

Vorlesung ESCHATOLOGIE * 2. April 2025:
Augustinus – Joachim von Fiore – Franziskus – Bonaventura

Bert Brechts Gedicht „Der Zweifler“ steuert auf die Frage zu: **Wie handelt man, wenn man euch glaubt, was ihr sagt? Vor allem: Wie handelt man?** Diese Frage begleitet auch die Eschatologie.

Zunächst ein Beispiel aus meiner eigenen ökumenischen Arbeit der letzten Zeit: Mit einer evangelischen Kollegin habe ich ein Studiendokument über die „notae ecclesiae“ vor, und uns war die Frage anvertraut, inwiefern die Kirche „apostolisch“ ist. Ihr Entwurf besagt: „Die Kirche kann nur eine, heilige und katholische Kirche sein und bleiben, wenn sie zugleich apostolisch ist, d.h. die Botschaft der Apostel bewahrt und weiterträgt. In der Apostolizität geht es um die Ursprungstreue der Kirche als wanderndes Gottesvolk durch die Zeiten“. Mir ist deutlich geworden, dass die Kirche als „apostolische“ zugleich eine eschatologisch verfasste Kirche ist. Warum? Die Apostel sind die ersten Menschen, die bezeugen, dass Jesus sie nicht nur „gelehrt“ hat, sondern dass mit ihnen eine neue Lebensform beginnt: Jesus hat ihnen sein Wirken zur Erlösung der Welt so anvertraut hat, dass es in ihrem Leben und Handeln in der Geschichte gegenwärtig bleibt und je neu gegenwärtig wird. Die Apostel sind die ersten Zeugen eines Lebens „in Christus“, d.h. in „messianischer Zeit“. Sie stehen vor der Aufteilung in „Volk Gottes“ und „Ordinierte“. Sie zeigen einfach an, was eine eschatologische Lebensweise ist. Die Kirche ist nicht nur rückbezüglich „apostolisch“, sie ist heute „apostolisch“, weil das in Jesus gekommene „Pleroma“ ein göttlich-menschliches Handeln heute ermöglicht. Sie ist „apostolisch“ nicht nur auf Zukunft hin, sondern auf die Ewigkeit hin, weil sie dem je neu kommenden Jesus dem Christus durch ihr Glauben und Handeln Raum gibt und so ihre Zukunft vorbereitet, im Wesentlichen aber die neue Schöpfung vorbereitet, in der unser „Handeln in Christus“ bleibend bestand hat.

Giorgio Agamben zieht daraus einen entscheidenden Schluss für ein klassisches Thema der Eschatologie: die „Parusie“ Jesu Christi ist kein zweites Ereignis in einer unbestimmten Zukunft, sie ist ein ständiges messianisches Geschehen, in dem die Christen leben. Sie ist die Zeit, in der das Reich Gottes, das „nahe“ ist, auch wirklich ergriffen und in der chronologischen Zeit präsent wird. Die Parusie am Ende der „Zeit des Endes“ fügt das ständigen Parusie, in der wir leben, sozusagen nur das Sichtbarwerden dessen hinzu, was jetzt nur dem Blick des Glaubens erahnbar ist. Agamben nennt diese diese Zeit eine „operative Zeit“. Sie läuft nicht nur ab – und darin tun wir dieses oder jenes –, sondern sie wird von uns gemacht und dadurch vollendet (oder auch nicht vollendet, d.h. nicht mit dem Pleroma der göttlichen Gegenwart erfüllt).

Vgl. Giorgio Agamben, Die Zeit, die bleibt, Frankfurt a.M. 2006, 81-85.

Heute setzen wir noch ein wenig unseren Gang durch die Theologiegeschichte fort und werden daran an verschiedenen Stellen den Versuch kennenlernen, die eschatologische Grunderfahrung des Glaubens in eine Lebensform umzusetzen. Wir beginnen noch einmal bei Augustinus, schauen dann auf Franz von Assisi und – gleichsam als Gegenbild – auf Joachim von Fiore – und schließlich auf den franziskanischen Theologen dieser Berufungsgestalten: Bonaventura.

Der Augustinus, den wir als Verfasser von „De Civitate Dei“ kennengelernt haben, steht unter dem Verdacht, die eschatologische Lebensform „verkirchlicht“ zu haben, d.h. sie mit der irdischen institutionellen, chronologischen Existenz der Kirche gleichzusetzen. Wir haben anhand von Textauszügen gesehen, dass diese Aussage Augustinus nicht gerecht wird. Noch deutlicher wird dies in seinen „Confessiones“. Hier schildert er gleichsam, wie er den Herrschaftswechsel aus der „Civitas terrena“ in die „Civitas Dei“ entdeckt hat, darum ringt und daraus lebt. Die Bewegung dieser Entdeckung hat drei Schritte: 1) Die Öffnung für Gott im Glauben – 2) Die Rückfrage nach sich selbst – 3) Das Leben im Pleroma

Augustinus, Confessiones, Buch 1, 1-3

(1) *Magnus es, domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis: et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. sed quis te invocat nesciens te? aliud enim pro alio potest invocare nesciens. an potius invocaris, ut sciaris? quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt? ut quomodo credunt sine praedicante? et laudabunt dominum qui requirunt eum. quaerentes enim inveniunt eum et invenientes laudabunt eum. quaeram te, domine, invocans te et invocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui.*

(1) *Groß bist Du, Herr, und hoch zu loben. Groß ist Deine Macht, Deine Weisheit ist unerforschlich (Ps 145,3). Und Dich zu loben wagt der Mensch, ein winziger Teil Deiner Schöpfung, der Mensch, der seine Sterblichkeit spazieren führt, der spazieren lässt den Beweis seiner Sünde und den Beweis, wie Du den Stolzen entgegen trittst (Jak 4,6). Dennoch, Dich zu loben wagt der Mensch, ein winziger Teil Deiner Schöpfung. Du selber treibst ihn dazu an, damit es ihm gefällt, Dich zu loben. Denn Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir. Lass mich, Herr, doch erkennen und einsehen, was zuerst kommt: Dich anzurufen und dann Dich zu loben, oder zuerst Dich zu erkennen und dann Dich anzurufen? Aber wer ruft Dich an, ohne Dich zu kennen? Denn er könnte ja, wenn er Dich nicht kennt, das eine für das andere anrufen. Aber ruft man Dich nicht an, um Dich zu erkennen? Es heißt doch: Wie sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? (Röm 10,14). Den Herrn sollen preisen, die ihn suchen (Ps 22,27). Denn wenn sie ihn suchen, werden sie ihn finden, und wenn sie ihn gefunden haben, werden sie ihn loben. Ich will Dich suchen, Herr, indem ich Dich anrufe (Mt 7,7), und ich will Dich anrufen, indem ich an Dich glaube. Denn verkündet wurdest Du uns! Mein Glaube, Herr, den Du mir gegeben, den Du mir eingehaucht hast durch die Menschheit Deines Sohnes und durch das Amt Deines Verkünders, er soll Dich anrufen.*

(2) Et **quomodo** invocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique **in me ipsum** eum vocabo, cum invocabo eum? et quis locus est in me, quo veniat in me deus meus? quo deus veniat in me, deus, *qui fecit caelum et terram*? ita ne, domine deus meus, est quidquam in me, quod **capiat te**? an vero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te? an quia sine te non esset quidquid est, fit, ut quidquid est capiat te? quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut venias in me, qui **non essem, nisi esses in me**? non enim ego iam *in profundis* inferi, et tamen etiam ibi es. nam *etsi descendero in infernum, ades*.

non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. an potius non essem, nisi essem in te, *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*? etiam sic, domine, etiam sic. **quo te invoco, cum in te sim**? aut unde venias in me? quo enim recedam extra caelum et terram, ut inde in me veniat deus meus, qui dixit: *caelum et terram ego impleo*?

(2) **Wie** aber soll ich meinen Gott anrufen, meinen Gott und Herrn? Denn ihn anrufen heißt ja, ihn gleichsam **in mich hinein** zu rufen. Wo wäre Raum in mir, in den mein Gott einziehen könnte? Wo könnte Gott in mir Platz nehmen, der Gott, *der Himmel und Erde erschaffen hat*? (Gen 1,1). Ist denn, mein Herr und mein Gott, etwas in mir, was **Dich fassen** könnte? Oder Himmel und Erde, die Du geschaffen und in denen Du mich geschaffen hast, fassen sie Dich? Kein Seiendes besteht ohne Dich, aber kann damit alles, was ist, Dich auch fassen? Denn auch ich bin ja! Was bitte ich Dich dann in mich hinein, der **ich nicht da wäre, wenn Du nicht in mir wärest**? Denn noch bin ich nicht zur Totenwelt hinab gefahren, obwohl Du auch dort bist. Denn es heißt ja: *Steige ich auch in die Unterwelt hinab, bist Du zugegen* (Ps 139,8).

Ich würde also nicht existieren, mein Gott, in keiner Weise gäbe es mich, wenn Du nicht in mir wärest, oder, besser gesagt, ich würde nicht existieren, wenn ich nicht in Dir wäre, *aus dem alles, durch den alles und in dem alles besteht* (Röm 11,36). Ja, so ist es, Herr, so ist es! **Wohin also rufe ich Dich, da ich doch schon in Dir bin**? Von woher kämst Du auch in mich hinein? Wohin müsste ich von Himmel und Erde ausweichen, damit mein Gott in mich hinein käme, der da gesprochen hat: *Bin nicht ich es, der Himmel und Erde erfüllt*? (Jer 23,24)

<p>(3) Capiunt ergo ne te caelum et terra, quoniam tu imples ea? an imples et restat, quoniam non te capiunt? et quo refundis quidquid impleto caelo et terra restat ex te? an non opus habes, ut quoquam continearis, qui contines omnia, quoniam quae imples continendo imples? non enim vasa, quae te plena sunt, stabilem te faciunt, quia etsi frangantur non effunderis. et cum effunderis super nos, non tu iaces, sed erigis nos, nec tu dissiparis, sed conligis nos.</p> <p>sed quae imples omnia, te toto imples omnia. an quia non possunt te totum capere omnia, partem tui capiunt et eandem partem simul omnia capiunt? an singulas singula et maiores maiora, minores minora capiunt? ergo est aliqua pars tua maior, aliqua minor? an ubique totus es et res nulla te totum capit?</p>	<p>(3) Fassen Dich demnach Himmel und Erde, weil Du sie erfüllst? Oder erfüllst Du sie und es bleibt ein Rest, weil sie Dich nicht ganz erfassen? Aber wohin fließt Du über mit Deinem Rest, wenn Himmel und Erde erfüllt sind? Oder brauchst Du, der Du alles enthälst, von mir gar nicht enthalten zu werden, weil Du das, was Du erfüllst, dadurch erfüllst, dass es in Dir enthalten ist? Nicht feste Gefäße geben Dir einen Halt, denn Du würdest nicht ausgeschüttet, wenn sie zerbrächen. Wenn Du Dich über uns ergießt, so fällst Du nicht herab, sondern hebst uns empor. Du zerstreust Dich nicht, sondern sammelst uns ein.</p> <p>Aber alles, was Du erfüllst, erfüllst Du es nicht ganz mit Dir? Oder ist es so, dass die Dinge, die Dich als Ganzen nicht fassen können, einen Teil von Dir fassen, und alle den gleichen Teil? Oder die einzelnen einen Einzelteil, einen größeren die Größeren, einen kleineren die Kleineren? Oder bist Du überall der Ganze, und kein Ding fasst Dich als Ganzen?</p>
--	--

Franziskus von Assisi, Testament

(aus: Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, Werl 1972, 94f.)

1. So hat der Herr mir, dem Bruder Franziskus, gegeben, das Leben **in Buße** zu beginnen: denn, da ich in Sünden war, erschien es mir unerträglich bitter, Aussätzige anzublicken. Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt, und ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen. Und während ich fortging von ihnen, wurde mir gerade das, was mir bitter schien, in Süßigkeit des Geistes und des Leibes verwandelt. Und danach verweilte ich nur kurze Zeit und verließ die Welt.

2. Und der Herr verlieh mir in den Kirchen einen solchen Glauben, dass ich in Einfalt also betete und sprach: „Wir beten Dich an, Herr Jesus Christus – und in allen Deinen Kirchen, die in der ganzen Welt sind, und wir preisen Dich, weil Du durch Dein heiliges Kreuz die Welt erlöst hast“.

3. Weiter gab und gibt mir der Herr zu den Priestern, die nach der **Form der heiligen Römischen Kirche leben**, ein solch großes Vertrauen ...

4. Und nachdem mir der Herr Brüder gegeben hatte, zeigte mir niemand, **was** ich zu tun hätte, sondern der Allerhöchste selbst hat mir geoffenbart, **dass** ich nach der **Form des heiligen Evangeliums** leben solle. Und ich habe es mit wenigen Worten und schlicht aufschreiben lassen, und der Herr Papst hat es mir bestätigt. Und jene, die kamen, dies Leben anzunehmen, gaben alles, was sie haben mochten, den Armen. Und sie waren zufrieden mit einem Habit, der innen und außen geflickt war, mit einem Strick und den Hosen. Und mehr wollten wir nicht haben. Die Tagzeiten beteten wir Kleriker wie andere Kleriker, die Laien beteten das Vaterunser. Und sehr gern verweilten wir in den Kirchen. Und wir waren ungebildet und jedermann untertan.

13. Und ein jeder, der dies beobachtet, werde im Himmel erfüllt mit dem Segen des höchsten Vaters und werde auf Erden erfüllt mit dem Segen Seines geliebten Sohnes in der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste, dem Tröster ...

Ein Kommentar aus der Dissertation von P. Kamil Pawlak OFM (über die franziskanische Antwort auf den Ruf der Stadt)

Das franziskanische Paradigma in der Person des Franziskus

[...] Aus der Menge der möglichen bedeutungsvollen Anhaltspunkte in seinem Leben und in seinen Schriften betont Franziskus selbst eine Erfahrung als entscheidend für seinen Lebenswandel und für seine Brüderschaft: den Dienst an den Aussätzigen.

„So hat der Herr mir, dem Bruder Franziskus, gegeben, das Leben der Buße zu beginnen: Denn als ich in Sünden war, kam es mir sehr bitter vor, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt, und ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen. Und da ich fortging von ihnen, wurde mir das, was mir bitter vorkam, in Süßigkeit der Seele und des Leibes verwandelt. Und danach hielt ich eine Weile inne und verließ die Welt.“ (T 1-3)¹

Sein Leben im Strom des urbanen Traums beschreibt Franziskus also gegen Ende seines Lebens kurz und nüchtern als „Sein in Sünde“ (T 1). Er meint damit kein ausschweifendes, unmoralisches Leben, das in starkem Gegensatz zu einem Leben in Tugend nach der Umkehr stehen würde. Franziskus erhebt durch die Formulierung auch keinen pauschalen Vorwurf gegen die Stadt. Er klagt sich selbst an und beschreibt seine damalige Korrelation mit der Stadt. Das Leben der Sünde bedeutet für ihn nicht einen moralischen, sondern einen existenziellen Zustand, nicht die Übertretungen der Gebote Gottes, sondern eine Lebensweise, in der ein Mensch sich selbst Gott ist. Denn die Sünde versteht Franziskus als Aneignung (*appropriare*) des eigenen Willens und des Guten, das ausschließlich Gott gehört. Wenn der Mensch Gottes Eigentum und Gottes

¹ Vgl. 1 C 17; 2 C 9; LM I 5, II 6; Gef 11; Jul 12.

Werk missbraucht, um sich zu erheben (*exaltare*), maß er sich die göttliche Stellung an.

„Jener nämlich isst vom Baum der Erkenntnis des Guten, der seinen Willen als sein Eigentum beansprucht und sich mit dem Guten brüstet, dass der Herr in ihm spricht und wirkt.“ (Erm 2, 3)

Der Vergleich zum Bruch mit dem Paradies macht noch deutlicher, wie Franziskus die Sünde versteht. Selbst eine einzelne Tat führte zur radikalen Veränderung der gesamten Lebenssituation des ersten Menschen, der nicht mehr die paradiesischen Zustände genießen durfte. Die Sünde ist für Franziskus also weniger eine unmoralische Tat, die von einer Person durch ein gutes Werk ausgeglichen werden könnte. Wenn Franziskus das Sein in Sünde anspricht, meint er eine alles durchdringende Selbstbezogenheit und Selbstverehrung², deren Kehrseite die Verachtung Gottes und seines Wirkens ist. Es ist ein allumfassender existenzieller Zustand, in dem weder der unmoralische noch der tugendhafte Wert der Taten eine Rolle spielt, wenn die Person, die sie ausführt, in Sünde ist, also alles auf sich als den Mittelpunkt bezieht, sich selbst Herr und Lebensprinzip ist. Laut seiner Definition der Sünde übertritt also Franziskus am Anfang seines Lebens nicht konkrete Vorschriften, sondern lebt in einem Zustand der konstanten Verachtung Gottes. Ob er Gott anruft und die einzelnen Gebote Gottes befolgt oder nicht – Franziskus ist sein eigenes Gesetz und sein eigener Herr, d.h. in politischer Terminologie: Er beansprucht für sich seine eigene Autonomie und Autokratie im ursprünglichen und radikalen Sinne dieser Begriffe. Alles beginnt und endet für Franziskus in ihm selbst, also auch seine guten Taten, deren Wert durch die Verwicklung in die Selbstverehrung beeinträchtigt ist.

Den Bruch mit dem Sein in Sünde und alles, was danach folgt, beschreibt Franziskus an dieser entscheidenden Stelle und auch sonst immer als ein „Sein“ – als einen neuen Lebenszustand, als eine neue Welt oder sogar als ein neues Zeitalter, bzw. als eine neue Art des Seins in dieser Welt für einen jeden, der die Macht von sich selbst auf einen neuen Herrn, auf den Messias Jesus, ganz übertragen hat. Auch wenn die Biographen des Franziskus diese Abgabe der Herrschaft als einen vierjährigen Prozess beschreiben, fasst Franziskus selbst den Übergang in den gerade zitierten drei ersten Zeilen seines Testaments als eine alles zusammenfassende und alles verändernde Entscheidung: „Und danach hielt ich eine Weile inne und verließ die Welt.“ (T 1-3)

Im Original braucht Franziskus nur zwei Begriffe „*exivi de Saeculo*“ (T 3), um bewusst einen klaren und scharfen Schnitt zwischen seinem früheren und seinem neuen Leben zu markieren. *exire de* meint eindeutig Verlassen, Hinausgehen, eine Bewegung aus einem Lebensraum bzw. einer Lebenssituation hinaus. *saeculum* benutzt Franziskus hingegen in seinen Schriften nicht eindeutig. Je nach Kontext erscheint es im räumlichen oder im zeitlichen Sinne. Entweder beschreibt er mit dem Wort den vergäng-

2 Vgl. Marek Sykuła, *Testamenty św. Franciszka i św. Klary. Studium teologiczno-duchowe*, Kraków 2010, 77ff.; Frank Peters, *Aus Liebe zur Liebe: der Glaubensweg des Menschen als Nachfolge Christi in der Spiritualität des hl. Franziskus von Assisi*, Kevelaer 1995, 44.

lichen Raum dieser Welt – das irdische oder das umgrenzte Zeitalter unter den materiellen Grenzen und menschlichen Unzulänglichkeiten. Beides entspricht dem bis in die Neuzeit allgemein bekannten Verständnis von *saeculum* als des vergänglichen Zeitraums dieser Welt³ im Gegensatz zur Ewigkeit, die sich der physischen, sowohl räumlichen als auch zeitlichen Wahrnehmung und Vorstellung des Menschen entzieht. Wie in den vorigen Kapiteln anhand der Bibel und des Werkes von Augustinus dargelegt, wird die Ewigkeit das *saeculum* in sich aufnehmen und es zugleich unaussprechlich überbieten. Sie existiert aber auch jetzt schon in diesem *saceulum*, in dem sie zwar verortet, aber von ihm nicht vereinnahmt sein kann. Mehr noch, sie schafft einen Raum der noch nicht vollkommenen, aber spürbaren Freiheit schon innerhalb dieses *saeculum* für diejenigen, die der Eigenliebe entsagen. Sie ist der Zeitraum innerhalb dieser Welt, der sich der Endgültigkeit des *amor sui* entzieht.

So unterscheidet auch Franziskus innerhalb der vergänglichen irdischen Lebenswelt zwei mögliche Dimensionen: das „Sein in der Sünde“ (T 1) und das „Sein in der Buße“ (1 Gl 63). Koper spricht von zwei gegensätzlichen Arten des Lebens: *vita saeculi* und *vita evangelica*.⁴ Und wie bei Augustinus bezeichnen beide Lebensformen eine Beziehung zu Gott und zu sich selbst zugleich: Die Buße ist *conversio*, also Hinwendung zu Gott, und die Sünde ist *aversio*, d.h. Abwendung von Gott.⁵ Die Sünde meint einen Zustand, der „vom Ich bestimmt“ ist⁶, und daher praktiziert Franziskus die Selbstverachtung und empfiehlt sie auch Anderen.⁷ Auch der erste Biograph des Franziskus nutzt das augustinische Wortpaar „*amator Dei et sui contemptor*“ (1 C 49, 2), um einen der ersten Gefährten des Franziskus zu beschreiben.

Nur vor dem Hintergrund dieses Gegensatzes wird deutlich, wie Franziskus unter dem Sein in Sünde einen allumfassenden und dynamischen Zustand versteht und seine Regel nicht als eine Sammlung an Vorschriften, sondern als Lebensform entwirft. Denn wenn Franziskus diese Welt sowohl im räumlichen als auch im zeitlichen Sinne verlässt, ohne physisch gestorben zu sein, muss er in einen anderen Raum und eine andere Zeit, in eine andere Dimension des Lebens eintreten. Die Radikalität dieser Aussage betont nochmals die Endgültigkeit dessen, das oben über die Absage des Franziskus an die alte Religion der Autonomie und über die Unterordnung unter die einzige, ausschließliche Herrschaft Jesu gesagt wurde. Äußerlich bleibt Franziskus in der Welt, in seinem Leib und in seinem Leben – er verlässt die Zeit, den Raum und die Materie nicht –, und doch ist seine Situation, die Form, in der er sich von nun an befindet, nicht nur geistig, sondern auch existenziell eine ganz andere. Die neue Lebensform bedeutet ein neues Leben nicht nur in personaler Hinsicht, sondern als Folge – wie es die ersten Biographen in ganz unterschiedlichen Situationen immer wieder bezeugen – auch eine neue

3 Vgl. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 80.

4 Vgl. Rigobert Koper, *Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über das „Exivi de saeculo“*, Werl 1959, 110.

5 Vgl. ebd. 111-112.

6 Vgl. ebd. 110.

7 Vgl. ebd. 123.

Ökonomie, d.h. einen neuartigen Bezug zur Materie, sowie eine neue Politik, d.h. einen neuen Bezug zur Macht und zur Gemeinschaft, und ein neues Gesetz, d.h. die neue Lebensform.

Auch wenn Franziskus keine politischen Begriffe nutzt, ist die Frage nach der Souveränität ein Dauerthema in seinem Testament. Die ganze Schrift ist eine Bekenntnis zur Macht und Bedeutung seines einzigen Herrn Jesus Christus, und gleichzeitig zeigt sich Franziskus aktiv, als vollwertiger Mitarbeiter der Gnade. Das ist nur möglich, weil er sich seiner bedingten Souveränität immer bewusst ist. Im Testament blickt Franziskus auf sein Leben zurück und gibt damit ein Zeugnis, wie er sich selbst und seine Biographie betrachtet. Seine in dem Schriftstück gefasste Sicht auf sein Leben hat eine einfache Struktur, die sich wie ein Refrain im Text wiederholt und in einen Grundsatz gefasst werden kann: Der Herr hat gegeben, damit ich tue (*Dominus dedit, ut facerem*). Dieses Prinzip besagt: Franziskus sieht seine Existenz der Herrschaft und dem konkreten Einfluss Jesu unterstellt, und weil er die tatsächliche Einwirkung des Christus stets erfährt, handelt er dementsprechend. So beginnt Franziskus auch die Zusammenfassung seines Lebens – nicht bei seiner eigenen Macht, sondern bei Jesus. *Dominus* – „der Herr“ ist das erste Wort in seinem Testament und damit der Ursprung für Franziskus und für alles andere in seinem Leben. Vom Herrn und seiner Initiative sind Franziskus und sein Handeln abhängig: „Der Herr hat mir, dem Bruder Franziskus, gegeben, das Leben der Buße zu beginnen“ (T 1).⁸

Joachim von Fiore (1130/35 – 1202)

Joachim von Fiore in einer Handschrift des
14. Jahrhunderts (Biblioteca Apostolica Vaticana)

Hauptwerke des Joachim von Fiore:
Concordia novi et veteris Testamenti
Expositio in Apocalypsim
Psalterium decem chordarum
Tractatus super quatuor Evangelia
De articulis Fidei
Adversus Iudeos
eine unvollendete Vita S. Benedicti



Vgl. Henri de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 Bände, Paris 1979/1971; Anfangskapitel: „Ancêtres introuvables“.

8 „Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incidere faciendi poenitentiam“ (T 1).

Bei Augustinus haben wir eine symbolische Gliederung der Geschichte in Weltzeitalter gemäß der Anzahl der Schöpfungstage gelesen. Die sechste und letzte Epoche erstreckt sich vom ersten Erscheinen des Herrn bis zu seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten, umfasst also die gesamte Zeit der Kirche. Die siebente Epoche ist die Zeit des vollendeten Reiches Gottes, der ewige Sabbat im himmlischen Jerusalem.

Augustinus: 5 Zeitalter vor Christus – das Zeitalter Christi – das Zeitalter der Ruhe
= 7 Zeitalter gemäß den sieben Schöpfungstagen

Joachim ist nicht länger mit Augustinus zufrieden. Sein Mehrwissen im Glauben sollte eigentlich eine Bereitschaft zum Wenigerwissen in Bezug auf die Geschichte nach sich ziehen, weil der Glaubende mit den freien, schöpferischen Eingreifen Gottes rechnet. Joachim allerdings will genau wissen, wie es in der Geschichte genau zugeht. Er will Gott sozusagen in die Karten schauen. Am Pfingstsonntag um 1190/95 findet er bei der Meditation der Offenbarung des Johannes die gesuchte Lösung über den Verlauf der Geschichte. Er schreibt:

„Als ich um die Matutin aus dem Schlaf erwachte, da nahm ich zur Meditation dieses Buch in die Hand. Da durchfuhr plötzlich, zu der Stunde, in der unser Löwe vom Stamm Juda auferstanden ist, eine Helligkeit der Erkenntnis die Augen meines Geistes, und mir ward die Erfüllung dieses Buches und die Übereinstimmung (*concordia*) des Alten mit dem Neuen Testament geoffenbart“ (Einleitung zum „Psalterium decem cordarum“).

Die *concordia* zwischen AT und NT bereit auf einer überbietenden Entsprechung. Das können wir halbwegs nachvollziehen. Doch für Joachim wird diese Deutung jetzt zur Voraussage der Zukunft, und zwar der irdischen, chronologisch messbaren Zukunft: Die Feuertaufe des Elija im AT (1 Kön 18) entspricht der Wassertaufe des Johannes im NT – und ihr wird eine Geisttaufe der Mönche im Zeitalter des Geistes geben. Aus den 12 Stämmen Israels im AT werden im NT die 12 Apostel Christi – und im Zeitalter des Geistes zwölf Mönche als Säulen des Dritten Reiches. Nach Christus kann und wird noch wesentlich Neues kommen, bevor er zum Gericht wiederkommt: „So oft schon will Gott auf Erden ein Novum hervorbringen und die in ihren Sünden gealterte Kirche erneuern“ (in: Tractatus super quatuor evangelia: „Quotiescumque vult Deus facere novum super terram et renovare peccatis inveteratam ecclesiam“).

Joachim von Fiore erzeugt mit seiner Drei-Reiche-Lehre, inspiriert durch die Offenbarung des Johannes, einen Chiliasmus, der eine neue Weltordnung *innerhalb* der (chronologisch, nicht messianisch verstandenen!) Geschichte erwartet. Binnen kurzem werde ein Drittes Reich des Geistes nach dem Ersten Reich des Vaters und dem Zweiten Reich des Sohnes erscheinen. Joachim wird gegen seine Absicht einer der Väter der

Säkularisierung und der Geschichtsphilosophie: Er erwartete eine weniger weltliche Kirche und erzeugte eine weniger kirchliche Welt. Sein Denken setzt das Zeitalter Christi auf eine vorläufige, zu überbietende Offenbarung herab. Das NT hingegen bezeugt die volle Selbstoffenbarung Gottes als „pleroma“. Sie ist in Glaube und Tat anzunehmen und zu leben, aber von Seiten Gottes her unüberbietbar. Die ganze Berufung der Schöpfung zur neuen Schöpfung ist als Potentialität geschöpflicher Existenz bereits gegeben.

Zu welchem Zeitpunkt soll nach Joachim die sechste in die siebente Epoche übergehen? Er benutzt symbolische Zählungen, die er aber wiederum konkret auf die Geschichtssache überträgt. Den Übergang erwartet er für das Jahr 1260, das auf verschiedene Weisen berechnet werden kann:

1) durch die Übernahme der $3 \times 14 = 42$ Geschlechter aus dem Stammbaum Jesu nach Mt 1: Ebenso soll die Kirche 40 Generationen + 2 Generationen à 30 Jahre gemäß dem Alter Jesu zur Vorbereitung umfassen.

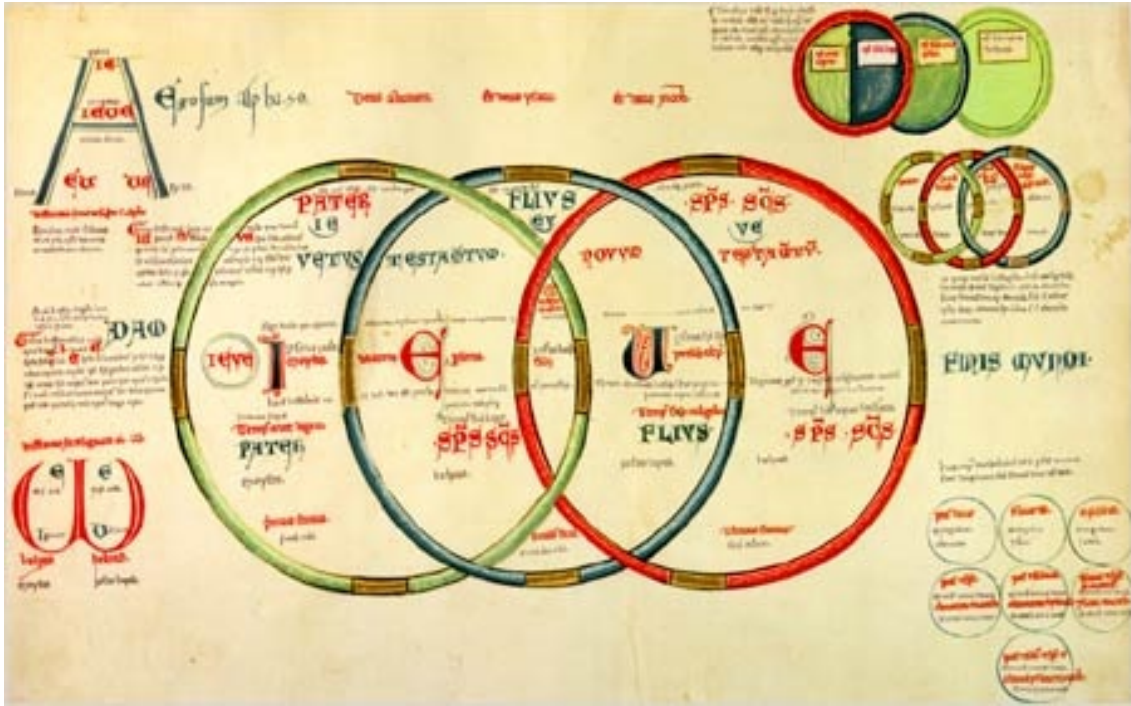
2) Die Frau der Apokalypse, die vor dem Drachen in die Wüste flüchtet, bleibt dort 1260 Tage (Offb 12,1-6). Diese Tage werden auf Jahre umgedeutet als Symbol einer aus der Verborgenheit heraustretenden Geistkirche.

3) Die Zahl $3 \frac{1}{2}$ spielt eine symbolische Rolle in der Offenbarung des Johannes. Bei einer Durchschnittszahl von 360 Tagen pro Jahr sind $3 \frac{1}{2}$ Jahre = 1260 Tage. Diese Frist bedeutet schon im AT immer eine lange, aber von Gottes Heilsplan beschränkte Zeit: Elia bleibt $3 \frac{1}{2}$ Jahre in der Wüste (1 Kön 18); Judith tritt nach $3 \frac{1}{2}$ Jahren Witwenschaft zur Rettung Israels auf (Jdt 8,4).

Franziskanische Kreise werden später versuchen, den Eintritt des Zeitalters des Geistes mit dem Auftreten des Franziskus und insbesondere mit seiner Stigmatisierung (vermutlich 1224, von Bonaventura 1260 in seiner „Legenda maior“ erwähnt).

Die zündende Idee. Joachim ändert das Augustinische Geschichtsschema anhand der Lehre vom Tausendjährigen Reich, das nach der Offenbarung des Johannes (Offb 20) der Wiederkunft Christi vorausgehen soll. Er ringt um eine Verbesserung der Zustände in der Kirche seiner Zeit, an deren Verweltlichung er leidet. Er will aus der Offenbarung eine Deutung für die Bewegung *in* der Geschichte finden, zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi, die zu einer geistlicheren Kirche führt. Im Grunde erreicht er das Gegenteil: Er behauptet indirekt, es sei *noch nicht* möglich, durch den Geist Gottes in der Endzeit zu leben. Dies sei eine ausstehende Zukunft (nicht eine adventlich herandrängende Gegenwart!).

Darstellung der Drei-Reiche-Lehre des Joachim von Fiore
(aus: www.heiligenlexikon.de):



Biblische Bezüge:

Dan 12,1: Zu jener Zeit wird sich der große Fürst Michael erheben, der für die Kinder deines Volkes einsteht; denn es wird eine **Zeit der Drangsal** sein, wie es noch keine gab, seitdem es Völker gibt, bis zu dieser Zeit. Aber zu jener Zeit wird dein Volk gerettet werden, jeder, der sich in dem Buch eingeschrieben findet.

Mt 24,15.21f: Wenn ihr nun den Greuel der Verwüstung, von dem durch den Propheten Daniel geredet wurde, an heiliger Stätte stehen seht (wer es liest, der achte darauf!) ... 21 Denn dann wird eine **große Drangsal** sein, wie von Anfang der Welt an bis jetzt keine gewesen ist und auch keine mehr kommen wird. ... Und wenn jene Tage nicht verkürzt würden, so würde kein Fleisch gerettet werden; aber um der Ausgewählten willen sollen jene Tage verkürzt werden.

Offb 7,14 Und ich sprach zu ihm: Herr, du weißt es! Und er sprach zu mir: Das sind die, welche aus der **großen Drangsal** kommen; und sie haben ihre Kleider gewaschen, und sie haben ihre Kleider weiß gemacht in dem Blut des Lammes.

Offb 20,1-10 (Die Tausendjährige Herrschaft): Dann sah ich einen Engel vom Himmel herabsteigen; auf seiner Hand trug er den Schlüssel zum Abgrund und eine schwere Kette. Er überwältigte den Drachen, die alte Schlange - das ist der Teufel oder der Satan -, und er fesselte ihn für tausend Jahre. Er warf ihn in den Abgrund, verschloss diesen und drückte ein Siegel darauf, damit der Drache die Völker nicht mehr verführen konnte, bis die tausend Jahre vollendet sind. Danach muss er für kurze Zeit freigelassen werden. Dann sah ich Throne; und denen, die darauf Platz nahmen, wurde das Gericht übertragen. Ich sah die Seelen aller, die enthauptet worden waren, weil sie an

dem Zeugnis Jesu und am Wort Gottes festgehalten hatten. Sie hatten das Tier und sein Standbild nicht angebetet und sie hatten das Kennzeichen nicht auf ihrer Stirn und auf ihrer Hand anbringen lassen. Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre. Die übrigen Toten kamen nicht zum Leben, bis die tausend Jahre vollendet waren. Das ist die erste Auferstehung. Selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung teilhat. Über solche hat der zweite Tod keine Gewalt. Sie werden Priester Gottes und Christi sein und tausend Jahre mit ihm herrschen. Wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan aus seinem Gefängnis freigelassen werden. Er wird ausziehen, um die Völker an den vier Ecken der Erde, den Gog und den Magog, zu verführen und sie zusammenzuholen für den Kampf; sie sind so zahlreich wie die Sandkörner am Meer. Sie schwärmten aus über die weite Erde und umzingelten das Lager der Heiligen und Gottes geliebte Stadt. Aber Feuer fiel vom Himmel und verzehrte sie. Und der Teufel, ihr Verführer, wurde in den See von brennendem Schwefel geworfen, wo auch das Tier und der falsche Prophet sind. Tag und Nacht werden sie gequält, in alle Ewigkeit.

Joseph Ratzinger, Art. Joachim v. Fiore: ²LThK 5 (1960) 975f.:

... J. formte die am Schöpfungsbericht orientierte traditionelle Siebenzeitenlehre dahin um, dass einem 7teiligen Verlauf des AT ein 7teiliger Verlauf des NT entspricht. Damit verband er im Anschluss an den Matthäusprolog eine Generationslehre (42 Generationen je Testament), die eine exakte Zeitberechnung gestattete: Die Zeit der Kirche beträgt 1260 Jahre, wenn die ntl. Generation nach den Jahren Christi auf 30 Jahre festgelegt wird. Dazu kommt die trinitarische Auslegung, die nach der Zeit des Vaters (AT) u. der des Sohnes (NT) eine Zeit des Hl. Geistes erwarten lässt. Dieses „Mönchszeitalter“ stellt J. als „johanneisches“ des „petrinischen“ Kirche der 2. Zeit gegenüber, aber ohne jede antihierarchische Spitze (auch die neue Zeit „non erit absque praelatis“ [Conc. V 18]). Die neue Zeit wird eine vollständige Einhaltung der Bergpredigt bringen, damit dem Geist der Armut z. Durchbruch verhelfen, die Beendigung der Kriege bedeuten und den Sieg des geistl. Schriftverständnisses u. damit das Ev. aeternum von Apk 14,6 bringen; endlich denkt J. an eine Bekehrung der Juden u. eine Wiedervereinigung mit den Griechen. Die prakt. Bedeutung für J. liegt darin, dass dem neuen „ordo“ (Heilsstand) 2 vorläuferische ordines vorausgehen, wie Zacharias u. Johannes Vorläufer Jesu waren. J. hat dabei im Rahmen der seit Benedikt laufenden initiatio des 3. Zeitalters den Floriansern eine gewisse Bedeutung zugemessen ... Die franziskan. Bewegung nahm seit etwa 1240 mit den Ideen J.s Kontakt u. spürte innere Verwandtschaft mit diesen. Die Auseinandersetzung mit dem Weltklerus u. Richtungsstreitigkeiten im Orden begünstigten das Heranwachsen eines reichen pseudojoachitischen Schrifttums, das eine zunehmend antihierarchische Tendenz ausbildete ... Die Ge-

schichtskonstruktionen Hegels u. Schellings wie auch namhafter russ. Denker sind von J. beeinflusst; durch die Idee des „Dritten Reichs“ u. die säk. Idee des „duce“ (novus dux de Babylone!) reicht der Einfluss J.s bis in das politische Geschehen der Gegenwart. – Das echte Problem J.s liegt in dem Zurückbleiben der geschichtl. Kirche hinter den Forderungen des NT, letztlich im eschatolog. Problem.

Thomas von Aquin, STh I-II, qu. 106, a. 4: Wird das Neue Gesetz bis zum Ende der Welt dauern?

Respondeo: Der Stand der Welt (*status mundi*) kann sich auf zweifache Weise ändern: Einmal durch die Verschiedenheit des Gesetzes: und so wird dem Stand des Neuen Gesetzes kein anderer Stand folgen. Der Stand des Neuen Gesetzes folgte nämlich dem Stand des Alten Gesetzes als der vollkommeneren dem unvollkommeneren. Kein Stand des gegenwärtigen Lebens kann aber vollkommener sein als der Stand des Neuen Gesetzes; denn nichts kann dem Endziel näher sein als das, was unmittelbar in das Endziel hineinführt. Das tut aber das Neue Gesetz ...

Auf andere Weise kann sich der Stand des Menschen ändern, insofern sie demselben Gesetz gegenüber eine verschiedene Haltung, eine vollkommeneren oder unvollkommeneren, einnehmen; und so änderte sich der Stand des Alten Gesetzes häufig, da die Gesetze zeitweise aufs beste beobachtet und zeitweise völlig vernachlässigt wurden. So ändert sich auch der Stand des Neuen Gesetzes in bezug auf verschiedene Orte, Zeiten und Personen, insofern einige vollkommeneren und andere weniger vollkommenen Anteil an der Gnade des Heiligen Geistes haben. Dennoch ist kein zukünftiger Stand zu erwarten, in dem man vollkommeneren Anteil an der Gnade des Heiligen Geistes haben würde als je zuvor die Christen ...

Zu 4. Da Christus gleich zu Beginn der Frohbotschaft sagte: Das Reich der Himmel hat sich genäht (Mt 4,17), ist die Meinung äußerst töricht (*stultissimum*), das Evangelium Christi sei nicht das Evangelium vom Reiche ...

Thomas von Aquin kritisiert heftig die Drei-Stadienlehre Joachims. Theologisch ist nach Christus kein neuer Status möglich, weil das Gesetz Christi unmittelbar in das letzte Ziel führt, weil es gleichsam ein „Handeln im Ziel“ ermöglicht. Nähe und Ferne zu dem „Gesetz“ des Messias, das das „Gesetz“ des Evangeliums ist sind nur mehr vom Menschen selbst abhängig. Seit Christus ist die Person der Geschichte übergeordnet und von ihren Zwängen befreit worden.

Die Geschichtsformel Bonaventuras, die er im Hexaëmeron entwickelt, lautet: Das sechste Zeitalter läuft parallel mit dem siebten (*sexta aetas currit cum septima*). Das Hexaëmeron unternimmt nicht nur eine Christologisierung der Theologie und ihrer einzelnen Gebiete, sondern die Christologisierung der gesamten Geschichte, wozu alle Gebiete des Wissens, der Politik und des kulturellen Lebens zählen. Die universale Christologie zeigt die eschatologische Dimension der in Christus zu Ende gebrachten Geschichte an. Die Bewegungen der Geschichte werden in die Bewegungen der Person Christi integriert, um ihnen durch die Nähe der Person Christi die unmittelbare Gegenwart des letzten Zieles zu zeigen, insofern zur Unendlichkeit Gottes auch die Endlichkeit der Geschichte gehört.

Das Wachstum in der Geschichte wird ermöglicht durch die wachsende Erkenntnis und Anerkenntnis der Gegenwart des Unendlichen, Gottes. Dieses *Wachstum im Endlichen* ist es, was Bonaventura zum Thema seines Fortschritts in der Geschichte macht. Durch die Auferstehung Christi von den Toten gibt es einen Zuwachs des Unendlichen durch das Endliche, der dennoch nicht in Säkularismus umschlägt: *sequitur octava dies, scilicet resurrectio...* “ Hex XV, 18; [V, 400b].