sich Ergänzungen und Erläuterungen. Es sei hier nur auf die Differenz der Denkweisen aufmerksam gemacht: *Joachim* denkt im Rahmen seiner typologischen Schriftauslegung *geschichtlich*: Verheißungen rufen Hoffnungen hervor, und diese Hoffnungen verlangen nach Erfüllung der Verheißungen. *Thomas* aber denkt im Rahmen seiner Metaphysik der Vollkommenheit *finalistisch*: das Unvollkommene weist auf das Vollkommene hin. Das, was dem Ziel am nächsten steht und unmittelbar an das Ziel heranreicht, ist der vollkommenste Zustand. Das Ziel (*finis*) aller Vollkommenheit ist die ewige Glückseligkeit.¹⁶ Sie liegt in der *visio beatifica* und ist deshalb transzendent. Sie kann in Zeit und Geschichte nicht erfüllt werden. Die einzige und vollkommene Vermittlung der transzendenten, ewigen Glückseligkeit bietet die *nova lex, die Kirche*. »Zwischen den Dingen, welche unmittelbar an das letzte Ziel heranreichen, und dem letzten Ziel selbst geht es nicht an, etwas Mittleres zu setzen... Also ist auch nicht zwischen irgendeinem *status* der kämpfenden Kirche in der Zeit vom Tod Christi bis zur triumphierenden Kirche ein anderer *status* anzusetzen als mittleres Ziel – *finis medius* –, sondern allein das unmittelbare Ziel, das ewige Leben«.¹⁷ Es gibt für *Thomas* in der Geschichte Gottes mit den Menschen nur einen einzigen Übergang, den Schritt von Israel zur Kirche. Der Übergang von der Kirche zum Reich Gottes ist jedoch ein Schritt aus der Geschichte in die Ewigkeit. Darum dauert die *nova lex* bis zum Ende der Welt. Die Kirche reicht unmittelbar an die Ewigkeit. Die Kirche allein vertritt die Ewigkeit in der Zeit. Weil sie unmittelbar zur ewigen Glückseligkeit ist, bleibt sie absolut und unüberholbar bis zum Ende der Welt.

3. Meine These:

Joachim erkannte völlig richtig den unaufhebbar »nach vorn«¹⁸, auf geschichtliche und eschatologische Erfüllung ausgerichteten Charakter der biblischen Verheißungen. Die göttliche Verheißung eröffnet die Erfahrung der Geschichte, weil sie ihre Erfüllung in der kreatürlich-geschichtlichen Realität erwarten läßt. Die Geschichte ist »das Element der Zukunft«.¹⁹ *Joachim* aber übersetzte die biblische Eschatologie in *Chronologie*, um nach der Abfolge der vorbestimmten Generationen die Zeiten der Heilsgeschichte berechnen zu können. Er machte damit aus der geschichtlichen Eschatologie der Bibel eine Eschatologie der Weltgeschichte im ganzen.

Thomas ersetzt dagegen die biblische Verheißungsgeschichte durch eine *finalistische Metaphysik*. An die Stelle der Hoffnung, die die Erfüllung der Verheißung sucht,

¹⁶ Vgl. dazu *Ch.-A. Bernard*, *Théologie de L'Espérance selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961.

¹⁷ So im Gutachten E von 1318 zu Petrus Olivis Apokalypsekommentar, das *E. Benz*, a.a.O. 84, auswertet.

¹⁸ Gegen *Balthasar*, a.a.O. 81, der diese Orientierung für »jüdisch« hält, vgl. *J. B. Metz*, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments (227 ff), *W. Pannenberg*, Der Gott der Hoffnung (209 ff) und *J. Moltmann*, Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie (243 ff) in der Festschrift: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965.

¹⁹ *R. Wittram/H.-G. Gadamer/J. Moltmann*, Geschichte – Element der Zukunft, Vorträge an den Hochschultagen 1965 der Ev. Studentengemeinde Tübingen, Tübingen 1965.

setzt er das natürliche Glückseligkeitsstreben, das nach Augustin nur in Gott selbst zur Erfüllung kommen kann. An die Stelle des »kommenden Gottes«, *ho erchomenos, deus adventurus*, tritt der »unbewegte Bewegter«, der alle Geschöpfe kraft des Eros zu sich zieht. An die Stelle der eschatologischen Verheißung des »neuen Himmels und der neuen Erde« – »Siehe, ich mache alles neu« (Offb. 21,5) – tritt die *visio Dei beatifica in patria*, d. h. im Himmel, die Seligkeit der reinen Geister im Jenseits. »Damit ist von dem transzendentalistisch gefaßten Zielgedanken aus die ganze Eschatologie und die ganze endzeitliche Spannung der christlichen Verheißung amortisiert«. ²⁰ Thomas hat die biblische Eschatologie nicht in eine andere Sprache oder Denkweise übersetzt, sondern sie im Grunde liquidiert. Seine »Theologie der Hoffnung« ist in Wahrheit nicht die Theologie einer biblischen »Hoffnung«, sondern die Anthropologie des natürlichen Begehrens (*appetitus naturalis*) der inneren Selbsttranszendenz des Menschen, die in der metaphysischen Theologie des höchsten Gutes (*summum bonum*) ihre Antwort findet. ²¹

Wollen wir der biblischen Verheißungsgeschichte und ihrer Eschatologie gerecht werden, dann müssen wir ihre Übersetzungen in eine Chronologie der Weltgeschichte vermeiden. Der chronologische Zeitbegriff entspricht nicht dem biblischen, eschatologisch bestimmten Zeitbegriff. ²² Wir müssen aber noch mehr die Ersetzung der biblischen Eschatologie durch finalistische Metaphysik vermeiden. Ich habe vorgeschlagen, die Zukunft weder chronologisch noch finalistisch, sondern *adventlich* zu denken. ²³ *Zukunft*, *adventus*, *parusia*, meint das, was auf die Gegenwart zukommt, nicht etwas, was sich aus der Gegenwart entwickelt. In der *Verheißung* wirft die verheißene Zukunft ihren Vor-schein in die Gegenwart voraus und bestimmt die Gegenwart kraft der Hoffnung, die sie erweckt. *Hoffnung* ist die Wahrnehmung der Gegenwart der Zukunft im verheißenden Wort und in verheißenden Ereignissen. Wer in Hoffnung lebt, der lebt aus der angekündigten Zukunft und nimmt sie im Geist und in seiner Lebensweise schon vorweg. ²⁴

²⁰ So mit Recht *E. Benz*, a.a.O. 85.

²¹ Dies zeigt unbewußt besonders deutlich *J. Pieper*, Über die Hoffnung, 1949. Er ersetzt den Exodus Abrahams durch die allgemeine Vergänglichkeit des Lebens, um dann den *status viatoris* nicht durch göttliche Verheißung in der Geschichte, sondern als »die innere Struktur der Geschöpflichkeit des Menschen« (19) zu bestimmen. Der *status comprehensoris* ist dann die »beseligende Schau Gottes« in der Ewigkeit. Angesichts seiner Interpretation der Hoffnung als übernatürlicher Tugend fragt man sich, warum er diese Tugend überhaupt »Hoffnung« nennt, denn diese Benennung des unendlichen menschlichen Strebens ist der einzige biblische Anklang, der in dieser kleinen Studie zu entdecken ist.

²² Zum biblischen und philosophischen Zeitbegriff vgl. *G. Picht*, Die Zeit und die Modalitäten, in: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, I, Stuttgart 1980, 362 ff.

²³ *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung, München 1964; Perspektiven der Theologie, München 1968; Zukunft der Schöpfung, München 1977; bes. Theology as Eschatology, in: The Future of Hope, ed. *Fr. Herzog*, New York 1970, 1–50, bes. 13, Anm. 19.

²⁴ Man kann hier auch die *Antizipation* als Grundkategorie der geschichtlichen Vernunft einführen, wie es *W. Pannenberg* durchgängig tut. Doch setzt die Vorwegnahme die Vor-gabe voraus. Wo nichts (vorweg) gegeben ist, kann auch nichts (vorweg) genommen werden. Antizipatorisches Denken setzt die Geschichte als Element verheißener Zukunft voraus. Das macht *Ernst Bloch* in seiner Bestimmung des Begriffs der *Antizipation* in Korrelation zur *Tendenz* im Weltprozeß deutlich. Vgl. Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, Kap. 15.

Im Blick auf die zwischen Joachim und Thomas strittige Frage der christlichen Eschatologie bedeutet dies, in der Geschichte des Messias Jesus die Gegenwart der kommenden Herrlichkeit Gottes zu erkennen (2 Kor 4,6). Es gibt keine Christologie ohne Eschatologie und keine Eschatologie ohne Christologie.²⁵

Im einzelnen heißt das, in der Verkündigung und in den Heilungen des historischen Jesu die Verheißung und den verborgenen Anfang der messianischen Zeit, des messianischen Sabbat zu sehen; in seiner Hingabe zum Tod am Kreuz die stellvertretende Vorwegnahme des Gerichtes Gottes über alles gottlose Wesen zu erkennen; seine »Auferweckung von den Toten« als den Beginn der allgemeinen »Auferweckung der Toten« zu verstehen und in der Herrschaft des auferstandenen Christus den geschichtlichen Anfang jenes eschatologischen Reiches zu entdecken, in dem Gott alles in allem sein wird.

Denken wir adventlich über die Zukunft, dann entdecken wir Gegenwart als Vergegenwärtigung und Ankunft dieser Zukunft. In der Herrschaft Christi ist auf verborgene Weise schon die Kraft des Heiligen Geistes präsent, denn mit seiner Auferstehung wird die »Erstlingsgabe des Geistes« vergegenwärtigt. In der Kraft des Geistes ist die Parusie Christi auf geistliche Weise präsent. In und mit dem messianischen Reich Christi wird das Reich Gottes vergegenwärtigt werden. Die eschatologische *Zukunft der Geschichte* kommt in einer Reihe inhaltlich verschieden bestimmter Gegenwarten oder *status*, wie Joachim und Thomas sagen, an: in der durch Verheißung bestimmten geschichtlichen Zeit, in der durch den Messias bestimmten *messianischen Zeit*, in der durch den Geist der Neuschöpfung bestimmten *geistlichen Zeit*, in der durch das Reich Christi bestimmten *chiliasmischen Zeit*, in der durch Gericht und Reich Gottes bestimmten *eschatologischen Zeit* und endlich durch die *ewige Zeit* der neuen Schöpfung im Fest der Herrlichkeit.²⁶ Die so bestimmten Zeiten überschneiden sich.²⁷ Sie sind Schichten und Übergänge in der einheitlichen eschatologischen Bewegung der Geschichte. Mit geschichtlichen Erfüllungen wird *Zeit* jeweils neu bestimmt. Ohne diese neuen Bestimmungen von *Zeit* würden Erfüllungen vergänglich und Hoffnungen hoffnungslos werden.

Für die Theologie folgern wir daraus: Keine Geschichte der Verheißung ohne den Messianismus der Hoffnung; kein Messianismus ohne Eschatologie; keine Eschatologie ohne Chiliasmus im Blick auf die messianische Zeit und ohne Apokalyptik im Blick auf die Ewigkeit. Die moderne Abstraktion der Eschatologie aus diesen Zusammenhängen hat die Eschatologie zerstört bzw. zu einem Ausdruck für Transzendenzmetaphysik werden lassen.

²⁵ Das ist die zentrale These meiner »Theologie der Hoffnung« (1964).

²⁶ Diese Differenzierungen in der Zeiterfahrung habe ich zuerst in »Kirche in der Kraft des Geistes«. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, IV § 5: Das Reich Gottes in Zukunft und Gegenwart, 214 ff. angedeutet.

²⁷ Ich habe Joachims Lehre von den Zeiten (*aetas*) und den Zuständen (*status*) der Geschichte Gottes mit der Welt insofern übernommen, als ich sie als »Schichten im Begriff der Freiheit« verstanden und als »Übergänge«, die in jeder Freiheitserfahrung präsent sind, neu bestimmt habe. Vgl. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1980, 236 ff. Ich führe den Gedanken hier weiter. Dazu gibt auch Joachims »Idee der Verborgenheit« des Zukünftigen im Gegenwärtigen Anlaß, die E. Benz, Religiöse Geschichtsdeutung Joachims, ZKG 1931, 80 ff, herausgearbeitet hat.

Bleibt die Kirche bis ans Ende der Welt? Wir kehren diese Kontroversfrage herum und antworten zunächst mit dem 2. Vatikanum: »Das Ende der Zeiten ist also bereits zu uns gekommen (vgl. 1 Kor 10,11), und die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich schon begründet und wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen. Denn die Kirche ist schon auf Erden durch eine wahre, wenn auch unvollkommene Heiligkeit ausgezeichnet. Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3,13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt der Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19–22)«. ²⁸ Die endzeitliche Neuschöpfung der Welt ist in der Kirche nur erst auf *kirchliche Weise*, d. h. in einer durch diese Weltzeit bedingten Gestalt gegenwärtig. Sie wird im Geist, den Wort und Sakrament und kirchliche Gemeinschaft vermitteln und verheißen, auf *geistliche Weise* vergegenwärtigt. Sie wird in dem messianischen Reich Christi auf eine solche Weise vergegenwärtigt, daß eine neue Gemeinschaft aus Juden und Christen entsteht, wie sie in der Kirche zur Zeit der Verstockung Israels nicht entstehen kann. Sie wird endlich geschehen in der *eschatologischen Gegenwart Gottes*. Umgekehrt ausgedrückt, bleibt also die Kirche bis ans »Ende der Welt«, aber nicht als Kirche in der gegenwärtigen Gestalt, sondern als vergegenwärtigte Neuschöpfung der Welt. Was überwunden wird, ist die geschichtlich vorläufige Gestalt der eschatologischen Gegenwart Gottes; was bleibt, ist diese Gegenwart selbst.

III.

»Wir sehen hier in einem Spiegel...«

Nach der Vorstellung der verschiedenen Thesen wollen wir nun die wichtigsten Argumente diskutieren. Wir folgen dabei wieder der Aufstellung des Thomas, versuchen aber, so weit es möglich und wo es notwendig ist, seine Darstellung Joachims zu ergänzen. Wir prüfen die theologischen Argumente an den angeführten biblischen Traditionen und an ihren theologischen wie praktischen Konsequenzen.

Im ersten Argument ist strittig, ob 1 Kor 13,10 von einer kommenden *Zeit* der Vollendung oder von einer kommenden *Vollendung* der Zeit in der Ewigkeit spricht.

1. Joachims Argument: »Es scheint, daß das neue Gesetz nicht bis zum Ende der Welt dauern wird, denn der Apostel sagt 1. Kor. 13,10: Wenn kommen wird, was vollkommen ist, wird aufgehoben, was Stückwerk ist. Das neue Gesetz ist Stückwerk. Es

²⁸ 2. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Kirche, VII, 48: »Iam ergo fines saeculorum ad nos pervenerunt (cf. 1. Cor. 10,11) et renovatio mundi irrevocabiliter est constituta atque in hoc saeculo reali quodam modo anticipatur: etenim Ecclesia iam in terris vera sanctitate licet imperfecta insignitur. Donec tamen fuerint novi caeli et nova terra, in quibus iustitia habitat (cf. 2 Petr 3,13), Ecclesia peregrinans, in suis sacramentis et institutionibus, quae ad hoc aevum pertinent, portat figuram huius saeculi quae praeterit et ipsa inter creaturas degit quae ingemiscunt et parturiunt usque adhuc et exspectant revelationem filiorum Dei (cf. Rom. 8,19–22)«.

spricht nämlich der Apostel Vers 9: *Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien. Also muß das neue Gesetz aufgehoben werden durch einen nachfolgenden vollkommeneren status*«.

E. Benz nennt aus den Schriften Joachims drei begleitende Argumente: 1. Erkennen die Juden »bis jetzt« nicht die heilbringende Wahrheit des Evangeliums Christi, dann ist auch die Wahrheitserkenntnis der Glaubenden selbst noch unvollkommen. 2. Wäre tatsächlich die Wahrheit selbst jetzt schon vollständig offenbar, wie kann es dann jetzt noch so viele Häretiker geben? Vollkommene und unmittelbare Erkenntnis der Wahrheit gibt es jedoch, wenn der Heilige Geist die Herzen der Menschen ergreift. Also ist im Blick auf das alte Gesetz die Wahrheit im Evangelium »jetzt schon« offenbar, im Blick aber auf die Ankunft des Heiligen Geistes ist die vollkommene Wahrheit jetzt »noch nicht« offenbar. Im Zeitalter und im Zustand des Heiligen Geistes wird die Herrschaft des Fleisches aufhören. Die vom Geist Ergriffenen werden die Wahrheit des Evangeliums nicht mehr im Gleichnis und in Rätseln, sondern unmittelbar erkennen. Sie werden es nicht mehr durch institutionelle Vermittlung der gegenwärtigen Kirche, sondern durch eigene Einsicht erkennen.²⁹

2. *Thomas' Argument: »Kein status des gegenwärtigen Lebens kann vollkommener sein als der status des neuen Gesetzes. Nichts kann dem letzten Ziel näher sein, als was unmittelbar auf das letzte Ziel hinführt. ... , denn etwas ist um so vollkommener, je näher es dem letzten Ziel ist*«.

Es gibt nach Thomas keine Vermittlung und keine Zwischenzeit zwischen der Lehre der Kirche hier und der himmlischen Vollkommenheit dort. Seit den Zeiten der Apostel hat die Kirche bereits den Heiligen Geist. Sie ist selbst das »Zeitalter des Geistes« und wartet darum nicht auf ein kommendes Zeitalter des Geistes. Weil »das Vollkommene« das letzte und transzendente Ziel ist, ist die Kirche auf ihre Weise schon vollkommen, denn sie führt unmittelbar an dieses Ziel heran. Die Kirche besitzt die Vollkommenheit des einzigen Weges. Sie ist darum der einzige Weg zum Heil. Nach ihr kommt nur das Ziel selbst.

3. *Diskussion*: Vergleichen wir zunächst die beiden Vorstellungen mit 1 Kor 13, dann fällt auf, daß keiner von beiden das »Kommen« des Vollkommenen ernst genommen hat. Das Vollkommene folgt nicht auf das Unvollkommene, wie Joachim zu meinen scheint. Noch weniger aber ist das Vollkommene das Ziel des Unvollkommenen oder gar etwas, zu dem das Unvollkommene hinführt. »Wenn das Vollkommene kommt, wird das Stückwerk aufhören«. Es ist also in einer eschatologischen Bewegung auf die geschichtliche Gegenwart begriffen. Angesichts dieser Zukunft des Vollkommenen wird das Gegenwärtige als Fragment offenbar.

²⁹ Vgl. H. Mottu, a.a.O. 204 ff. Die Verheißung Jer 31,31 ff vom »neuen Bund« und dem »in das Herz geschriebenen Gesetz« wurde in der Kirchengeschichte immer wieder auf die »Zeit des Heiligen Geistes« gedeutet, z. B. von Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts §§ 88 ff. »Dann wird keiner den anderen lehren und sagen: Erkenne den Herrn, sondern sie sollen mich alle kennen, beide klein und groß, spricht der Herr« (Vers 34).

Was ist mit «dem Vollkommenen» gemeint? Joachim meint die Erkenntnis der Wahrheit im Geist. Thomas meint das Vollendungsziel der himmlischen Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht. Paulus aber meint zweifellos die Parusie Christi, seine Erscheinung in Herrlichkeit. Dann wird Christus nicht mehr vermittelt durch das menschliche Zeugnis des Evangeliums, sondern unmittelbar durch sich selbst offenbar werden. Dann werden die Seinen ihn erkennen, so wie sie jetzt schon von ihm erkannt sind, und werden ergreifen und vollkommen sein, wie sie jetzt schon von Christus ergriffen sind (Phil 3,13). Was Christus jetzt »für sie« ist, werden sie dann »mit ihm« sein. Dann wird Glauben zum Schauen, und die Hoffnung auf die Erlösung des Leibes und die Erlösung der ganzen harrenden Kreatur wird dann durch die Offenbarung der Freiheit der Kinder Gottes erfüllt (Röm 8,19 ff). Die Parusie Christi »kommt«, und weil sie als »kommend« erwartet wird, macht diese Erwartung die kirchliche Vergegenwärtigung Christi in Wort, Sakrament und kirchlicher Gemeinschaft zum Fragment, zur Antizipation und zur Stellvertretung seiner Zukunft. Auch die Erfahrung des Heiligen Geistes ist in dieser Zukunftsperspektive nur erst die Erfahrung eines »Angeldes«, eines »Vorschusses«, einer »Erstlingsgabe«.

Es gibt hier jedoch Übergänge: Paulus spricht 1 Kor 13,12 nicht nur vom Glauben *hier* und Schauen *dort*, sondern auch vom Erkennen »jetzt« und »dann«. Dieses Erkennen setzt Glauben voraus und ist ein Schritt der Hoffnung auf das Schauen. Es ist der *intellectus fidei*, ein Mittleres zwischen Glauben und Schauen, wie *Anselm* sagte. Es ist dasjenige theologische Erkennen, das auf Grund des Glaubens und in der Kraft des Geistes hier schon möglich ist. In ihm wird »wie durch einen Spiegel in einem dunklen Wort« fragmentarisch vorweggenommen, was das Schauen in der Parusie bringen wird. Darum wird dieses fragmentarische und antizipierende Erkennen Gottes und des eigenen Selbst, des Sinnes der rätselhaften Geschichte und der dunklen Natur »aufhören«, wenn das Licht der Herrlichkeit alles erleuchtet, weil es alles erlöst, was hier im Schmerz der eigenen Nichtigkeit seufzt.

»Bleiben« werden demgegenüber »Glaube, Hoffnung, Liebe, aber die Liebe ist die größte unter ihnen« (1 Kor 13,13). Wenn hier auch von der Hoffnung gesagt wird, daß sie bleibt, muß sie dann nicht doch als bleibende Tugend und nicht als geschichtliche Antwort des Menschen auf eine göttliche Verheißung verstanden werden, die in Freude übergeht, wenn die Verheißung erfüllt wird?

Bei dieser Auslegung wird übersehen, daß Paulus sagt: »Jetzt aber bleibt...« Das ist sicher zeitlich zu verstehen, wie der Gegensatz in Vers 12 »jetzt – dann aber« beweist.³⁰ Auf der anderen Seite ist die Kategorie des »Bleibens« immer eschatologisch gemeint, wie der Gegensatz zum »Abgetanwerden« in Vers 8 und Vers 10 beweist. Wie soll man sich dann aber das Bleiben von Glaube und Hoffnung vorstellen, die doch zur Erfüllung kommen? Nehmen wir beides zusammen, dann können wir sagen: Gegenüber den anderen vergänglichen Geistesgaben bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe »gültig« bis zur Parusie. Zwar wird Glaube durch Schauen abgelöst (2 Kor 5,7) und auch die Hoffnung ist vorläufig zu ihrer Erfüllung (Röm 8,24 f), doch wird

³⁰ Von einer »christlichen, vertikalen Trias von Glaube-Hoffnung-Liebe«, wie *H. Urs von Balthasar* sich ausdrückt, a.a.O. 86, spricht der Apostel nicht.

im Glauben selbst auf verborgene Weise schon das Schauen und in der Hoffnung auf verborgene Weise schon die Erfüllung antizipiert. Darum stecken im Glauben und in der Hoffnung die Momente der Anerkennung Gottes und der Vorfreude auf seine Erfüllung, die auch im Reich Gottes »bleiben«. ³¹ Im Schauen wird das Glauben nicht nur abgetan, sondern auch aufgehoben. In der Erfüllung hört die Hoffnung nicht nur auf, sondern wird auch vollendet. Die geschichtliche Vorläufigkeit von Glauben und Hoffen und ihre eschatologische Endgültigkeit sind keine Gegensätze. In ihrer *eschatologischen Vorläufigkeit* ist jede vergängliche Vorläufigkeit ausgeschlossen und jede vorzeitige Absolutsetzung unmöglich gemacht.

IV.

Die Verheißung des Geistes der Wahrheit

Im zweiten Argument ist strittig, ob die Verheißung des »Geistes der Wahrheit« durch Christus Joh 16,12 auf eine zukünftige Zeit des Geistes oder auf die Zeit der durch Christus auf die Apostel und ihre Botschaft gegründeten Kirche gerichtet ist.

1. *Joachims Argument: »Außerdem – der Herr verspricht Joh 16 seinen Jüngern bei der Ankunft des Heiligen Geistes, des Parakleten, die Erkenntnis aller Wahrheit. Aber die Kirche erkennt noch nicht alle Wahrheit im status des Neuen Testaments. Also ist noch ein anderer status zu erwarten, in welchem durch den Heiligen Geist alle Wahrheit geoffenbart werden wird«.*

So gibt Thomas die Auffassung Joachims wieder. Wir ergänzen wieder aus den Studien von E. Benz: ³² Die Erkenntnis »aller Wahrheit« (omnis veritas) ist nach Joachim offenbar eine geistige, unmittelbare Schau der Wahrheit selbst. Während hier und jetzt die Wahrheit in den sinnlichen Figuren und Bildern des Neuen Testaments zugleich offenbar und verhüllt ist, wird sie im Heiligen Geist unverhüllt und ohne Metaphorik erkannt werden. Joachim bezieht dies auch auf die apokalyptische Verheißung des »ewigen Evangeliums« (Offb 14,6). Das *Evangelium aeternum* ist für ihn das Evangelium ohne Buchstaben, Figuren und Bilder. Es ist das Evangelium im Geist, der lebendig macht. Das ewige Evangelium ist also die buchlose, unfleischliche, bildlose, geistige Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums Christi, und das Evangelium Christi ist das ins Gleichnis verhüllte ewige Evangelium. Die spätere Deutung, daß dieses ewige Evangelium Joachims typologisch-spiritualistische Bibeldeutung selbst sei, die *Petrus Olivi* verbreitete, trifft nicht Joachim selbst.

2. *Thomas' Argument: »Zum zweiten ist zu sagen, daß nach den Worten Augustins in seinem Buch gegen Faustus – dort steht es nicht, sondern in dem Buch über die Häretiker bei der 26. und 46. Häresie – Montan und Priscilla die Lehre aufgestellt haben,*

³¹ Ich nehme hier die exegetische Diskussion, die H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1981², 279 ff zusammengestellt hat, auf und schließe mich auf meine Weise dem Vorschlag Bultmanns und Conzelmanns an, das nymi de mit dem meien zu verbinden.

³² E. Benz, *Joachimstudien III*, ZKG 1934, 65 ff. Siehe auch H. Mottu, a.a.O. 292 ff.

daß die Verheißung des Herrn von der Ausgießung des Heiligen Geistes nicht in den Aposteln sich erfüllt hat, sondern in ihnen. Ebenso stellten auch die Manichäer die Lehre auf, daß diese Verheißung in Mani sich erfüllte, von dem sie behaupteten, er sei der Spiritus Parakletus. Und deswegen anerkannten beide nicht die Apostelgeschichte, in welcher deutlich gezeigt wurde, daß jene Verheißung an den Aposteln erfüllt wurde, wie der Herr wiederholt ihnen versprochen hat, Act. 1,5: ‚Ihr werdet getauft werden mit dem Heiligen Geist nicht lange nach diesen Tagen‘, eine Verheißung, deren Erfüllung man im Act. 2 lesen kann. Aber ihre törichten Lehren werden widerlegt durch das Wort, das Johannes 7,39 steht: ‚Noch nicht war der Heilige Geist gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war‘. Dies Wort gibt zu erkennen, daß gleich nach der Verherrlichung Christi in der Auferstehung und Himmelfahrt der Heilige Geist gegeben wurde. Und dadurch wird auch die Torheit aller überhaupt ausgeschlossen, welche behaupten, eine andere Zeit des Heiligen Geistes sei zu erwarten. Es lehrte aber der Heilige Geist die Apostel alle Wahrheit von dem, was zum Heil notwendig ist, nämlich darüber, was man glauben und was man tun soll. Nicht aber lehrte er sie die zukünftigen Ereignisse, denn das stand ihnen nicht zu, nach dem Wort Act. 1,7: ‚Es ist nicht eure Sache zu wissen die Zeiten und Stunden, welche der Vater behielt in seiner Gewalt.‘«

3. *Diskussion:* Thomas identifiziert Joachims Lehre mit der Häresie des *Montanismus*, um sie unter ein altkirchliches Ketzurteil zu stellen. Dieser Vergleich ist nur äußerlich richtig, insofern auch Montanus die Parakletverheißung von Joh 16 ins Zentrum stellte. Er ist aber insofern falsch, als Montanus sich selbst als die Inkarnation des verheißenen Parakleten verstand, der das Christentum im Geist vollenden solle. Diese Idee findet sich bei Joachim nicht. Er spricht nicht von einer Inkarnation des Heiligen Geistes, sondern von einer Erkenntnis der Wahrheit im Geist: »eine rein innerliche Erkenntnis, ein Zurückziehen des Schleiers der Buchstäblichkeit, Fleischlichkeit und Figürlichkeit, der vor dem Auge des Erkennenden liegt, und ein Erfüllen mit der Erkenntnis der göttlichen Dinge, wie sie an sich sind.«³³

Joachims Vorstellung von einer inneren, geistigen und unmittelbaren Erkenntnis der Wahrheit in der Zeit und im Stand des Heiligen Geistes hat jüdische Vorlagen: Die messianische Welt wird eine Welt ohne Gleichnisse sein, in der das Gleichnis und das Vergleichene nicht mehr aufeinander bezogen werden müssen, weil hier ein Sein auftauchen wird, das nicht mehr abbildbedürftig ist.³⁴ Diese Perspektive ist für das Verständnis der Gleichnisreden Jesu wichtig: Jesus brachte das Reich Gottes im Gleichnis und als Gleichnis zur Sprache. Sein Evangelium vom Reich weist darum über sich selbst hinaus in eine Gegenwart des Reiches, die nicht mehr durch Gleichnisse und Bilder vermittelt werden muß, wie die Gleichnistheorie des Markus andeutet: »Euch ist gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu *wissen*, denen aber draußen widerfährt es alles durch Gleichnisse...« (Mk 4,11).

Hat Joachim wirklich die pfingstliche Ausgießung des Geistes auf die Apostel und die apostolische Kirche verleugnet, um eine »andere Zeit des Heiligen Geistes« zu

³³ E. Benz, ebd. 98.

³⁴ G. Scholem, *Judaica I*, Frankfurt 1963, 72 f.

erwarten, wie Thomas behauptet? Kann Thomas seinerseits die Geistausgießung auf das damalige Pfingstgeschehen und die apostolische Kirche beschränken? Wieder müssen wir die Kategorie der Verborgenheit der Zukunft in der Gegenwart bei Joachim beachten: Er leugnet nicht die Geistbegabung der Apostel und der apostolischen Kirche, wohl aber erwartet er, daß der Geist die Glaubenden in »alle Wahrheit führen wird«, so daß sie vom sinnlich vermittelten Erkennen zum unmittelbaren geistigen Erkennen der Wahrheit gebracht werden. »Da nach dieser Exegese alles Vergangene in sich einen Hinweis und eine bildhafte Vorwegnahme dessen enthält, was sich in der Zukunft voll verwirklichen wird, so findet sich neben dem spiritualis intellectus, welcher diese Verheißung von der Geistausgießung auf die kommende Weltzeit des Heiligen Geistes bezieht, auch die Beziehung dieser Verheißung auf Pfingsten als der Erfüllung dieser Verheißung am Anfang der zweiten Weltzeit.«³⁵

Joachims Denken ist differenzierter, als die Darstellung des Thomas es vermuten läßt. Wir wollen versuchen, sie aufzunehmen und sie auf ihre Wahrheitselemente hin zu prüfen, um sie uns kritisch anzueignen. Lassen wir die chronologischen Zeitextrapolationen aus der Geschichtstheologie Joachims fort, dann bleibt eine zweifache Perspektive auf die Ausgießung und Erfahrung des Heiligen Geistes: die *christologische* und die *eschatologische*. In christologischer Hinsicht – das ist die »zweite Weltzeit« Joachims – wird der Heilige Geist zu Pfingsten auf die Apostel ausgegossen. Bleibt die Kirche in der apostolischen Tradition, dann bleibt sie im Heiligen Geist. Der Heilige Geist »lehrte die Apostel alle Wahrheit von dem, was zum Heil notwendig ist, was man glauben und was man tun soll«. Das heißt, der Heilige Geist verherrlicht Christus und lehrt die nova lex. Was er lehrt und gibt, ist ganz von Christus und seiner Lehre bestimmt. Diese christologische Perspektive des Heiligen Geistes muß ergänzt werden durch die eschatologische Perspektive: Der Heilige Geist *lehrt* nicht nur die nova lex, er schafft in den Menschen auch die Fähigkeit, sie zu *verstehen* und mit ihr zu leben. Niemand kann Christus den Herrn nennen als allein im Heiligen Geist. In dieser Hinsicht ist der Heilige Geist, der in den Gläubigen Erkennen und Glauben, Hoffen und Liebe schafft, das Ziel der Sendung Christi und die Erfüllung der Lehre der Kirche. Das Evangelium kommt im rechtfertigenden Glauben zum Ziel, das Wort kommt im Geist zum Ziel, und die Kirche kommt im Reich Gottes zum Ziel. Mit der Ankunft des Glaubens beginnt die neue Schöpfung im Menschen. Wo also Christus im Heiligen Geist aufgenommen wird, da ist die Kraft der neuen Schöpfung schon gegenwärtig. Wo das äußere Wort in der inneren Gewißheit des Heiligen Geistes zum Ziel kommt, da beginnt auf geistliche Weise die eschatologische Erkenntnis Gottes. Das bedeutet nicht – auch für Joachim nicht, wie seine Lehrtafel der Trinität im *Liber Figurarum* beweist –, daß es eine »Zukunft des Geistes ohne Christus« gibt, wie H. de Lubac behauptet³⁶. Wohl aber bedeutet es, daß *es keine Zukunft Christi ohne den Geist* gibt. Die »Erstlingsgabe des Heiligen Geistes« ist die Kraft der neuen Schöpfung und darum von der Eschatologie her zu verstehen. Im Heiligen

³⁵ E. Benz, a.a.O. 101.

³⁶ Auf dem Umschlag des 2. Bandes *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, a.a.O. steht zu lesen: »L'avenir de l'Esprit sans le Christ«.

Geist vollzieht sich geschichtlich der *Übergang* vom Evangelium Christi zur Parusie Christi. In der Kraft des Heiligen Geistes vollzieht sich persönlich der *Übergang* vom Glauben an das Evangelium auf Grund der Autorität der Kirche zum eigenen Glauben auf Grund persönlicher Einsicht, d. h. der Übergang von der *fides historica* zur *fides justificans*, wie die Reformatoren sagten. Dazu gehört auch das *testimonium Spiritus Sancti internum*, wie die reformierte Theologie betont hat. Und in diesem inneren Zeugnis des Geistes ist auch der intellectus spiritualis Joachims zu Hause.³⁷ Die Wahrheit Joachims ist die Lehre von den eschatologisch motivierten geschichtlichen *Übergängen*. Das hat Thomas von Aquin verkannt, als er in seinem Argument den Geist verkirchlichte und die Kirche selbst zur Zeit und zum Stand des Heiligen Geistes erklärte.

V.

Die geschichtliche Trinitätslehre

Das dritte Argument betrifft die Vorstellungen von der geschichtlichen Trinität und der trinitarischen Geschichte Gottes.

1. *Joachims Argument:* »Außerdem – wie der Vater verschieden ist vom Sohn und der Sohn vom Vater, so ist auch der Hl. Geist verschieden vom Vater und vom Sohn. Aber es gab einen status, welcher der Person des Vaters zukam, nämlich den status des alten Gesetzes, in welchem die Menschen auf die Vermehrung durch Zeugung bedacht waren. Ähnlich gibt es auch einen anderen status, welcher der Person des Sohnes zukommt, nämlich den status des neuen Gesetzes, in welchem die Kleriker die Herrschaft hatten, die nach der Wahrheit strebten, welche dem Sohn zugehört. Also wird auch ein status des Heiligen Geistes sein, in welchem geistliche Männer die Herrschaft haben«.

Dieser Satz gibt auch nach Meinung von E. Benz die Lehre Joachims auf das genaueste wieder.³⁸ Joachim hat diese *Drei-Stadien-Lehre* in vielen Einzelexegesen entwickelt und immer wieder zusammengefaßt, so daß von allen seinen Lehren diese historisch am wirksamsten geworden ist. Versteht man sie aber richtig, wenn man nur auf seine Zusammenfassungen achtet und die Begründungszusammenhänge außer acht läßt? Man könnte diese Zusammenfassungen an der Lehrtafel des *Liber Figurarum* prüfen. (CERCHI TRINITARI, Ripr. aus *Liber Figurarum*, Oxford Corpus Christi College, Ms. 255 A, fol. 7v [Bodleian Library])

2. *Thomas' Argument:* »Zum dritten ist zu sagen, daß das neue Gesetz nicht nur dem Vater zugehört, sondern auch dem Sohn, weil Christus im alten Gesetz figürlich dargestellt wurde. Deshalb spricht der Herr Joh. 5,46: Wenn ihr dem Mose geglaubt

³⁷ Joachim hat diesen Übergang von der *Gotteskindschaft* im Glauben zum *Gottgleichsein* im Schauen wie viele Mystiker vor ihm und nach ihm gern als *Gottesfreundschaft* beschrieben. Vgl. dazu E. Peterson, *Der Gottesfreund*. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, ZGK 1923, 161–202.

³⁸ E. Benz, a. a. O. 68.

hättet, so hättet ihr vielleicht auch mir geglaubt, denn von mir hat jener geschrieben. Ähnlich gehört das neue Gesetz nicht nur Christus zu, sondern auch dem Heiligen Geist, nach dem Wort Röm. 8,2: Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus usw. weshalb kein anderes Gesetz zu erwarten ist, welches dem Heiligen Geist zugehörte«.

Thomas versucht in diesen Sätzen, die seit Augustin im Westen vorherrschende Lehre, wonach alle Werke der Trinität ad extra ungeteilt Werke der ganzen Trinität und nicht einzelner trinitarischer Personen sind, auf Joachims Feld, nämlich der Exegese, zu erweisen: Christus schon in der Geschichte des alten Gesetzes präsent, der Heilige Geist schon in der Geschichte Christi am Werk. Gegen Joachims Geschichtstheologie der drei Weltzeiten stellt Thomas seine Geschichtstheologie der zwei Weltzeiten. Sie sind durch das alte Gesetz und das neue Gesetz bestimmt. Es gibt in der Geschichte nur einen sinnvollen Übergang, den Übergang von Israel zur Kirche. Das Reich Gottes liegt jenseits der Geschichte.

3. *Diskussion:* Zur Korrektur der seit Thomas üblich gewordenen Darstellung der Drei-Stadien-Lehre Joachims kann man die erwähnte Lehrtafel heranziehen. Aus ihr ist erkennbar, daß Joachim nicht nur Christus, sondern auch den Heiligen Geist schon im ersten Kreis des Vaters am Werk sah, wie er auch den Vater und den Sohn im dritten Kreis des Heiligen Geistes mitwirken läßt. Die Kreise überschneiden sich so, daß sie nicht voneinander getrennt und für sich betrachtet werden können. Wenn Thomas in seiner Erwiderung von Christus in der Zeit des alten Gesetzes und vom Heiligen Geist in der Zeit des neuen Gesetzes spricht, widerspricht er Joachim in Wahrheit nicht, sondern folgt ihm, abgesehen von der Erwartung eines *tertius status* des Heiligen Geistes.

Trotz des theologisch seit Jahrhunderten wiederholten Vorwurfs finden wir bei Joachim keine Auflösung der Trinität in die Geschichte und auch keine Ersetzung der Trinitätslehre durch eine geschichtliche Drei-Reiche-Lehre, sondern lediglich eine geschichtliche Auswertung der *trinitarischen Appropriationenlehre*. Ungeachtet des klassischen Augustinischen Satzes hat die theologische Tradition immer das Werk der Schöpfung dem Vater zugeschrieben, ohne den Sohn und den Geist auszuschließen, denn der Vater schafft durch den Sohn im Geist. Entsprechend hat sie das Werk der Versöhnung dem menschengewordenen Sohn zugeschrieben und das Werk der Erlösung dem Heiligen Geist, ohne die Mitwirkung des Vaters auszuschließen. Joachim hat nur diese drei großen Appropriationen auf Zeiten und Zustände in der Heilsgeschichte übertragen. Was er geschichtlich diachron als Folge der drei Weltzeiten entfaltet, kann er synchron auch als das eine Wirken des dreieinigen Gottes darstellen.

Thomas hat sich dieser heilsgeschichtlichen Appropriationenlehre nicht angeschlossen, weil für ihn Geschichte nur durch den Gegensatz von altem und neuem Gesetz, Israel und Kirche bestimmt ist. Was Joachim als Reich des Heiligen Geistes bezeichnet, fällt für Thomas mit dem Reich Christi, d.h. der Herrschaft des neuen Gesetzes zusammen. Das hat zwei schwerwiegende Konsequenzen: 1. das neue Gesetz tritt in der Heilsgeschichte an die Stelle des alten Gesetzes, die Kirche tritt an die Stelle Israels. Es gibt keine andere Zukunft des Heils für Israel als die Kirche. 2. Das

Reich Gottes liegt jenseits der Geschichte. Es wirkt nicht anders auf die Geschichte ein als auf die Weise der Kirche und des neuen Gesetzes. Aus dieser Verjenseitigung des Reiches Gottes folgt die Zwei-Reiche-Lehre für die Geschichte: Natur und Gnade, Gesetz und Evangelium, Notwendigkeit und Freiheit. Diese Gegensätze finden keine Auflösungen in der Geschichte.³⁹ Vergleichen wir damit Joachims Drei-Reiche-Lehre, dann finden wir, daß er keineswegs das jenseitige Reich der Herrlichkeit in die trinitarische Geschichte aufgelöst hat, sondern daß diese drei geschichtlichen Zeiten des Vaters, des Sohnes und des Geistes vielmehr im Reich der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes zusammengefaßt und vollendet werden. Schematisch sieht der Vergleich so aus:

Joachim:

Zeit des Vaters – Zeit des Sohnes – Zeit des Geistes: Ewige Vollendung

Thomas:

Zeit des alten Gesetzes – Zeit des neuen Gesetzes: Ewige Vollendung

Regnum naturae – regnum gratiae: regnum gloriae.

Wenn gegen die Unterscheidung von altem und neuem Gesetz und gegen die Appropriation des alten Gesetzes an den Vater und des neuen Gesetzes an den Sohn nichts einzuwenden ist, kann gegen die Unterscheidung von Gesetz Christi und Gesetz des Geistes und die Appropriation des *intellectus spiritualis* an den Heiligen Geist auch nichts eingewendet werden. So wenig Christus mit dem Vater gleichgesetzt werden kann, obwohl er schon im alten Gesetz am Werk ist, so wenig kann der Geist mit Christus gleichgesetzt werden, obwohl er schon in und mit Christus am Werk ist. Es ist, folgt man sachlich, nicht chronologisch dem Schema Joachims, aber auch nicht möglich, die dritte Zeit des Heiligen Geistes mit dem Ende der Geschichte und dem Reich Gottes gleichzusetzen. Die Zeit des *Heiligen Geistes* ist nicht die Kirche und auch nicht das Reich Gottes, sondern nicht mehr und nicht weniger als die *Übergangszeit* vom Reich Gottes zur Kirche und von der Kirche zum Reich Gottes.

Systematisch-theologisch ist das Verhältnis von Trinität und Reich Gottes und darin das Verhältnis von Trinität und Eschatologie immer ein offenes Problem geblieben. Eschatologie begründet geschichtliche Dynamik, Umkehr und Aufbruch. Ihr Heilswort ist »das Neue«. Trinität aber scheint die Form der göttlichen Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit zu haben. Ihr Heilswort ist Gegenwart »von Ewigkeit zu Ewigkeit«. Bei Thomas hat die Trinitätslehre die eschatologische Dynamik der biblischen Verheißungsgeschichte neutralisiert und stillgelegt. Wer im Schema von Zeit und Ewigkeit denkt, ist am Fortschritt der Zeiten kaum interessiert. Joachim hat dagegen als erster, aber nicht als einziger Trinität und Geschichte auf eine eschatologische Weise so zusammengesehen, daß die Geschichte des Reiches trinitarisch bestimmt wird und die Trinität im Reich ihrer eigenen Herrlichkeit als Vollendung ihrer eigenen trinitarischen Geschichte gedacht wird.

³⁹ Zur theologischen und philosophischen Problematik dieser Dichotomie vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, VI §2 Trinitarische Reichslehre, 220 ff.

VI. *Das Evangelium und die Parusie Christi*

Das letzte Argument bezieht sich auf Joachims Unterscheidung von *Evangelium Christi* und *Evangelium des Reiches* und seiner endzeitlichen Erwartung des *Evangelium aeternum*.

1. *Joachims Argument*: »Außerdem – der Herr spricht Mt 24,14: *Dieses Evangelium des Reiches wird in der ganzen Welt verkündigt werden – und dann wird die Vollendung kommen. Aber das Evangelium Christi ist bereits auf der ganzen Welt verkündigt, und trotzdem ist die Vollendung noch nicht gekommen. Also ist das Evangelium Christi nicht das Evangelium des Reiches, sondern kommen wird ein anderes Evangelium des Heiligen Geistes, als ein neues Gesetz*«.

Mit dem *Reich Gottes* meint Joachim den Zustand der Vollendung und Erfüllung aller Verheißungen des Alten und des Neuen Testaments. Es ist das Reich der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes.⁴⁰ Das Evangelium des Reiches ist dessen letzte Offenbarung in der Geschichte. Darum beginnt mit dem *Evangelium des Reiches* die Zeit des Heiligen Geistes, die Endzeit, die letzte Zeit vor dem Ende der Geschichte, die letzte Vermittlung des ewigen Reiches in die geschichtliche Zeit.

2. *Thomas' Argument*: »Wenn Christus gleich am Anfang seiner evangelischen Verkündigung gesagt hat Mt 3,2: *Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, so ist es recht töricht zu behaupten, daß das Evangelium Christi nicht das Evangelium des Reiches sei. Vielmehr kann die Verkündigung Christi auf doppelte Weise verstanden werden. Einmal was die Verbreitung der Kenntnis Christi betrifft. In diesem Sinne wurde das Evangelium auf der ganzen Welt gepredigt, schon zur Zeit der Apostel, wie Chrysostomos in der 76. Homilie zu Matthäus ein wenig nach dem Anfang sagt. Und wenn es dann im folgenden heißt: Und dann kommt die Vollendung, so ist das von der Vernichtung Jerusalems zu verstehen, von welcher damals buchstäblich gesprochen wurde. Auf eine zweite Weise kann die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt verstanden werden, nämlich als eine Verkündigung mit Erfolg, so daß die Kirche in jedem Volk fest begründet wird, und in diesem Sinn sagt Augustin in seinem Brief an Hesychius in der Mitte: Das Evangelium ist noch nicht in der ganzen Welt verkündet, aber wenn es geschehen sein wird, dann wird das Ende der Welt kommen*«.

⁴⁰ E. Benz, a.a.O. 71 f scheint diesen Unterschied nicht klar genug gesehen zu haben. Darum spricht er einmal vom Reich als dem »Zustand der Vollendung« und an anderer Stelle vom Heiligen Geist, »dem eigentlichen Herrn der Zeit der Vollendung des Reichs«.

⁴¹ Dazu ausführlich B. Hirsch-Reich, Joachim von Fiore und das Judentum, in: Judentum im Mittelalter, ed. P. Wilpert, Berlin 1966, 228–263.

3. *Diskussion*: Das Problem, das Joachim mit seiner Unterscheidung des Evangeliums Christi und des Evangeliums des Reiches lösen wollte, ist von Thomas weder erwähnt noch auf seine Weise gelöst worden: *das Problem Israels*.⁴¹

Für *Joachim* ist die Kirche Christi mit dem Evangelium Christi deshalb eine geschichtlich vorläufige Offenbarung, weil ganz Israel »jetzt noch« verstockt ist. Weil Joachim auf eine Zukunft des Heils für Israel hofft, darum erwartet er eine zukünftige Zeit des Geistes und des ewigen Evangeliums, das nicht nur Heiden, sondern auch die Juden überzeugen wird. Für *Thomas* aber ist die Kirche mit dem neuen Gesetz an die Stelle Israels und seines alten Gesetzes getreten. Bei der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern ist keine Sonderstellung Israels mehr zu beachten. Darum ist auch keine andere Form des Evangeliums in der Zukunft zu erwarten als das neue Gesetz der Kirche, die bis zum Ende bleibt. Wenn die Kirche in allen Völkern – auch unter den Juden? – fest begründet ist, dann kommt das Ende.

Joachim aber erkannte das Ungenügen einer Kirche ohne Israel: »Denn bis jetzt verherrlichen nur Nichtjuden Christus. Jener Tag aber bringt gleichermaßen die Erfüllung der Juden und Nichtjuden«. ⁴² Die Heiden anerkennen Jesus als Christus und vernehmen die heilsbringende Wahrheit seines Evangeliums, der die Juden sich »bis jetzt« verschlossen haben: »Warum sage ich ‚bis jetzt‘, wo doch das Volk, welches das heidnische heißt, seit damals den wahren Glauben empfangen hat? Wenn nicht deshalb: Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien...« ⁴³ Die Erfüllung des in der Zeit Christi Verheißenen soll in der dritten Zeit des Geistes geschehen. Diese Erfüllung tritt ein in der völligen Bekehrung der Juden, »die der Heilige Geist wirken wird in jenem Sabbat, d. h. in jener siebten Zeit, d. h. in der Zeit der kommenden Vollendung, der Anfangszeit des Geiststatus«. ⁴⁴

Wir nehmen diesen Hinweis von Joachim auf und gehen mit Paulus über ihn hinaus:

1. Die Völkerkirche gibt es nur auf Grund der Nichtannahme Jesu als des verheißenen Messias durch ganz Israel. Die Zeit der »Verstockung« Israels (durch Gott!) ist die Zeit der Völkermission durch das Evangelium Christi. Die Existenz der Völkerkirche und die Ablehnung des Evangeliums Christi durch ganz Israel hängen unauflöslich zusammen. Es handelt sich hier jedoch um die *Geschichte des Evangeliums*, die ein eschatologisches Mysterium darstellt, nicht um ein Evangelium der Geschichte, wie die »Theologie der Geschichte« sagt.

2. Die Hoffnung, die Paulus mit der Verkündigung des Evangeliums Christi unter allen Völkern verbindet, ist die Hoffnung auf die Erlösung Israels durch die Parusie Christi: »Denn so ihre Verwerfung der Welt Versöhnung ist, was wird ihre Annahme anderes sein als Leben aus den Toten?« (Röm 11,15). Also sind die Juden für Paulus »zwar nach dem Evangelium *Feinde um euretwillen*, aber nach der Erwählung sind sie *Geliebte um der Väter willen*« (Röm 11,28).

3. Wie wird die Erlösung Israels aussehen? Israel wird nicht durch das kirchliche Evangelium Christi erlöst werden, denn dieses ist ja aus der Ablehnung Israels ent-

⁴² Zit. bei E. Benz, a.a.O. ZKG 1931, 70.

⁴³ Zit. bei E. Benz, a.a.O. ZKG 1934, 60.

⁴⁴ Zit. bei E. Benz, a.a.O. ebd. 103.

standen und hat seine eigene heilsgeschichtliche Adresse bei den Völkern und seine eigene Zeit in der Heilsgeschichte. Israel wird aber durch das Erscheinen des Messias in Herrlichkeit erlöst werden, dessen Name für die Christen »Jesus« ist. So wie Paulus selbst aus einem Verneiner Christi zu dem Völkerapostel des Evangeliums Christi durch eine *besondere Erscheinung Christi* bekehrt wurde (Gal 1,12.15.16), so wird ganz Israel durch die *universale Erscheinung Christi* erlöst.

4. Das aber heißt, daß nicht schon die Völkerkirche die Heilszukunft Israels sein kann, wie Thomas von Aquin zu meinen scheint, sondern erst die Parusie und das Reich Jesu. Das bedeutet auf der anderen Seite freilich auch, daß nicht schon Israel die Zukunft der Kirche Christi sein kann, sondern erst die Parusie und das Reich des Messias.

5. Die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels und der Schmerz über die Ablehnung des Evangeliums Christi durch die Juden sind der tiefste Grund für das Ungenügen der Christen an der Kirche und für ihre eschatologische Hoffnung auf das kommende Reich Christi. Ohne Israel ist die Kirche unvollkommen. Zusammen mit Israel hofft die Kirche auf das messianische Reich, das beide vereinigt. Am Ende der Geschichte steht nicht die *ecclesia triumphans* und auch nicht *Israel triumphans*, sondern allein *Christus triumphans*, der beider Hoffnung ist.

VII. Ergebnis

Fallen Parusie und Reich Christi noch in die Geschichte, oder liegen sie jenseits der Geschichte? Ist »irdische Zukunft« oder himmlische gemeint? Das ist die Frage nach der Zukunft des symbolisch »tausendjährig« genannten Reiches, des *Chiliasmus*.⁴⁵

Die eschatologische Erwartung hat in den meisten neutestamentlichen Schriften chiliastische Züge: Wenn *Jesus* Mk 14,25 bei der Einsetzung des Abendmahls sagt: »Wahrlich, ich sage euch, daß ich hinfort nicht trinken werde vom Gewächs des Weinstocks bis auf den Tag, da ich es neu trinke in dem Reich Gottes«, dann rechnet er mit »Tagen« und mit »Wein« im Reich Gottes. Brot und Wein im christlichen Abendmahl sind deshalb auf den Tag und den Wein im Reich Gottes ausgerichtet. Ohne diese realistische Hoffnung auf diese irdische Zukunft des Reiches Gottes kann die Eucharistie nicht im Sinne Jesu verstanden werden. Und wenn *Paulus* Röm 9–11 von der Heilszukunft Israels spricht, richtet er seinen Blick nach Jerusalem: »Also daß ganz Israel selig werde, wie geschrieben steht: Es wird kommen *aus Zion*, der da erlöse und abwende das gottlose Wesen von Jakob« (Röm 11,26).

Erst mit der Etablierung der Kirche im römischen Reich verschwand der Chiliasmus aus der Eschatologie. Er verschwand nicht auf Grund von »Enttäuschungserlebnissen«, wie seit Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann immer wieder behauptet wird, sondern auf Grund von Erfüllungsträumen. Die kaiserlichen Theologen im

⁴⁵ Ich habe mich dazu ausführlich geäußert in: *P. Lapide/J. Moltmann*, Israel und Kirche: ein gemeinsamer Weg?, München 1980, 24 ff.

Reich Konstantins erklärten dieses *Imperium Christianum* zum »tausendjährigen Reich«. Die kirchlichen Theologen in Rom erklärten die Kirche zum tausendjährigen Reich Christi (Tyconius, Augustin). Auch Thomas von Aquin war in diesem Sinne ein Chiliast des gegenwärtigen Zustands der Kirche.⁴⁶ Darum konnte er keine besondere Berufung Israels neben der Kirche erkennen, und darum reichte für ihn die Kirche unmittelbar an das Ende der Welt und das himmlische Glückseligkeitsziel heran.

Wer aber die eigene Gegenwart, sei es im christlichen Staat oder in der christlichen Kirche, chiliastisch deutet, für den bleibt nur noch die eschatologische Hoffnung übrig: Weltende, Gericht und Reich Gottes. Wer demgegenüber den Chiliasmus des messianischen Reiches in der Zukunft erhofft, der muß die eigene Gegenwart in Kirche und Gesellschaft messianisch und geschichtlich bestimmen. In ihrer geschichtlichen und messianischen Vorläufigkeit öffnet sich dann die Völkerkirche und anerkennt Israel als selbständigen Weggenossen.

Der Chiliasmus ist die immanente Seite der Eschatologie. Die Eschatologie ist die transzendente Seite des Chiliasmus. Darum darf es keinen Chiliasmus ohne Eschatologie geben. Das führt zum politischen Chiliasmus, der in der europäischen Geschichte verhängnisvoll gewirkt hat. Darum darf es aber auch keine Eschatologie ohne Chiliasmus geben. Das führt zur Auflösung der christlichen Hoffnung in transzendente Sehnsucht und hat in der kirchlichen Geschichte Europas nicht minder verhängnisvoll gewirkt.

Joachim und *Thomas* stehen für die zwei Seiten der christlichen Hoffnung, für die chiliastische und für die eschatologische Seite. Wir haben ihr Gespräch wiederaufgenommen, um die christliche Hoffnung aus ihrer spekulativen Übersetzung in eine Chronologie der Weltgeschichte und aus ihrer nicht weniger spekulativen Ersetzung durch eine übernatürliche Tugend zu befreien und mit ihrer beider Hilfe neu zu verstehen, daß christliche Hoffnung *messianische Hoffnung im Horizont eschatologischer Erwartung* ist.

⁴⁶ Den Beweis dafür bietet seine Antithese gegen Joachim: »Dagegen spricht, was der Herr Matth. 24,34 sagt: Ich sage euch, diese Generation wird nicht vergehen, bis alles geschieht (sich vollendet). Dieses Wort legt Chrysostomos in der 78. Homilie zu Matthäus gleich nach dem Anfang auf die Generation der Christusgläubigen aus. Also wird der status der Christusgläubigen bis zum Ende der Welt dauern«. Für Matthäus meinte dieses Wort, daß das Reich Gottes und mit ihm das Ende dieser Weltzeit noch in der gegenwärtigen Generation kommt. Chrysostomos und Thomas stellen das Wort auf den Kopf, wenn es ihrer Meinung nach sagen soll, daß die Generation der Christusgläubigen bis ans Ende bleiben werde.