

MICHAEL FIGURA · GUNDERSHEIM

Das geistige Erbe Joachims von Fiore in der Interpretation Henri de Lubacs

Das seltene Ereignis einer Jahrtausendwende weckt in den Menschen unterschiedliche Erwartungen, entweder Endzeitstimmung oder Hoffnung auf eine neue und bessere Zeit. Während sich die Endzeitstimmung vorwiegend bei verschiedenen neueren Sekten findet, die mit der Jahrtausendwende das Ende der Zeit herannahen sehen, gibt es von alters her eine Hoffnung, die mit dem Namen Chiliasmus oder Millenarismus bezeichnet wird, d. h. mit der Erwartung eines tausendjährigen irdischen Messiasreiches, das der eschatologischen Vollendung der Schöpfung und der Geschichte vorausgeht. Diese Hoffnung wird in der christlichen Tradition besonders gespeist von Offb 20,1–6. Aus der langen Geschichte christlicher chiliastischer Utopien soll hier auf das geistige Erbe des Zisterzienserabtes und apokalyptischen Geschichtstheologen Joachim von Fiore (*um 1135 in Celino [Kalabrien], † 30. März 1202 in S. Martin de Giove [Canale bei Turin]) hingewiesen werden, so wie es sich in de Lubacs monumentalem, bisher zu wenig bekanntem Werk über die Nachwirkungen Joachims von Fiore darstellt.¹ Der Anlaß zu seinen umfangreichen Studien über die Wirkungsgeschichte Joachims bzw. des Joachimismus kam aus der Aktualität, die Joachim heute gewonnen hat.

I. DE LUBACS ARBEITEN ÜBER JOACHIM VON FIORE: EXEGETISCH UND WIRKUNGSGESCHICHTLICH

Im *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* schreibt de Lubac über seine Beschäftigung mit Joachim von Fiore folgendes: »Eine letzte Arbeit hat sich schließlich lange hingezogen, nämlich *La Postérité spirituelle de Joachim de*

MICHAEL FIGURA, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986–1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Flore ... Im dritten Band der *Exégèse médiévale* (1961) hatte ich ein langes Kapitel von 122 Seiten Joachim von Fiore gewidmet. Dieser seltsame kalabresische Abt hatte mich zwar nicht verführt, doch die kraftvolle Originalität seiner Exegese, seine Methode und die Weiten seiner Visionen hatten mich tief berührt. In der Geschichte christlichen Denkens war er mir zunächst wie ein enormer erratischer Block erschienen. Nach und nach jedoch entdeckte ich die Breite seines Einflusses, und wunderte mich noch mehr, daß unsere Historiker der Theologie ihm so wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben. Gleichzeitig lockte mich auch der Gedanke, meiner Arbeit eine Fortsetzung zu geben.«²

De Lubacs bibelhermeneutische Beschäftigung mit Joachim von Fiore im Rahmen seiner großangelegten Studie über die mittelalterliche Exegese³ ist vor kurzem sorgfältig von Rudolf Voderholzer untersucht worden. Er kommt zu dem Ergebnis, man komme nicht umhin, Joachim zu den Millenaristen zu zählen. Der Grund liege darin, daß jede Rede von einem »Dritten Reich« in Joachim ihre – vielleicht letztlich unbekanntenen – Wurzeln habe.⁴ In seiner trinitarischen Geschichtstheologie findet sich eine dreistufige Abfolge: Nach der Zeit des Vaters (Altes Testament) und der Zeit des Sohnes (Neues Testament) erwartet Joachim für die unmittelbar bevorstehende Zeit das Reich des Heiligen Geistes, das als Mönchszeitalter beschrieben wird, denn es wird die vollkommene Einhaltung der Bergpredigt Jesu und schließlich das »Evangelium aeternum« (Offb 14,6) bringen. Vor dieses dritte, »johanneische« Zeitalter setzt Joachim in seiner chiliastischen Geschichtsbetrachtung die Ankunft eines »großen Antichrist«, dessen Widersacher im von Joachim beeinflussten Franziskanerorden mit Franz von Assisi identifiziert wurde.

Mit diesen kurzen Hinweisen auf den bibelhermeneutischen Gedanken Joachims von Fiore sollte nur der Rahmen abgesteckt werden, innerhalb dessen sich de Lubacs Untersuchungen zum geistigen Erbe Joachims bewegen.

Es geht de Lubac vor allem um das von Joachim vorausgesagte dritte Zeitalter des Heiligen Geistes, das immer wieder eine merkwürdige Anziehungskraft auf Geschichtsphilosophen und Geschichtstheologen ausgeübt hat und das er besonders unter ekklesiologischen und eschatologischen Aspekten betrachtet.

De Lubac charakterisiert *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* im *Mémoire* folgendermaßen: »Die Arbeit präsentiert sich als eine ziemlich locker unter sich verbundene Abfolge von Monographien, denn die nacheinander behandelten Autoren sind sehr unterschiedlich. Selbst wenn Joachim von Fiore als Ahnherr der meisten von ihnen betrachtet werden kann: die Abkömmlinge sind nicht immer legitim, was ich wiederholt hervorgehoben habe. Bei einigen, die näher untersucht zu werden verdienten, ist der

Nachweis sogar negativ ausgefallen, was ihnen zur Ehre gereicht: so für Philippe Buchez, Adam Mickiewicz, Wladimir Solowjew.⁵

De Lubac hat sich mit Joachim von Fiore in zweifacher Hinsicht beschäftigt: zunächst mit seiner Bibelhermeneutik und Schriftauslegung im Rahmen der mittelalterlichen Exegese und dann mit der Wirkungsgeschichte seines Gedankens vom dritten Reich.

II. DE LUBACS GRUNDANLIEGEN IN »LA POSTÉRITÉ SPIRITUELLE DE JOACHIM DE FLORE«

De Lubac interpretiert das neuzeitliche Denken als eine vielgestaltige Ausfaltung der joachimitischen Grundidee einer Art Periodisierung der Geschichte unter Zuhilfenahme des Trinitätsbegriffs. Er verfolgt dabei die Wirkungsgeschichte Joachims unter einem doppelten Aspekt:

Zunächst sieht er in Joachim einen Mönch und Exegeten, der die christliche Hoffnung auf die eschatologische Vollendung in eine innerweltliche Utopie verwandelt habe.⁶ Unter diesem Gesichtspunkt verfolgt de Lubac die Auswirkungen, die der kalabresische Abt auf die Geschichtsbetrachtungen bis in unser Jahrhundert gehabt hat. Dazu schreibt er im *Mémoire*: »Unter den verschiedenen Formen, mit denen sich der Joachimismus bekleidet hat, halte ich diesen auch heute noch für eine ernste Gefahr. Ich erkenne ihn im Säkularisierungsprozeß, der, das Evangelium verratend, die Suche nach dem Gottesreich in soziale Utopien verwandelt.«⁷

Dann aber ist *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* ganz besonders von einem ekklesiologischen Grundgedanken beherrscht. Wenn auch die Kirche in allen Werken de Lubacs gegenwärtig ist (ausdrücklich seien nur genannt *Catholicisme*, *Corpus mysticum*, *Méditation sur l'église*, *Les églises particulières dans l'Église universelle*), so steht sie doch besonders im Zentrum des Spätwerks de Lubacs.⁸ Über den ekklesiologischen Aspekt des Joachimismus fällt de Lubac im *Mémoire* ein hartes Urteil: »Ich sehe ihn am Werk in dem, was zu Recht als ›Selbsterstörung der Kirche‹ bezeichnet worden ist.«⁹ Dahinter steht für de Lubac die entscheidende Frage, mit der er sich immer wieder bei den geistigen Nachfolgern Joachims auseinandersetzt: Ist diese konkrete Kirche in der Sicht der Universalgeschichte nicht doch vielleicht eine vorletzte Wirklichkeit, nämlich das Werk der zweiten Person der Trinität, so wie die Schöpfung und das Alte Testament das Werk der ersten Person der Trinität waren, und muß dann nicht das Zeitalter des Vaters und des Sohnes überschritten werden durch das noch erwartete und erhoffte Zeitalter des Heiligen Geistes? Oder ist sie als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die den Geist des Vaters und des Sohnes empfangen hat, bereits eine letzte und definitive Größe, die

sich aber in ihrer inneren Wirksamkeit durch die Zeiten bis zum Ende immer neu entfalten kann? Joachim hat sich für die Selbstüberschreitung der Kirche in das Zeitalter oder Reich des Geistes entschieden.

Henri de Lubac nimmt in *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* eine Unterscheidung der Geister vor, indem er bei den von ihm untersuchten Theologen, Philosophen, Ordensgründern, geistlichen Schriftstellern, Politikern und Dichtern einerseits die Abhängigkeit oder Nähe zu Joachim herausstellt, andererseits aber auch zugleich darauf hinweist, daß manche Autoren zu Unrecht des Joachimismus oder des Gedankens an ein Drittes Reich bezichtigt wurden.

III. DE LUBACS DARSTELLUNG DER NACHWIRKUNGEN JOACHIMS VON FIORE

1. Kurze Zusammenfassung der Grundideen Joachims

De Lubac verfolgt gleichsam mikroskopisch die Metamorphosen, die die joachimische Idee von einem Zeitalter des Heiligen Geistes und einem Dritten Reich seit dem 13. Jahrhundert durchgemacht hat, denn sie hat nach seiner Meinung wie ein Ferment gewirkt: »In der Verschiedenheit der Formen, die sie angenommen hat, gelehrten oder volkstümlichen, war sie einer der entscheidenden Umschlagplätze auf dem Weg zur Säkularisation, d. h. zur Entstellung des Glaubens, des christlichen Denkens und Tuns.«¹⁰ Joachim habe keinen Krieg gegen eine vermeintlich »verrottete Kirche« geführt, dennoch sei sein Werk nicht unschuldig an den folgenden fragwürdigen Umsetzungen seines Gedankens, denn in seinen Schriften liege der Keim eines »tiefen subversiven Geistes«.¹¹

Diesen subversiven Geist sieht de Lubac bereits angelegt in den drei Zeitaltern der Heilsgeschichte, die Joachim sukzessiv den drei göttlichen Personen zuteilt. Dennoch steht Joachim mit seiner Lehre von den drei Zeitaltern auf den ersten Blick in einer langen christlichen Tradition. De Lubac weist darauf hin, daß gemäß Paulus bereits die frühen Christen drei Zeitalter in der Heilsgeschichte unterschieden: das Reich des Vaters, das sich auf die acht »Tage« der Schöpfung bezieht; das Reich des Sohnes begann mit der Verheißung des Erlösers nach Adams Sündenfall; das Reich des Geistes umfaßt die Zeit der Kirche und dauert wie die Kirche bis zum Ende dieser Welt. Zugleich erwähnt de Lubac manche altkirchliche Varianten in diesem Dreierschema.¹² Die radikale Umformung, die Joachim in die Gliederung der Heilsgeschichte einführt, faßt de Lubac so zusammen: »Für ihn (Joachim) erstreckte sich das Zeitalter des Vaters bis zur Stunde der erlösenden Menschwerdung; dann hat das Zeitalter des Sohnes begonnen, das noch je-

nes der gegenwärtigen Kirche war; doch schon bald mußte ihm, bereits »eingeleitet« oder in Vorausbildern angekündigt, auf dieser Erde selbst ein drittes Zeitalter folgen (er sagt lieber ein dritter Zustand oder eine dritte Zeit), das letzte, das durch das Reich der Heiligen Geistes gekennzeichnet ist.«¹³

Die erwartete Endzeit wird durch eine »Geistkirche« (*ecclesia spiritualis*) oder eine »spirituelle Ordnung« (*ordo spiritualis*) charakterisiert sein. Im Zeitalter des Geistes werden die »Geistgetriebenen« (*spiritalis*) die Kirche darstellen. Während dem ersten Zeitalter der Stand der Laien, dem zweiten der Stand der Kleriker entspricht, wird das dritte Zeitalter mit dem Stand der Mönche übereinstimmen. Darin wird eine innere Abkehr Joachims von der verfaßten Kirche sichtbar. Diese wird nicht als solche abgelehnt, aber sie ist eine Übergangserscheinung für die jetzt noch andauernde Weltepoche. Das Aufhören der alten Ordnung wird auch, obwohl Joachim das nicht so deutlich herausstellt, das Ende der Sakramente bedeuten.

Joachims Hoffnungen auf ein Reich des Geistes stützen sich vor allem auf zwei neutestamentliche Stellen: Er erwartet ein Zeitalter, in dem die Wahrheit nicht mehr stückweise, sondern unmittelbar erkannt wird (vgl. 1 Kor 13,12). Wenn dann der Geist die Gläubigen in die ganze Wahrheit führen wird (vgl. Joh 16,13), dann werden die materiellen Zeichen, die Sakramente, nicht mehr nötig sein, sondern ausgedient haben. De Lubac sieht in 1 Kor 13,12 und Joh 16,13 zwei Lieblingstexte Joachims, die seine Idee vom Reich des Geistes beflügelt haben.¹⁴

Vom Kloster San Giovanni in Fiore, das Joachim um 1190 gründete, begann, ohne daß zunächst die eschatologische Hoffnung auf ein ewiges Reich geleugnet wurde, eine neue Hoffnung auf ein Reich des Geistes, das sich bald in dieser Erdenzeit verwirklichen wird, ins christliche Europa einzug zu halten. »Die Ankündigung des Zeitalters des Geistes, die zum erstenmal deutlich im Werk Joachims aufscheint, wird bis in unsere Tage nicht mehr aufhören, manche Lehren, manche Bestrebungen, manche Bewegungen zu bestimmen, deren Hauptquelle dieses Werk ist. Eine anerkannte oder verkannte Quelle, doch heute eine vielleicht mehr denn je durch Historiker oder Verfasser oder Verbreiter von sozialen Mythen anerkannte Quelle.«¹⁵ Durch seine Transposition des Ewigen ins Zeitliche erscheint Joachim als eine einzigartige Gestalt in der Spiritualität des Mittelalters. Er hat das Ewige insofern ins Zeitliche heruntergeholt, als er für die unmittelbar bevorstehende Zeit das Mönchszeitalter voraussieht, das als johanneisches der petrinischen Kirche des Zeitalters des Sohnes gegenübersteht. Das von Joachim angekündigte dritte Zeitalter wird eine vollständige Einhaltung der Bergpredigt bringen, dem Geist der Armut zum Durchbruch verhelfen, die Beendigung der Kriege bedeuten und dem geistlichen Verständnis der Schrift den Sieg bereiten. Joachim erwartet für dieses Zeitalter des Geistes auch eine Bekehrung der Juden und eine Wiedervereinigung mit

den Griechen, obwohl er sich eindeutig zum *Filioque* bekennt. Für de Lubac bleibt vieles in der Lehre Joachims dunkel. Doch praktisch unlösbar sei die Frage nach dem Verhältnis von Joachims Geschichtstheologie und Trinitätstheologie. In der Forschung werden verschiedene Antworten darauf gegeben. De Lubac neigt der Meinung zu, daß Joachims Trinitätslehre ausschlaggebend für seine Geschichtsbetrachtung wurde.¹⁶

Nachdem de Lubac Joachims Ideen zur »Harmonie der Testamente (*Liber concordiae novi et veteris testamenti*) sowie zur Trinitäts- und Geschichtstheologie ausgebreitet hat, stellt er die Frage, was die Folgezeit daraus gemacht hat. Aus der Erwartung des Anbruchs einer umwälzenden neuen Epoche haben spätere Generationen immer wieder geschöpft, auch Revolutionäre bis in die Gegenwart, die die Welt oder die Gesellschaft verändern wollten. Dabei wurden Joachims Gedanken auch immer wieder verkannt oder in ihr Gegenteil verkehrt, denn er wollte ja nicht die Welt verändern, sondern die Formen des geistlichen Lebens, es ging ihm nicht um Herrschaft und Macht, sondern um »ein meditatives Leben mit der Schrift«.¹⁷ Es ist hier nicht möglich, allen Verästelungen zu folgen, die de Lubac bei der Frage nach den Nachwirkungen des Joachimismus untersucht. Noch viel weniger ist es möglich, allein nur die Namen von bekannten Personen zu nennen, die de Lubac in seinem Werk zur Wirkungsgeschichte Joachims anführt.¹⁸ Nur einige Nachwirkungen aus dieser großen Palette können hier kurz genannt werden.

2. Mittelalterliche Joachimismen

Die franziskanische Bewegung nahm seit etwa 1240 Kontakt zum Joachimismus auf und spürte eine innere Verwandtschaft mit Joachims Ideen von einem kommenden Mönchszeitalter und radikaler Armut. Erst die Spiritualen, die Eiferer für eine absolute Armut in der franziskanischen Bruderschaft, zogen ungefähr seit 1250 aus Joachims Ideen revolutionäre Schlußfolgerungen. Sie sahen in Joachim einen neuen Johannes den Täufer und in Franziskus, ihrem Ordensgründer, den *novus dux* des von Joachim angekündigten Dritten Reiches. Zu dieser Radikalisierung der Gedanken Joachims trugen Auseinandersetzungen mit dem Weltklerus und Richtungskämpfe im jungen Franziskanerorden bei, die das Aufkommen eines reichen pseudojoachimischen Schrifttums begünstigten, das eine zunehmend antihierarchische Tendenz ausbildete. De Lubac stellt hier besonders die Bedeutung des radikalen Spiritualen Gherardo da Borgo San Donnino heraus. Gherardos *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, gefolgt von einem Kommentar der *Concordia*, erregte den Protest der Pariser Professoren und rief eine päpstliche Untersuchungskommission auf den Plan,

die 1255 in Anagni tagte und sorgfältig Joachims und Gherardos Aussagen gegeneinander abwog. Vor diesem Hintergrund hat die Synode von Arles 1263 die Lektüre der Werke Joachims untersagt.¹⁹ Doch dieses Verbot wurde vom Heiligen Stuhl nicht bestätigt, so daß die Werke Joachims, auch nicht die fälschlich unter seinem Namen herausgegebenen, niemals von der höchsten kirchlichen Autorität verurteilt wurden.

Papst Johannes XXII. (1316–1334) wirft den Spiritualen vor, daß sie einen gespaltenen Kirchenbegriff hätten, denn sie stellten sich zwei Kirchen vor: eine fleischliche (institutionelle) sowie eine geistliche und in Armut freie Kirche.²⁰

Nach de Lubac hat man aus Petrus Olivi (1247/48–1296) zu Unrecht einen Förderer des joachimischen Gedankenguts im Franziskanerorden gemacht.²¹

Die Gedanken Joachims entwickelten sich in Europa weiter. In Deutschland verbreiteten sie sich durch Mechthild v. Magdeburg (ca. 1207–1282).²²

Bonaventura widerlegt Joachim eher indirekt. Er unternimmt zwar den Versuch, Joachim in die orthodoxe Theologie zurückzuholen, aber er verwirft die Idee eines dritten Reiches des Geistes, weil das Reich des Sohnes bis ans Ende der Weltzeit dauern wird und »ewiges Evangelium« ist, das auch in seiner sakramentalen Ordnung unüberholbar bleibt. Thomas von Aquin kritisiert nicht nur die Trinitätslehre des kalabrischen Abtes²³, sondern auch dessen geschichtstheologische und ekklesiologische Ansichten. Er bekämpft auch Joachims fundamentale These von der *Concordia novi et veteris testamenti*, wonach man eine genaue Übereinstimmung zwischen Ereignissen und Personen des Alten Testaments (Zeit des Vaters) und solchen der Geschichte der Kirche (Zeit des Sohnes) herstellen könnte.²⁴ Doch vor allem geht es Thomas darum, die joachimische These vom dritten Zeitalter zu widerlegen. Der Übergang vom mosaischen Gesetz zur *lex nova et evangelica* bedeutet auch für ihn einen tiefen Wandel. Doch das neue Gesetz des Evangeliums wird bis zum Ende der Welt andauern. Kein neues und höheres Zeitalter ist in dieser Erdenzeit zu erwarten, auch nicht ein Zeitalter des Heiligen Geistes, da die christliche Ordnung die Menschen zum letzten Ziel ihres Lebens führt, die glorreiche Anschauung Gottes. Die Offenbarung ist abgeschlossen, die Kirche ist »apostolisch«.²⁵ Während bei Joachim Jesus Christus eigentlich nicht die zentrale Gestalt der Heilsgeschichte ist, sondern eher ein Platzhalter für das Zeitalter des Geistes, setzen Bonaventura und Thomas gegen die Spekulationen Joachims den Christozentrismus der Schrift und der Väter.²⁶ De Lubac schreibt dazu: »Anerkennen wir schließlich, daß unter kaum veränderten Formen – denn es geht stets um Christus, die Kirche und den Geist – nichts auch heute in tieferem Maß aktuell ist als der alte Streit zwischen den Joachimiten und den beiden Fürsten der mittelalterlichen Theologie.«²⁷

Im römischen Tribun Cola di Rienzo (1313–1354) sieht de Lubac »die spektakulärste Errungenschaft« des Joachimismus im 14. Jahrhundert. Cola, der sich selbst als Gesandten und Ritter des Heiligen Geistes empfand, festigte für kurze Zeit sein charismatisches Regime in Rom. Er nahm später eschatologische und joachimische Gedanken auf und erwartete eine Reform der fleischlichen Kirche durch die weltliche Macht. »Cola di Rienzo hatte sich als *novus dux* einer neuen Zeit geglaubt, die vielleicht mehr jener glich, von der eher Friedrich II. als Joachim geträumt hatte.«²⁸ Bei Cola wird der Joachimismus ins Politische umgebogen. Er sah sich als den politischen Partner Franz von Assisis, dazu bestimmt, ein fallendes Reich zu stützen und zu erneuern, so wie der hl. Franziskus die auseinanderfallende Kirche gestützt und erneuert hatte. Um der nationalen Wiedervereinigung Roms und Italiens willen griff er auf joachimische Gedanken der Franziskanerspiritualen zurück. Cola di Rienzo gab so den Auftakt zum politischen Messianismus der Neuzeit.

Am Beginn der Neuzeit sieht de Lubac Nachwirkungen Joachims bei Thomas Müntzer (1490–1525), der in sich die Stimme des Heiligen Geistes entdeckt und eine neue Kirche fordert. Seine Rolle als Verkünder einer neuen Zeit wurde von Friedrich Engels und Ernst Bloch jedoch übertrieben.²⁹ Schließlich wirkt der Joachimismus auch in gewissen Kreisen eines mystischen Lutheranismus und in der christlichen Kabbala nach. Die Kirche bedarf nach diesen Strömungen einer Reform, die ein neues Zeitalter einläuten wird, doch für die christlichen Kabbalisten ist sie verschieden von Luthers Reformation.³⁰ »An der Schwelle zur Neuzeit ist jedoch, wie in der vorausgehenden Epoche, der gewöhnliche Vorbehalt der katholischen Kirche allem Joachimismus gegenüber unleugbar.«³¹

3. Neuzeitliche Joachimismen

De Lubac zögert zunächst, Tommaso Campanella (1568–1639) in die Reihe der geistigen Erben Joachims einzuordnen, sieht dann aber joachimische Züge bei Campanella, während er bei Jakob Böhme (1575–1624) eine größere Nähe zu Joachim entdeckt.³² Er verfolgt die Nachwirkungen des Joachimismus bei den Rosenkreuzern³³, im Pietismus³⁴ und in der Aufklärung. »Die von Joachim ausgegangene Illumination, die in der modernen Zeit eine gewaltige Ausbreitung annehmen wird, kann schematisch in zwei große Strömungen eingeteilt werden. In ihrem ganzen Gewicht genommen, betrachten beide das Lehrgebäude des christlichen Glaubens und den Rahmen der kirchlichen Institution (heute würde man sagen: Dogma und Kirchenstruktur) als vorübergehend oder bereits schon überholt ... Beide übersetzen die traditionelle Eschatologie der Kirche in eine ›historische

Sicht des religiösen Fortschritts. Beide berufen sich, jedenfalls bis zu der Epoche, an der wir angelangt sind, und auch später noch, in einer zunehmend äquivoken Begrifflichkeit auf den Heiligen Geist ... Doch die eine der beiden Strömungen ist mehr aktiv, sozial und kämpferisch, die andere mehr spekulativ und innerlich; die eine erhebt den Anspruch, die ganze Gesellschaft umzuwandeln, während die andere eher eine geistliche Vertiefung im Blick hat, die jede sichtbare Kirche nutzlos, d.h. unerträglich machte. Die eine kann als ein neuer Typ von zeitlichem Messianismus, die andere als ein mystischer oder gnostischer Spiritualismus bezeichnet werden. Mögen sie nun getrennt bleiben oder sich in verschiedenen Kombinationen vereinigen, beide werden, indem sie sich säkularisieren, verschiedene Geschichtsphilosophien und verschiedene Sozialtheorien mehr oder weniger revolutionärer Art hervorbringen, die einen friedlich, jedenfalls der Absicht nach, die anderen gewalttätig. Ihr Einfluß wird mehr als einmal indirekt ins Innere der Glaubenswelt eindringen, um sie anzuregen oder zu erschüttern.«³⁵ Unter dem Gesichtspunkt der zwei Strömungen, die von Joachim ihren Ausgang genommen haben, betrachtet de Lubac die weitere Entwicklung des geistigen Erbes Joachims.

Emanuel Swedenborg (1688–1722) hatte in visionären Erlebnissen die direkte Offenbarung des geistlichen Sinns des Wortes erfahren, den die Kirche, die an den buchstäblichen Sinn der Schrift gebunden war, bisher nicht kannte. Aufgrund seiner Offenbarungen entstand seit 1782 die Neue Kirche als Gemeinschaft pietistisch-theosophischer Gemeinschaften.³⁶ Mit Lessing und Herder beschäftigt sich de Lubac mit zwei Vertretern der Aufklärung, die zugleich Wegbereiter des deutschen Idealismus sind. Für ihn gehören Swedenborg, Lessing und Herder in die Reihe der großen »Neujoachimiten«.³⁷

Lessing, der wahrscheinlich die Schriften Joachims nicht direkt gelesen hat, bewundert in seiner 1780 erschienenen *Erziehung des Menschengeschlechts* die Verkünder eines ewigen Evangeliums und hat durch seinen Gedanken der Offenbarung als schrittweiser Hinführung der Menschheit zu vollendeter Aufklärung und Sittlichkeit das prophetische Schema Joachims zahlreichen Generationen nahegebracht. Seine Vorstellungen von einer verborgenen oder esoterischen Kirche sind weniger von der lutherischen Ekklesiologie, sondern eher von der Freimaurerei gespeist. Die christliche Kirche sah er als unheilbar zerrissen und unfähig zu jeder Modernisierung an: »Wenn ein Freimaurer von einer unsichtbaren Kirche spricht, denkt er an die Freimaurerei.«³⁸ Eine neue Religion bahnt sich an, deren Mittelpunkt nicht mehr Jesus Christus ist, sondern ein von ihm getrennter Geist, »eine Religion des menschlichen Geistes, eine Religion *seiner* Vernunft, umgeben von einem mystischen Lichthof.«³⁹

Herder schließt sich in vielem Lessing an. Er weist zwar nirgendwo auf

Joachim hin, doch de Lubac ordnet ihn in die Reihe der Neujoachimiten ein, weil auch er eine Überschreitung des christlichen Kultes in seinen Institutionen und Mysterien fordert, d.h. eine Befreiung vom veralteten buchstäblichen Sinn des Alten und Neuen Testaments.⁴⁰

Aus der weiteren Entwicklung joachimischen Gedankenguts seien hier nur genannt Joseph de Maistre (mystische Freimaurer)⁴¹, Schleiermacher, Fichte, Hölderlin, Novalis und Friedrich Schlegel, die de Lubac unter der Überschrift »Deutsche Romantik« behandelt. Er sieht hier die Erwartung einer neuen Zeit, die vom Geist bestimmt sein wird, der sich aber so von Christus gelöst hat, daß man nicht mehr weiß, wie Christus der »einzige Mittler« sein kann. Auch die Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich bricht wieder auf.⁴²

Mit Hegel und Schelling ist der Deutsche Idealismus erreicht, den de Lubac auf Nachwirkungen Joachims untersucht. Hegel sieht seine Zeit als Übergang zu einer neuen Epoche: »Es ist übrigens nicht schwer zu sagen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.«⁴³ Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, die Philosophie der Geschichte und die Religionsphilosophie unterstreichen noch deutlicher seine geistige Verwandtschaft mit dem kalabrischen Abt. Als Beispiel dafür stellt de Lubac Hegels Beschreibung der drei Perioden der »germanischen Welt« heraus: »Wir können diese Perioden als Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes unterscheiden. Das Reich des Vaters ist die substantielle, ungeschiedene Masse, in bloßer Veränderung, wie die Herrschaft Saturns, der seine Kinder verschlingt. Das Reich des Sohnes ist die Erscheinung Gottes nur in Beziehung auf die weltliche Existenz, auf sie als auf ein Fremdes scheinend. Das Reich des Geistes ist die Versöhnung.«⁴⁴ De Lubac untersucht Hegels Schriften unter folgenden Gesichtspunkten: drei Reiche, Geschichte und Trinität, Religion des Geistes. Die Texte sind für verschiedene Interpretationen offen, die de Lubac auch vorstellt. Hegels Gedanke vom absoluten Geist ist für de Lubac eine Logisierung und Funktionalisierung des zentralen christlichen Mysteriums, in dem er joachimisches Gedankengut sieht. Ebenfalls in Hegels Enzyklopädie und seinen Aussagen über die unsichtbare Kirche sieht de Lubac neben lutherischem auch joachimisches Erbe.⁴⁵

Bei Schelling (1775–1854) entdeckt de Lubac eine größere Nähe zu Joachim als bei Hegel. Im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) ist mit dem Thema »Notwendigkeit und Freiheit« zugleich die philosophische Gottesfrage berührt. Schelling anerkennt einen Geist, der sich als eine gleichsam überindividuelle Macht in der Weltgeschichte selbst ausbildet. Diese Macht ist als Schicksal oder Vorsehung in der ersten Periode der Ge-

schichte lebendig, in der zweiten erscheint sie als Naturplan, und in der dritten, der zukünftigen Zeit, wird Gott *sein*. Wann diese dritte Zeit beginnen wird, läßt sich nicht sagen. Doch zugleich mit ihr beginnt auch das Reich Gottes. Diese Dreiheit nimmt in der Entwicklung des Werks Schellings verschiedene Formen an und wird immer deutlicher in Beziehung zur christlichen Dreifaltigkeit gesetzt. In der *Philosophie der Offenbarung* findet er bei Joachim die Verbindung zwischen der inneren Geschichte der Trinität – für Schelling gibt es eine gewisse Geschichtlichkeit Gottes – und der Geschichte der Offenbarung, an der ihm so viel liegt: »Als Anhänger dieser Lehre von einem bevorstehenden ewigen Evangelium wurde insbesondere der obenerwähnte Abt Joachim gerechnet, und vielleicht hat diese Anwendung, die er von der Dreieinigkeitslehre machte, indem er die drei Personen gleichsam als die Exponenten oder Potenzen dreier aufeinanderfolgender Zeiten vorstellte, Gelegenheit gegeben, ihn des Tritheismus zu beschuldigen. Wenn die Anhänger dieser Lehre das bevorstehende Evangelium das *ewige* nannten, so mußte dies allerdings anstößig scheinen, wenn damit zugleich gesagt sein sollte, daß das Evangelium Christi nur ein vorübergehendes, noch nicht das letzte und immer bleibende sei. Ob nun dies eine wirkliche Meinung war, entstanden und veranlaßt durch den nichts weniger als vollkommenen Zustand der Kirche, oder ob der Sinn nur dieser war, daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Christi bevorstehe, wodurch es erst in das Evangelium des Geistes übergehe, wo das nur durch Geistesdruck und Verfinsterung *äußerlich* erhaltene, aber eben dadurch innerlich verdunkelte und aufs neue zum unverständlichen Geheimnis gewordene Christentum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verstandenen Wahrheit erscheinen werde, dies muß ich begrifflicher Weise hier dahingestellt sein lassen.«⁴⁶ De Lubac sieht zwar Schellings Spätphilosophie vom Joachimismus geprägt, stellt aber bei aller Verwandtschaft Schellings mit Joachim doch auch eine tiefe Verschiedenheit zwischen beiden heraus, die sich auf die Christologie und Ekklesiologie bezieht. Dennoch bleibt Schelling für de Lubac ein Wegbereiter eines sich wandelnden Joachimismus bis in unser Jahrhundert.⁴⁷

Aus der weiteren Entwicklung des geistigen Erbes Joachims, die de Lubac im zweiten Band darstellt, kann nur einiges herausgegriffen werden, denn es werden hier zahlreiche französische Autoren genannt, die bei uns mehr oder weniger unbekannt sind. Deswegen ist es schwierig, auf kurzem Raum ihre Nähe zum Joachimismus darzustellen.

Claude Saint-Simon (1760–1825) entwirft, ohne Joachim zu erwähnen, den Gedanken eines neuen Christentums, das durch eine Friedensordnung und universelle Brüderlichkeit gekennzeichnet ist. De Lubac sieht darin eher eine neue Philanthropie.⁴⁸ Félicité de Lamennais (1782–1854), der mit der Kirche nach den *Affaires de Rome* (1836) brach und einen christlichen

Sozialismus vertrat, ist der Überzeugung, daß die letzte Epoche der Menschheit beginnt, die eine rein menschliche und irdische Zukunft heraufführen wird. In dieser neuen Zeit wird es auch zu einer Erneuerung der Kirche kommen, doch de Lubac sieht darin eher eine Zerstörung der Kirche. Für Lamennais ist zwar das Christentum unsterblich, doch die geschichtlich gewordene Kirche hat ausgespielt. Die neue Kirche, von der er träumte, war die Menschheit oder die Gesellschaft. »Lamennais wird alle Veränderungen des Joachimismus gekannt haben bis zu jenem tragischen Postjoachimismus, der nicht einmal mehr den Anschein einer ursprünglichen Verbindung mit dem christlichen Glauben wahr.«⁴⁹ De Lubac erwähnt Philippe Buchez (1796–1865), weil sich bei ihm der alte Streit zwischen Joachimismus und Thomismus in einem neuen Kontext findet. Auch Buchez denkt an eine neue Zeit, in der ein neues moralisches Denken auf die Menschheit herabkommt, das aber in Kontinuität mit dem vorhergehenden stehen muß. Durch seine Schriften, Anweisungen und Vorbilder wollte er einen vollkommenen neuen Menschen schaffen. De Lubac ordnet Buchez nicht in die geistige Nachfolge Joachims ein.⁵⁰

In das geistige Erbe Joachims gehört auch die französische Romanschriftstellerin George Sand (1804–1876), die Kritik an der überkommenen Kirche übt und unter Berufung auf den Apostel Johannes eine neue Kirche heraufführen möchte.⁵¹ Doch von allen Joachimiten, die de Lubac durch acht Jahrhunderte verfolgt, ist Jules Michelet (1798–1876) »vielleicht der glühendste, ausdrücklichste, fruchtbarste und originellste«.⁵² Durch alle Wandlungen seines Werkes ist er dem Schema der drei Zeitalter und der Idee eines Reiches des Geistes treu geblieben. Der Alte Bund ist für ihn die Zeit der Sklaverei und der Furcht, das Zeitalter des Sohnes das der Ordnung und der Weisheit, das dritte Zeitalter, das jetzt gekommen ist, nachdem es schon lange (durch Joachim) angekündigt war, wird das Reich des Geistes sein, in dem Vernunft und Gerechtigkeit herrschen. Michelet stellt fest, daß es im zwölften Jahrhundert zu einem Kampf um den Sohn und den Heiligen Geist gekommen sei: der Sohn verkörpere die Tradition, der Heilige Geist die Freiheit, die Bewegung und die Liebe. Abälard und Héloïse hätten in ihrer Abtei des Parakleten, später Joachim von Fiore in seinem ewigen Evangelium das Reich des Geistes angekündigt.⁵³ In seiner *Histoire de France* (1876) schreibt Michelet: »Das Mittelalter ... endet im dreizehnten Jahrhundert, als ein kühner Mystizismus, über die Kritik selbst hinweggehend, erklärt, daß dem geschichtlichen Evangelium das ewige Evangelium und der Heilige Geist Jesus folgt.«⁵⁴ Obwohl Michelet gefühlsmäßig eine Sehnsucht nach dem Katholizismus behält, entwickelt er sich in seinen Schriften doch immer mehr zu einem fanatischen Gegner des Christentums. Dabei reibt er sich besonders an der Kirche, die Neuaufbrüche wie die Waldenser verfolgt hat. Der konkreten Kirche sagt er den be-

vorstehenden Tod an. Er richtet seine Hoffnung auf eine neue, antichristliche Kirche, die das Reich des freien Geistes sein werde.

Michelet legte 1844 vorübergehend seine Arbeit an der *Histoire de France* nieder (er nimmt sie 1855 wieder auf), um eine *Histoire de la Révolution française* (sieben Bände zwischen 1847 und 1853) zu schreiben. In der damals heiß debattierten Frage nach dem Verhältnis der Französischen Revolution zum Christentum nimmt er eine Position ein, die sich von der anderer Neujoachimiten, z. B. Lamennais und George Sand, unterscheidet: »Mehrere hervorragende Geister haben in einem lobenswerten Verlangen nach Versöhnung und Frieden in unserer Zeit behauptet, daß die Revolution nur die Erfüllung des Christentums war ... Wenn die Revolution nur das und nichts anderes war, dann wäre sie nicht verschieden vom Christentum, sondern ein Zeitalter von ihm, sein männliches Zeitalter, sein Zeitalter der Vernunft ... Nein, so ist es nicht. Der Kampf ist nur zu wirklich.«⁵⁵ Für Michelet gibt es keine organische Verbindung zwischen der Französischen Revolution und dem Christentum, denn in Wirklichkeit ist »unsere heilige Revolution« nichts anderes als die späte Reaktion gegen die Regierung der Vergünstigung und die Religion der Gnade. Als Leitidee in Michelets *Histoire de la Révolution française* kristallisiert sich immer mehr heraus der Gegensatz zwischen Gnade und Natur, Privileg und Gesetz, Christentum und Revolution. Dabei handelt sich um einen ewigen Kampf zwischen der Freiheit des Menschen und einem Schicksal, das dem Menschen von außen zukommt.

Der große polnische Nationaldichter Adam Mickiewicz (1798–1855) vertritt zwar einen polnischen Messianismus, doch de Lubac sieht in ihm keinen Gefolgsmann Joachims. Wie Michelet glaubt auch er an eine neue Offenbarung und hofft auf eine neue Kundgabe des Geistes. Er versteht diese aber nicht als den Sieg des Verstandes oder der Wissenschaft oder des modernen Geistes über die Kirche Jesu Christi. Unzweideutig geht es ihm um den »christlichen Geist«, und er erwartet ein »neues Aufbrechen des Wortes Jesu Christi«.⁵⁶ Er fordert deshalb auch keine neue Kirche, denn die offizielle Kirche wird nicht zugrunde gehen. Dennoch sind seine zwischen 1842 und 1844 am Collège de France gehaltenen Vorlesungen für die offizielle Kirche hart. Sie habe den Geist der Prophetie verloren. Die »alte klerikale Theologie« lehre uns zwar immer noch, Gott zu erkennen, lasse uns ihn aber nicht erfahren. Als Hüterin der Wahrheit scheine die offizielle Kirche die Lehre des Evangeliums zu vergessen, daß die dem Diener anvertrauten Talente nur bewahrt werden könnten, wenn man mit ihnen wuchere. De Lubac sieht in Mickiewicz einen mit der konkreten Kirche unzufriedenen Katholiken. Am 16. Januar 1844 hat Mickiewicz in einer Vorlesung am Collège de France eine Synthese seiner katholischen Vision vorgelegt, wobei er sich auf die Legende der Weihnachtsnacht des in Paris lebenden polnischen Dichters Zygmunt Krasinski (1812–1859) bezog. In dieser Le-

gende⁵⁷ geht es um die fiktive Darstellung einer Weihnachtsnacht in St. Peter in Rom. Viele polnische Pilger finden sich zusammen mit Römern zur Mitternachtsmesse des Papstes in St. Peter ein. Am Ende der Messe erscheint ein purpurgeladeter junger Mann, der in der Person des Apostels Johannes die Kirche der Zukunft darstellt. Er verkündet den Pilgern, daß die Zeit nun vollendet sei. Dann geht er zum Petrusgrab, ruft Petrus bei seinem Namen und befiehlt ihm herauszukommen. Petrus erkennt Johannes als den Jünger, dessen Haupt beim Abschiedsmahl an der Brust Jesu ruhte und dem von Jesus verheißen wurde, daß er den Tod nicht kennen werde (vgl. Joh. 21,22). Johannes antwortet darauf, daß ihm nun aufgetragen sei, unter den Menschen zu wohnen. Darauf antwortet ihm Petrus, er solle machen, was ihm aufgetragen sei, und kehrt in sein Grab zurück. Doch die neue johanneische Kirche setzt den Zusammenbruch der petrinischen Kirche voraus. In der Legende Krasinskis bricht die Kuppel von St. Peter zusammen und begräbt den Papst und die polnischen Pilger, die nicht – wie die Römer – der Aufforderung des neuen Führers der Kirche gefolgt sind, das morsche Gebäude der institutionellen Kirche zu verlassen. Sie bleiben beim Papst, der die petrinische Kirche verkörpert: »Wir werden keineswegs diesen Greis verlassen. Es ist bitter, allein zu sterben. Und wer wird mit ihm sterben, wenn nicht wir? Ihr alle, zieht euch zurück, wir können nicht fliehen.«⁵⁸ Mickiewicz bewundert Krasinskis Legende, doch seine ekklesiologischen Gedanken gehen in eine andere Richtung. Er akzeptiert nicht die symbolische Trennung von Petrus und Johannes, die sich schon bei Joachim von Fiore findet, die Jahrhunderte durchzogen hat und immer geläufiger wurde. In der von ihm vorausgeahnten Zukunft folgt Johannes nicht auf Petrus, sondern hilft ihm, sich zu erneuern. Der Geist verläßt Rom nicht, sondern eilt Rom zur Hilfe unter der treuen Gestalt »des Geistes der Nationen«. Hier sieht Mickiewicz an erster Stelle die polnische Nation, und hier ist auch sein polnischer Messianismus begründet.

»Das ganze neunzehnte Jahrhundert ist von einem ›joachimitischen‹ Strom mit hundert verschiedenen Armen durchzogen.«⁵⁹ De Lubac erwähnt dabei auch Heinrich Heine (1797–1856), der in Paris mit Karl Marx befreundet war. Für Heine sind die bemerkenswertesten Worte des Neuen Testaments Joh 16, 12–13, woraus er schließt, daß in der Offenbarungsgeschichte das letzte Wort noch nicht gesprochen sei. Er hofft auf eine neue Offenbarung. Heine ist für de Lubac aber auch ein helllichtiger Prophet, denn in *De l'Allemagne* (1835) sieht er bereits eine Vorausschau des kommenden Naziterrors, dem das jüdische Volk zum Opfer gefallen ist.⁶⁰

Für den deutschen Leser sind besonders interessant die Seiten, auf denen de Lubac die Zeit von Marx zu Hitler verfolgt.⁶¹ Dabei wird Marx von de Lubac mehr in der Interpretation Ernst Blochs (1885–1977) als aus seinen eigenen Schriften dargestellt. Bei Hitler und Mussolini wurde der Traum

des Abtes Joachim nach einem *novus dux* völlig ins Gegenteil verkehrt. Dennoch haben beide aus dem joachimischen Erbe die damals gängigen Bezeichnungen »Führer« oder »Duce« übernommen. Das Dritte Reich (1933–1945) wurde von einem Führer verkündet, der als Erlöser bejubelt und von Millionen mit »Heil Hitler« begrüßt wurde.⁶²

De Lubac geht auch dem joachimischen Erbe in Rußland nach. Bei Dostojewskij (1821–1881) findet sich in der Gefolgschaft von George Sand zwar noch joachimisches Gedankengut, nicht mehr jedoch bei Solowjew (1853–1900). Berdjajev (1874–1948) erwähnt zwar Joachim zusammen mit Franz von Assisi, Dante und Giotto, »um die frühe Renaissance des mystischen Italien zu feiern«, bei ihm finden sich auch die drei joachimischen Zeitalter der Offenbarungsgeschichte, und er hat nie aufgehört, auf die Ankunft des dritten Zeitalters zu warten. Doch de Lubac ordnet ihn nicht in die Reihe der Joachimiten ein, weil er weder die These von einer geschichtlichen Kirche, die die Botschaft Jesu Christi verraten habe, noch von einer neuen Offenbarung vertritt. Berdjajevs wesentliche These besteht darin, »daß jede geschichtliche Offenbarung auf fatale Weise unvollkommen ist, unter welcher Form und zu welchem Zeitpunkt ihrer Entwicklung sie sich auch darbietet, bis in einen hohen Grad der Kultur hinein. Die einzig wahre Offenbarung ist geistig, sie ist ›metahistorisch‹, innerlich, und der Mensch nimmt aktiv an ihr teil. Sie ist in ihrem innersten Wesen ein Riß in der Zeit, denn sie läßt ihn all das Künstliche selbst an den religiösen Begriffen dieser Welt entdecken und in jene geheimnisvolle Zone eindringen, wo der Mensch und Gott sich gegenseitig erschaffen.«⁶³

4. Zeitgenössische Joachimismen

»Mag der Prophet von Fiore ein Häretiker oder ein Heiliger gewesen sein, ein Genie oder ein Erleuchteter, ein echter Erneuerer eines ganz frühen Christentums oder Anstifter einer ganz neuen Religion und Gesellschaft, einer, dessen Lehre das Christentum zu seiner Vollendung führen sollte oder ganz im Gegenteil zu seiner Verkehrung hin tendierte, man täte Unrecht, seine Bedeutung zu verkennen.«⁶⁴

Mit gegenwärtigen Joachimismen beschäftigt sich de Lubac in der knappen Zusammenfassung seines Werks.⁶⁵ Im *Mémoire* schreibt er zu diesem letzten Teil seiner Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte Joachims: »Im Frühjahr 1980 spürte ich, daß die Zeit zum Anhalten gekommen war. Mit einem redaktionellen Kunstgriff habe ich dann ein letztes, eigentlich zu knappes Kapitel über die ›zeitgenössischen Neojoachimismen‹ mit ›Zusammenfassung‹ betitelt. Es vermag allerdings das systematisch-theologische Schlußkapitel, das ich geplant hatte, nicht zu ersetzen, aber im Hin-

blick auf diese dogmatischen Überlegungen gestand ich der Arbeit mehr Bedeutung zu als einer bloßen Kuriosität.«⁶⁶

Als zeitgenössische Nachwirkungen des Joachimismus stellt de Lubac besonders die Theologie der Hoffnung und die Theologie der Befreiung heraus. Auch in den Forderungen nach einer neuen Kirche, die immer wieder erhoben werden, sieht er ein Erbe Joachims. Es wäre eine verlockende Aufgabe, den Neojoachimismus nach Abschluß des Werks de Lubacs (1980) weiter zu verfolgen. Dabei könnte sich vielleicht herausstellen, daß auch »New Age«, manche Neuaufbrüche nach dem Zweiten Vaticanum und auch das sogenannte Kirchenvolksbegehren der letzten Jahre von joachimischem Geist gespeist sind. Da seit langem joachimisches Gedankengut auch in säkularisierter Gestalt weitergegeben wird, wäre es ebenfalls interessant, die Frage zu verfolgen, ob und inwieweit »Glasnost« und »Perestroika«, die Mitte der achtziger Jahren von Michail Gorbatschow in die politische Debatte eingeführt wurden, eventuell mit dem Erbe Joachims in Rußland zusammenhängen.

IV. ZUR BEDEUTUNG DER »POSTÉRITÉ SPIRITUELLE DE JOACHIM DE FLORE«

De Lubac entfaltet in diesem Werk in ganzer Breite und Tiefe die Nachwirkungen Joachims auf Theologie, Philosophie, Spiritualität, Soziologie und Politik vom 13. bis zum 20. Jahrhundert. Am Ende des zweiten Bandes spricht er selbst mit einigem Erstaunen von der »eigenartigen Faszination«, welche die so archaische (doch zugleich so persönliche) Exegese des Abtes von Fiore, ausgearbeitet zum Nutzen einer so neuartigen Theologie, »nicht aufgehört hat, auf die Geister bis heute auszuüben«.⁶⁷

De Lubac hat die Nachwirkungen des Abtes Joachim von Fiore geschichtlich verfolgt, doch dahinter steht ein dogmatisches Interesse. Denn es geht hier um die für den christlichen Glauben und die Dogmatik entscheidenden Fragen, ob nach Jesus Christus, Gottes letztem Wort, noch eine neue Offenbarung und ein neues Zeitalter des Geistes zu erwarten sind, wie sich das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie bestimmen läßt, welche Bedeutung der Kirche als Sakrament Jesu Christi und allumfassendem Sakrament des Heils zukommt und schließlich um das Problem, wie sich eschatologische Vollendung und innerweltlicher Fortschritt zueinander verhalten.

De Lubacs Position in der Bewertung der Nachfolger Joachims wird dabei völlig deutlich. Der Geist läßt die Kirche zwar immer neu Jesus Christus und sein Heilswerk erkennen, er steht aber nicht über Christus, denn er bringt keine neue Offenbarung, sondern erinnert die Kirche und die

Welt an die endgültige Offenbarung, die uns in Jesus Christus geschenkt ist: »Das Zeitalter des Heiligen Geistes steht also keineswegs aus, es fällt genau mit dem Zeitalter Christi zusammen ... Es gibt keinen anderen Heiligen Geist als diesen Geist Jesu, und der Geist Jesu ist die Seele, die seinen Leib beseelt.«⁶⁸ Dennoch ist Joachims Ankündigung eines Zeitalters des Geistes in *dem* Sinn für die gegenwärtige westliche Theologie wichtig geworden, daß sie die Bedeutung der Pneumatologie neu entdeckt hat. Der westlichen Ekklesiologie wurde in der Vergangenheit gerade von östlichen Theologen häufig eine Geistvergessenheit vorgeworfen⁶⁹, die sich allerdings geschichtlich verstehen läßt als Reaktion der Kirche auf ein Schwärmertum, das von den neutestamentlichen Enthusiasten über den Montanismus (2./3. Jahrhundert) und Donatismus in Nordafrika (4./5. Jahrhundert) bis zu den Fratizellen und Spiritualen des 13. Jahrhunderts reicht, bei denen sich die Überzeugung findet, daß ein Zeitalter des Geistes das Zeitalter des Sohnes und der hierarchischen Kirche ablösen werde. De Lubac hält diese Meinung, die immer wieder in der Kirchengeschichte neu aufflackert, für eine gefährliche Illusion, die konkrete Wirklichkeit der Kirche überspringen zu wollen, um die wahre Kirche als Geistgeschöpf ohne hierarchische Elemente, Dogmen und Sakramente zu finden.

Für den Christen ereignet sich Erfahrung des Geistes in der Kirche, die Volk Gottes, Leib Jesu Christi und Tempel des Heiligen Geistes ist.

Letztlich kann auch innerweltliches Glück nicht mit dem eschatologischen Heil konkurrieren. De Lubac hat diesen Unterschied deutlich in seinen Arbeiten zur Theologie des Übernatürlichen herausgestellt, wo er im Menschen das natürliche Verlangen nach der Gottesschau verankert sieht, das weit über irdische Erwartungen hinausgeht und sein Maß an der Verheißung Gottes hat.

La Postérité spirituelle de Joachim de Flore ist für die Christen auch im nächsten Jahrtausend eine Herausforderung, die Geister zu unterscheiden, in Jesus Christus als dem Sohn Gottes die endgültige Offenbarung Gottes zu erblicken und zu hören, »was der Geist den Gemeinden sagt« (Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

ANMERKUNGEN

1 Vgl. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Bd. I: *de Joachim à Schelling*; Bd. II: *de Saint-Simon à nos jours*. Paris/Namur 1979/1981. Abkürzung im folgenden: PSJ I oder II.

2 Namur ²1992, S. 159f. Das Zitat ist entnommen der dt. Übers.: Henri Cardinal de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*. Mit einem Vorwort v. Erzbischof Chr. Schönborn. Freiburg 1996, S. 514f.

- 3 Vgl. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Bd. 3. Paris 1961, S. 437–558; vgl. dazu auch Ders., Joachim de Flore jugé par saint Bonaventure et saint Thomas, in: R.E. Hoekman (Hrsg.), *Pluralisme et œcuménisme en recherches théologiques. Mélanges offerts au R. P. Dockx*, OP. Gembloux 1976, S. 37–49.
- 4 Vgl. R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik. Freiburg i. Br. 1998, S. 397–412; vgl. auch H. Graf Reventlow, *Epochen der Schriftauslegung*. Bd. II: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters. München 1994, S. 180–195; A. Mehlmann, *Confessio trinitatis. Zur trinitätstheologischen Hermeneutik Joachims von Fiore*, in: M. Schmidt/F. Domínguez Reboiras (Hrsg.), *Von der Suche nach Gott* (FS H. Riedlinger). Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 83–108.
- 5 A. a. O. (wie Anm. 2), S. 160f. / dt. S. 516.
- 6 Vgl. R. Voderholzer (wie Anm. 4), S. 398.
- 7 A. a. O. (wie Anm. 2), S. 161 / dt. S. 516.
- 8 Vgl. H. U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln 1976, S. 85.
- 9 A. a. O. (wie Anm. 2).
- 10 PSJ I, S. 14.
- 11 Ebd., S. 17f. De Lubac bezieht sich hier auf die Einleitung Ernesto Buonaiuti zu dessen Ausgabe des *Tractatus super quatuor Evangelia*, Rom 1930, XLII, LV, LXVI.
- 12 Vgl. PSJ I, S. 19ff.
- 13 Ebd., S. 22.
- 14 Vgl. ebd., S. 65.
- 15 Ebd., S. 66.
- 16 Vgl. ebd., S. 73 ff.
- 17 H. Graf Reventlow (wie Anm. 4), S. 195.
- 18 Vgl. H. U. von Balthasar, *Une œuvre organique*, in: Ders./G. Chantraine, *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son œuvre*. Paris/Namur 1983, S. 136 f: »On chemine avec ébahissement à travers cette forêt d'érudition, qui conduit de Joachim lui-même aux »Spirituels« avec leur histoire tragique, à Bonaventure et à Thomas, et traverse lentement le Moyen Age tardif jusqu'à la Kabbale mystique de la Renaissance, à Campanella et à Böhme, aux sociétés secrètes et aux Rose-Croix, finalement au Piétisme et à l'*Aufklärung*; Lessing et Herder sont des points de repère qui vont servir à l'idéalisme allemand; bientôt apparaissent entre autres, et fort différents les uns des autres, Saint-Simon et Michelet, Lamennais, Buchez, George Sand, Mickiewicz, puis le mouvement issu de la jeune Allemagne et de Marx. Chez plusieurs c'est un joachinisme sans voile. Hitler et le troisième *Reich* sont évoqués, nous sommes menés à travers la Russie de Tchaadev jusqu'à Dostoïevski, Soloviev, Berdiaev et au-delà, à Ernst Bloch et à Moltmann, pour ne nommer que quelques-uns parmi les milliers de noms qui apparaissent.«
- 19 Vgl. den Text in: PSJ I, S. 400–405.
- 20 Vgl. ebd., S. 114 f.
- 21 Vgl. ebd., S. 93–98.
- 22 Vgl. ebd., S. 90.
- 23 Vgl. S.th. I, 39, 5.
- 24 Vgl. In IV Sent., d. 43, q. 1, a. 3.
- 25 Vgl. S.th. III, 64, 2, ad 3um: »Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta.«
- 26 Vgl. PSJ I, S. 123–160.
- 27 Ebd., S. 160.

- 28 Ebd., S. 120.
- 29 Ebd., S. 177f. De Lubac weist hin auf E. Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt a. M. 1962.
- 30 Vgl. PSJ I, S. 198f.
- 31 Ebd., S. 193.
- 32 Vgl. ebd., S. 214–225.
- 33 Vgl. ebd., S. 234–242.
- 34 Vgl. ebd., S. 242–249.
- 35 Ebd., S. 228f.
- 36 Vgl. ebd., S. 255–265.
- 37 Ebd., S. 287.
- 38 Ebd., S. 275. De Lubac zitiert J. D'Hondt, Hegel secret. Paris 1968, S. 327.
- 39 PSJ I, S. 275.
- 40 Vgl. ebd., S. 279–287.
- 41 Vgl. ebd., S. 289–325.
- 42 Vgl. Ebd., S. 327–357.
- 43 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952, S. 15.
- 44 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke 12). Frankfurt a. M. 1970, S. 417.
- 45 Vgl. PSJ I, S. 359–377.
- 46 F.W.J. Schelling, Philosophie der Offenbarung II. Darmstadt 1966, S. 72f.
- 47 Vgl. PSJ I, S. 378–393.
- 48 Vgl. PSJ II, S. 16–30.
- 49 Ebd., S. 68.
- 50 Vgl. ebd., S. 89–134; vgl. auch dazu de Lubacs Mémoire (wie Anm. 2), S. 516.
- 51 Vgl. PSJ II, S. 162–187.
- 52 Ebd., S. 189.
- 53 Ebd., S. 201.
- 54 Zitiert ebd., S. 190.
- 55 Zitiert ebd., S. 217.
- 56 Ebd., S. 237.
- 57 Vgl. die gekürzte Fassung ebd., S. 458–463.
- 58 Ebd., 462; vgl. S. 270.
- 59 Ebd., S. 283.
- 60 Vgl. ebd., S. 351–354.
- 61 Vgl. ebd., S. 356–384.
- 62 Vgl. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1967, S. 146f.
- 63 PSJ II, S. 431; vgl. zum Ganzen ebd., S. 385–434.
- 64 Ebd., S. 435.
- 65 Ebd., S. 435–450.
- 66 A. a. O. (wie Anm. 2), S. 160 / dt. S. 516. De Lubac weist ebd., Fußnote 1 darauf hin, daß man das in PSJ fehlende Schlußkapitel finden könne in seiner *Méditation sur l'Église*. Paris 1953, S. 175–189, wo er von der Kirche als dem Sakrament Jesu Christi handelt.
- 67 PSJ II, S. 480.
- 68 H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*. Paris 1953, S. 179f. Zitat nach der von H. U. von Balthasar besorgten Übers.: Die Kirche. Eine Betrachtung. Einsiedeln 1968, S. 185f.
- 69 Vgl. J. Freitag, Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Loskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. Würzburg 1995.