

Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert¹

Das Evangelium verkündet den Anbruch der letzten Zeit. Und diese Verkündigung gilt in besonderer Weise den Armen. *Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei*: so predigt Jesus selbst (Luc. 6, 20). *Caeci vident, claudi ambulantur, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur*: das sind die Zeichen, an denen Johannes der Täufer den Messias erkennen soll (Math. 11, 5). Der arme Lazarus, der sich im irdischen Leben von den Brocken nährte, die von des Reichen Tisch fielen, sitzt nach dem Tode in Abrahams Schoß, während der Reiche im Höllenfeuer schmachtet: das schildert der Herr im Gleichnis (Luc. 16).

Wir haben hier nicht zu fragen, welchen Ort die Verkündigung des Heils für die Armen in der Bibel, in der Predigt Jesu, insbesondere nach der Darstellung im Lucas-Evangelium, einnimmt. Wir fragen vielmehr: Wie hat man diese Verkündigung im Mittelalter verstanden, zu einer Zeit also, da der christliche Glaube nicht die Hoffnung einer kleinen Schar von Fischern, Landarbeitern und Handwerkern der unteren sozialen Schichten war, sondern die herrschende Religion ganzer Völker, da die Kirche und ihre Institutionen über den reichsten Grundbesitz verfügen und darüber hinaus öffentliche Rechte ausüben. Niemals ist die Heilsverkündigung für die Armen der einzige Inhalt des Evangeliums gewesen, aber auch niemals sind die genannten und ähnliche andere Worte aus der Bibel verschwunden und gänzlich vergessen worden.

Jeder weiß, wie die Spiritualen des Franziskaner-Ordens seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die eschatologischen Ideen Joachims von Fiore aufnahmen und umdeuteten und wie sie zugleich das Armutsideal ihres Ordensstifters in der radikalsten Weise zu verwirklichen suchten. Eschatologie und Armutsidee wurden aufs Engste miteinander verknüpft und Konsequenzen gezogen, die für die herrschende Kirche eine Revolution bedeuteten. Das

1) Der in Assisi am 17. 10. 1967 dank freundlicher Hilfe von dott. Ettore Brissa (Heidelberg) italienisch vorgetragene Versuch wird hier, geringfügig erweitert und mit Anmerkungen versehen, in deutscher Sprache vorgelegt. Die Vortragsform ist beibehalten worden, um desto deutlicher werden zu lassen, daß der Verfasser nicht abgeschlossene Forschungsergebnisse vorlegt, sondern Materialien und Überlegungen als Ausgangspunkt für eine Diskussion vorgetragen hat. Für förderliche Diskussionsbeiträge danke ich vor allem Raoul MANSELLI, Enrico CATTANEO, Giovanni MICCOLI und P. MARIO DA BERGAMO.

Thema unsres Kongresses ist nun das 11. und 12. Jahrhundert, und wenn wir diese Daten nicht mechanisch, sondern historisch verstehen, kann das nur meinen, die Jahrhunderte vor Joachim von Fiore und vor Franz von Assisi. Herr Morghen hatte mir zuerst vorgeschlagen, über »L'attesa escatologica come espressione estrema dell'opposizione fra povertà e ricchezza« zu sprechen. Ich muß gestehen, daß ich mir zunächst die Frage vorgelegt habe, ob denn in vorfranziskanischer und vorjoachitischer Zeit überhaupt Enderwartungen und soziale Gegensätze in einer Weise verbunden wurden, die eine solche Formulierung rechtfertigte. Darum habe ich mir erlaubt, das Thema zu modifizieren und werde über »Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert« sprechen.

Trotz wertvoller Einzeluntersuchungen gibt es bisher keine umfassende Darstellung des Armutsgedankens vor Franziskus; eben dies ist ja ein Anlaß für unsere Zusammenkunft. Aber auch die eschatologischen Ideen des 11. und 12. Jahrhunderts sind bisher nirgends auf breiter Quellenbasis geschildert worden; Arbeiten, wie sie P. Alphandéry, N. Cohn, B. Töpfer, A. Funkenstein und andere vorgelegt haben,²⁾ bieten uns eine z.T. wertvolle Hilfe, ohne doch als umfassendes Fundament dienen zu können.

Die mittelalterliche Kirche lebt nicht wie die ersten Christen in unmittelbarer Erwartung des Weltendes und der Wiederkunft Christi. Selbstverständlich zweifelt niemand an dem in der Bibel verkündeten Ende der Zeiten, an der Wiederkehr Christi und am Jüngsten Gericht; aber die schon in der Urkirche einsetzende Erfahrung hat gelehrt, daß der Zeitpunkt sich nicht vorhersagen läßt. Spätestens seit Augustinus sind Spekulationen darüber aus der wissenschaftlich anerkannten Theologie verdrängt, und auch die Erwartung eines chiliastischen Friedensreiches in dieser Welt gehört nicht mehr zum Lehrgut der

2) P. ALPHANDÉRY, *De quelques faits de prophétisme dans des sectes latines antérieures au Joachimisme*, in: *Revue de l'histoire des religions*, 52 (1905), 177–218; IDEM, *Notes sur le messianisme médiéval latin, XI^e et XII^e siècles*, Paris 1912; IDEM, *La chrétienté et l'idée de croisade, texte établi par A. DUPRONT*, 2 vols., Paris 1954/59; W. KAMLAH, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlin 1935; N. COHN, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Messianism in the Middle Ages and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, London 1957 (ich benutze die deutsche Übersetzung von E. THORSCH, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, Bern 1961), dazu die Rezension von H. GRUNDMANN, in *Historische Zeitschrift*, 196 (1963), 661–666; R. C. PETRY, *Christian Eschatology and Social Thought*, New York 1956; B. TÖPFER, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Spätmittelalter*, Berlin 1964; A. FUNKENSTEIN, *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*, München 1965. – Da die Eschatologie im Mittelalter kaum je Gegenstand dogmatischen Streites und dogmatischer Definitionen im engeren Sinn des Wortes gewesen ist, bleibt die dogmengeschichtliche Literatur recht unergiebig; immerhin ist man verblüfft zu lesen: »Die eschatologischen Anschauungen der mittelalterlichen Autoren folgen Augustin und Gregor; bemerkenswert ist allein die Systematisierung der Vorstellungen«: so H. KRAFT in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1958, 678, s. v. Eschatologie, dogmengeschichtlich.

Kirche.³⁾ Im einzelnen freilich bleibt der Erklärung der biblischen Weissagungen verhältnismäßig weiter Spielraum. Denn im Unterschied zu anderen theologischen Problemen hat die Kirche des Altertums nur wenige eschatologische Grundaussagen dogmatisch definiert: die *resurrectio mortuorum* oder *resurrectio carnis* und die Wiederkehr Christi: *venturus est iudicare vivos et mortuos*. Von der Bibel ausgehend, kann man Einzelheiten ergänzen, Überlieferungen umdeuten und erweitern, ohne alsbald in den Verdacht der Irrlehre zu geraten. Von Tychonius, Augustin und Hieronymus gehen verschiedene Traditionen der Exegese aus, die im Anschluß an Daniel, an die Johannes-Apokalypse, den zweiten Thessalonicher-Brief und andere biblische Texte Aussagen über die Erscheinung des Antichrist und über seine Überwindung durch Christus selbst macht. Von ihr sind die Exegeten des hohen Mittelalters abhängig, auch der Mönch Adso, der in seinem berühmten Brief an Königin Gerberga um 950 die exegetischen Einzelaussagen systematisiert und zu einer dramatischen Vita Antichristi ausgestaltet.⁴⁾ Adso hat hierbei auch die biblisch nicht begründete Sage von einem Endkaiser aufgenommen, andere Theologen, die die Zeichen des Antichrist untersuchen, wie z. B. Petrus Damiani,⁵⁾ haben dies nicht getan.

Wesentlich für unsere Fragestellung ist aber, daß alle diese Texte wissenschaftlich-literarischen Charakter haben und nicht einer aktuellen Erwartung oder gar Angst entspringen. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß oft gesagt wird, wir leben in der letzten Zeit, daß vom Abend der Welt oder vom nahen Ende die Rede ist. Wo immer seit Augustin in verschiedener Weise versucht wird, die Geschichte des Heils zu periodisieren, begreift man die Zeit seit der Inkarnation und der Auferstehung Christi als letzte Periode. Das heißt aber nicht, daß man das Ende dieser Periode nahe sieht. Wohl haben äußere und innere Nöte hier und dort in Verzweiflung, Angst oder gar Hoffnung die Frage nach dem Weltende aktualisiert, aber jede Einzelaussage bedarf sorgfältiger Prüfung, ob wirklich eine »Zeitstimmung«, ein Ausdruck lebhafter Ideen – oder nur ein Topos vorliegt.⁶⁾ Erst im 12. Jahrhundert werden die Versuche zahlreicher, den Standort der Gegenwart innerhalb der letzten Periode des Heilsgeschehens genauer zu definieren, und

3) Es genügt hier, auf E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung*, Bd. 1 Tübingen 1918, sowie auf KAMLAH a. a. O. 9 ff. zu verweisen. Nach KAMLAH auch das Folgende.

4) Die Edition von E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898, Neudruck a cura di R. MANSELLI, Turin 1963, 97–113 ist nach wie vor grundlegend, dazu zuletzt R. KONRAD, *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der*, Kallmünz 1964.

5) MIGNE, PL 145, 739 ff., 837 ff. Auf die vor allem von F. Kampers erforschte Endkaisersage glaube ich im Folgenden nicht eingehen zu müssen.

6) Zum Topos vom Weltende vgl. etwa E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 5. Aufl., Bern 1965, 38. Material dazu z. B. bei KONRAD a. a. O. 54–70, der die Frage nach dem literarischen Charakter oder dem Erlebnisgehalt der Aussagen nicht immer scharf genug stellt. Weitere Literatur und eine differenzierte Beurteilung bei G. MICCOLI, *Mundus senescens in MICCOLI, Chiesa Gregoriana*, Florenz 1966, 301 ff.

das heißt meist, die Gegenwart dem Ende zuzuordnen.⁷⁾ Das wesentlich Neue erst an Joachims Theologie ist, daß er mit Christus die vorletzte Periode beginnen läßt, die nun zu Ende geht, und daß er eine neue, letzte Zeit unmittelbar erwartet.⁸⁾

Auch wenn oft vom Antichrist die Rede ist, darf man das nicht mißverstehen. Gewiß wird die leibliche Erscheinung und Herrschaft des Antichrist der Wiederkunft Christi dicht vorausgehen. Aber den Antichrist begreift man seit Tychonius und Augustinus zugleich als das *caput omnium malorum*, die durch die gesamte Kirchengeschichte wirksame Macht des Bösen, die sich einzelner Menschen bedient.⁹⁾ Schon das Neue Testament sagt »*nunc Antichristi multi facti sunt*« (I. Joh. 2, 18), und Adso beschreibt nicht nur die Inkarnation des einen Antichristen am Weltende, sondern definiert auch: »*Quicumque enim sive laicus sive canonicus sive monachus contra iustitiam vivit et ordinis sui regulam impugnat et quod bonum est blasphemat, Antichristus est et minister sathanae*«,¹⁰⁾ das heißt: er ist ein Antichrist, nicht der Antichrist. Von dieser Basis aus ist jeder polemischen Anwendung des Ausdrucks Antichrist der Weg frei, ohne daß darin ein endzeitlicher Bezug liegt. Als Beispiele seien nur die berühmte Invektive Bischof Arnulfs von Orléans gegen Papst Johannes XV. auf der Synode von Saint-Bâle (991) und Benzos von Alba böse Schmähungen Gregors VII. genannt.¹¹⁾ Mit Apokalyptik hat das, und sind die Formulie-

7) Dazu jetzt vor allem FUNKENSTEIN (wie Anm. 2).

8) Aus der reichen Joachim-Literatur nenne ich nur H. GRUNDMANN, Studien über Joachim von Floris, Leipzig-Berlin 1927; IDEM, Neue Forschungen über Joachim von Fiore, Marburg 1950; TÖPFER, wie Anm. 2, 42-103.

9) Vgl. KAMLAH, 10f. Zum Folgenden auch P. CLASSEN, Gerhoch von Reichersberg, Wiesbaden 1960, 215 ff.

10) Adso bei SACKUR 106, vgl. dazu Augustin, De civitate Dei, XX 19 im Anschluß an 2. Thess. 2, 1 ff. (Corpus Christianorum, Series Latina 48, 731): »*Unde nonnulli non ipsum principem, sed universum quodammodo corpus eius, id est hominum multitudinem simul cum ipso suo principe, hoc loco intellegi Antichristum volunt.*« Die vielen Antichristi des 1. Johannesbriefes deutet Augustin als die Häretiker. Zu Adsos Antichrist-Begriff und den in ihm wirksamen exegetischen Traditionen vgl. KONRAD, 71 ff. (der in stärkerem Maße, als es die Fußnoten erkennen lassen, von KAMLAH, Apokalypse, 10 ff. und CLASSEN, Gerhoch, 216 f. abhängig ist); die oben im Text zitierte Stelle entspringt nach KONRAD 81 f. Adsos Kloster-Reform-Ideen und ist unabhängig von älterer Literatur. Adsos Unentschiedenheit zwischen buchstäblichem und allegorischem Verständnis zeigt sich auch darin, daß er einerseits die Wiederherstellung des salomonischen Tempels beschreibt (S. 107: »*templum autem destructum, quod Salomon Deo aedificavit, in statum suum restaurabit . . .*«), anderseits den Tempel von Matth. 24, 15 und 2. Thess. 2, 4 als die Kirche deutet (S. 111: »*sive etiam in templo Dei sedebit Antichristus, id est in sancta ecclesia, omnes Christianos faciens martires*«), ohne den von Augustin, a. a. O., klar erörterten Gegensatz bei der Interpretation auch nur anzudeuten.

11) Monumenta Germaniae historica, Scriptorum 3, 672: »*Quid hunc, reverendi patres, in sublimi solio residentem veste purpurea et aurea radiantem (cf. Apoc. 17, 4), quid hunc inquam esse censetis? Nimirum si in caritate destituitur solaque scientia inflatur et extollitur, Antichristus est in templo Dei sedens et se ostendens tamquam sit Deus (vgl. 2 Thess., 2, 4)*«; Benzo, Ad Heinr. IV imp., VI 2, Mon. Germ. hist., Script, 11, 659 f.: »*ab inferno prodierunt noviter heretici, / Patarini, Buziani, nec non et Prandelici / . . . Seque esse Antichristum Prandellus innotuit etc.*«. Auch hier scheint mir so wenig wie bei Arnulf von Orléans echte Apokalyptik vorzuliegen. Die Beispiele ließen sich vermehren.

rungen noch so drastisch, nichts zu tun. Wer sich präziser ausdrücken will, sagt in diesem Fall *membrum Antichristi, praecursor Antichristi, minister Antichristi* oder ähnlich.¹²⁾

Die exegetische Tradition in ihren verschiedenen Versionen kennt eine ganze Reihe von Figuren im Drama der Endzeit: neben dem Antichrist die Propheten Enoch und Elia, die Könige von Ägypten, Afrika und Äthiopien, die Heiden, die Juden, den letzten römischen oder fränkischen Kaiser, der seine Krone niederlegt. Aber sie kennt nicht die Armen oder einen Armen. Das hat seinen Grund zunächst einfach darin, daß nicht die am Eingang unseres Vortrags zitierten Bibelstellen, sondern andere den Ausgangspunkt bilden. Aber auch wo man über die biblische Grundlage hinausgeht, wie mit der Einführung von Königen, kommt man eben nicht auf die Armen. Das gilt nicht nur für die gewissermaßen wissenschaftlich anerkannten Texte, sondern auch für jene Weissagungsliteratur, die unter dem Namen des Methodius und der tiburtinischen Sibylle bekannt wurde und sich erst langsam einen anerkannten Platz in der Theologie erringen konnte, bis sie im 12. Jahrhundert immer größere Verbreitung erlangte, aber auch vielfach verändert und erweitert wurde.¹³⁾ Von der literarischen Überlieferung der christlichen Lehre her gab es also keinen Verbindungspunkt zwischen eschatologischer Erwartung und Verheißung für die Armen. Es genügte nicht, daß die tiburtinische Sibylle vom Idealkaiser »k« – d. h. Karl dem Großen – aussagte »*faciet iusticiam pauperibus*«,¹⁴⁾ auch wenn dies deutlich an die messianische Weissagung des Isaias (11, 4) anklingt.

Das Fehlen jeder aktuellen Erwartung des Weltendes erweist sich noch bei Rupert von Deutz († 1129), der bemerkt, wenn auch der Tag des Herrn (2. Thess. 2, 2) zu verziehen scheine, so sei doch jedem einzelnen der Tod gewiß.¹⁵⁾ Hierin deutet sich nun ein anderer Aspekt an, den man auch eschatologisch nennen kann und muß. Jedem Menschen steht der Tod bevor, mit dem das irdische Leben endet, jeder einzelne hat nach dem Tode das göttliche Gericht zu erwarten, unabhängig von der Frage, ob dies Gericht alsbald nach dem Tode eintritt oder erst nach einer Zeit, sei es des Schlafes oder der Läuterung, bis zur *resurrectio carnis*. Die Todeserwartung gehört für Arm und Reich im Mittelalter viel unmittelbarer zum Leben als in unserer modernen Zivilisation. Die durchschnittliche Lebensdauer ist viel geringer, gegen Krankheit und Verwundung stehen nur dürftige

12) Vgl. CLASSEN, Gerhoch, 216 f.

13) Texte von Pseudo-Methodius und Sibylla Tiburtina bei SACKUR; die neuere Literatur, auch zur Wirkungsgeschichte, führt R. MANSELLI in der Vorrede zum Neudruck 5 f. an. Während für Adso Weiterwirken jetzt wertvolles, wenngleich nicht erschöpfendes Material von KONRAD, 114–143, ausgebreitet wird, bedürfen die anderen Texte noch eingehender Untersuchung, wobei (wie auch für Adso) noch mancherlei ungedruckte Überlieferungen heranzuziehen wären. Wichtige Momente erörtert C. ERDMANN, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert, in Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 51 (1932) 384–414.

14) Tiburtina bei SACKUR, 182, dasselbe über Kaiser A. ebenda 184.

15) Rupert, in MIGNE, PL 169, 1126 A, wörtlich nachgeschrieben von Gerhoch, in Monumenta Germaniae, Libelli de Lite 3, 483, ähnlich schon zuvor Bruno von Segni, in MIGNE PL 165, 733 C, vgl. KAMLAH 128 Anm. 7.

Heilmittel zur Verfügung, vor allem aber wird der Tod inmitten des Kreises der Mitlebenden erwartet und erlebt, nicht im Krankenhaus, abgeschieden von der Welt. Todeserwartung und Gerichtserwartung sind diejenigen eschatologischen Momente, die weithin jede Ethik, jede paränetische Predigt bestimmen. Um einen Schatz im Himmel zu sammeln, um die Fürsprache der Heiligen zu gewinnen, tut man gute Werke, sättigt die Hungrigen, trinkt die Dürstenden, kleidet die Nackten: denn das sind die Dinge, nach denen im Gericht gefragt wird. Dies Gericht wird jedem Menschen vor Augen gehalten, der eine Kirche betritt; denn immer wieder finden wir es auf den Tympana über den Türen dargestellt, und dabei wird deutlich gemacht, daß die irdischen Stand- und Rangordnungen dort nicht gelten: Könige, Päpste und Prälaten sieht man unter den Verdammten, Arme und Besitzlose unter den Seligen.¹⁶⁾

Zahlreiche Heiligen-Viten schildern, wie arme, und insbesondere freiwillig arme Menschen in die ewige Seligkeit eingehen, nachdem sie im irdischen Leben äußerste Entbehrungen auf sich genommen haben. In aller mönchischen Askese seit den ägyptischen Vätern lebt dieser Gedanke, er wirkt aber auch allerorten in der Laienethik. Eben darum können wir ihn hier nicht weiter verfolgen, sondern müssen den Begriff der eschatologischen Erwartung im wesentlichen einschränken auf die Erwartung des Endes der Geschichte und der irdischen Welt, der Wiederkehr Christi und des letzten Gerichtes.

Gerade weil man im allgemeinen das Ende der Welt nicht als unmittelbar bevorstehend erwartete, erregte es Aufsehen, wenn einzelne behaupteten, der jüngste Tag stehe unmittelbar bevor. Nach dem, was wir gesagt haben, ist es nicht verwunderlich, daß solche Behauptungen viel öfter bei literarisch ungebildeten Klerikern oder gar bei Laien auftraten und Glauben fanden als bei den Mächtigen oder Gelehrten unter den Priestern. Im Jahre 847 beunruhigte in Schwaben eine Frau das Volk, die den Anbruch des Weltendes verkündete; sie predigte öffentlich und fand allerlei Zulauf bei Leuten, die in Furcht vor dem jüngsten Tag der Prophetin Geld zusteckten. Eine Bischofssynode in Mainz unter Hrabanus Maurus unterband ihr Treiben.¹⁷⁾ Tieferer Betrachtung entspringt die Enderwartung Odos von Cluny, der klug genug ist, nicht über Termine zu spekulieren.¹⁸⁾ Abbo von Fleury hingegen erzählt, er habe in seiner Jugend einen Prediger in Paris vor dem Volk verkünden hören, alsbald nach dem Jahre 1000 werde der Antichrist erscheinen.¹⁹⁾ Diese

16) Die vor allem seit dem späten 12. Jahrhundert zahlreicher werdenden Beispiele sind zusammengestellt bei K. KÜNSTLE, Ikonographie der christlichen Kunst 1, Freiburg i. B. 1928, 532–545 und L. RÉAU, Ikonographie de l'art chrétienne II 2, Paris 1957, 727 ff.

17) Annales Fuldenses ad annum 847 (ed. F. KURZE, in Scriptorum rer. Germ., 1891) 37, vgl. ALPHANDÉRY, Prophétisme, 182 ff.

18) Die Stellen bei KONRAD, 68 f.

19) Abbo, Liber apologeticus, in MIGNE PL, 139, 471: »De fine quoque mundi coram populo sermonem in ecclesia Parisiorum adulescentulus audivi, quod statim finito mille annorum numero Antichristus adveniret et non longo post tempore universale iudicium succederet. Cui predicationi ex evangelii et apocalypsi et libro Danielis qua potui virtute restiti«.

Furcht war keineswegs allgemein verbreitet;²⁰⁾ aber die Faszination der Zahl veranlaßte Rudolf Glaber, nach geschichtstheologisch verwertbaren »Zeichen« zunächst des Jahres 1000, mehr noch des Jahrtausends der Passion 1033 zu suchen, die er dann doch nicht apokalyptisch deutete.²¹⁾ Nach einer anderen, wieder von Abbo überlieferten Spekulation sollte die Welt enden, wenn der Karfreitag auf Mariae Verkündigung fiel,²²⁾ was nach langer Pause (zuletzt 908) in den Jahren 970, 981, 992 und dann erst wieder 1065 eintraf.

Seit der großen Kirchenreform in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts mehren sich einerseits die Zeugnisse für apokalyptische Erwartungen, andererseits die Kritik an der reich gewordenen Kirche. Die Simonie war der schwerste Stein des Anstoßes gewesen, den die Kirchenreform beseitigen sollte. Dem Rechtsbegriff der Simonie entsprach aber der ethische Begriff der *avaritia*.

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: wenn es der Reform auch gelang, die Simonie teils zu beseitigen, teils durch juristische Interpretation zu leugnen, so wurde doch die Kirche infolge der Reform nicht ärmer, sondern reicher, und der sittliche Anstoß der *avaritia* nicht beseitigt, sondern teils verlagert, teils verschärft. Wenn in der Pataria zum ersten Male eine breite Volksbewegung, von den Päpsten weitgehend unterstützt, mit Erfolg den reichen Klerus angriff, so war dies zunächst nicht eine Bewegung für die Armut, sondern gegen den Reichtum.²³⁾ Nicht die dem einfachen Mann nicht leicht durchschaubaren Probleme des Rechtes, sondern die der kirchlichen Sittlichkeit stehen im Mittelpunkt der partarenischen Predigt, und es konnte niemandem schwerfallen, den Gegensatz zwischen der Realität des feudalen Episkopats und Domklerus und den Idealen der apostolischen Urkirche zu erkennen. Als aber der große Kirchenkampf die sakramentale Autorität des Klerus erst einmal in Frage gestellt hatte, als man vom Papste selbst gehört hatte, daß die Sakramente simonistischer Priester zu verachten seien, da konnte die Predigt der apostolischen Armut nicht nur in der Kirche neue Lebensformen begründen, sondern auch gegen die Kirche gerichtete Bewegungen hervorrufen.^{23a)} Daß diese Armutsbewegungen dann

20) Vgl. F. LOT, *Le mythe des terreurs de l'an mille*, in *Mercure de France*, 301 (1947), 639–655, der die Quellen eingehend erörtert. Weniger entschieden in der Beurteilung ist H. FOCILLON, *L'an mille*, Paris 1952, 39–64.

21) Dazu jetzt A. FUNKENSTEIN, 77 ff. in Auseinandersetzung mit älteren Interpretationen.

22) Der Anm. 19 zitierte Text fährt fort: »*Denique et errorem qui de fine mundi inolevit, abbas meus beatae memoriae Richardus (von Fleury, † 986) sagaci animo propulit, postquam litteras a Lothariensibus accepit, quibus me respondere iussit; nam fama pene totum mundum impleverat, quod quando annuntiatio dominica in Parasceve contigisset, absque ullo scrupulo finis saeculi esset*«. Die folgenden Bemerkungen über falsche Berechnungen des 1. Adventssonntags deuten auf computistische Ursprünge der Spekulation. Der Vorfall wird sich nicht lange vor 970 abgespielt haben.

23) Zur partarenischen Predigt bes. MICCOLI, *Chiesa Gregoriana*, 101–160. Nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Pataria gehören die von ERDMANN, *Endkaiserglaube*, 384 ff. erörterten Antichristenerwartungen des Bischofs Rainer von Florenz.

23a) H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2. Aufl., Darmstadt 1961, 13 ff., IDEM, *Ketzergeschichte des Mittelalters (Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. v. K. D. SCHMIDT und E. WOLF, Band 2, Lief. G I, Göttingen 1963) 15 ff.*

mehr Hörer eben unter den Armen als unter den Reichen fanden, daß die Prediger sich vielfach bewußt den sozial Armen zuwandten und bei diesen ihre größte Anhängerschaft fanden, begreift man leicht; es darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kritik am Reichtum zunächst vor allem von bekehrten Reichen ausgeht, angefangen von Landulf von Mailand und Norbert von Xanten bis zu Valdes und Franz von Assisi.

Wieweit hat diese Armutsbewegung eschatologische Erwartungen gehegt und gepredigt? Sehe ich recht, so kann man bei der Pataria dies Moment nicht beobachten. Schwieriger ist es, Aussagen über die in Frankreich um die Wende vom 11. und 12. Jahrhundert auftretenden Wanderprediger zu machen. Ein rigoroser Biblizismus, die buchstäbliche Nachahmung des in der Bibel gegebenen apostolischen Beispiels kennzeichnet Männer wie Robert von Arbrissel, Peter den Eremiten, Norbert von Xanten, aber auch Tanchelm, Peter von Bruis und Heinrich von Lausanne.²⁴⁾ Die Lehren derjenigen Wanderprediger, die zu Häretikern wurden, sind nur aus der Polemik oder Karikatur der Rechtgläubigen bekannt, die natürlich nur das Anstößige herausstellten. Da die Predigt vom nahen Weltende, für sich genommen, keine Ketzerei darstellte, sondern allenfalls durch einzelne Definitionen ketzerische Züge annehmen konnte, dürfen wir nicht erwarten, daß sie stark hervorgehoben wird. Hat Tanchelm von Antwerpen, den der Utrechter Klerus als Antichristen kennzeichnet,²⁵⁾ seine Predigt eschatologisch begründet? Zunächst wandte er sich gegen die Simonie, und wenn er zuerst zum Papst reiste, um dessen Hilfe zu suchen, beweist das genug, daß sein erster Ansatzpunkt nicht grundsätzlich gegen die Kirche gerichtet war. Wenn sich Tanchelm dann wirklich als vom heiligen Geist erleuchtet bezeichnete und nicht nur göttliche Ehren annahm, sondern auch im Bilde mit der Jungfrau Maria vermählte, wie seine Gegner behaupteten, so wird man sich dies schwer ohne einen, im einzelnen freilich nicht durchschaubaren, eschatologischen Bezug vorstellen.

Ähnliches mag von Eon von Stella gelten.²⁶⁾ In den Quellen über ihn hallt das Gelächter

24) J. v. WALTER, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, 2 Bände, Leipzig 1903/06; GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen, 38 ff., 506 ff., A. BORST, Die Katharer, Stuttgart 1953, 81 ff. Zum geistigen Hintergrund auch M. D. CHENU, Moines, clerics, laics. Au carrefour de la vie évangélique, sowie IDEM, Le réveil évangélique, beides in CHENU, La théologie au douzième siècle, 2. ed., Paris 1966, 225–273. Zur soziologischen Seite vgl. das stark von marxistischer Dogmatik geprägte Buch von E. WERNER, Pauperes Christi, Leipzig 1956.

25) PH. JAFFÉ, Monumenta Bambergensia (Bibliotheca rerum Germanicarum, 5, Berlin 1869), 296, Nr. 168: »*Antichristi nostri, perturbatoris et blasphematoris ecclesiae Christi . . . qui aperuit in caelum os suum* (cf. Psalm 72, 9, Apoc. 13, 6)«. Vgl. W. MOHR, Tanchelm von Antwerpen, in Annales Universitatis Saraviensis, Philosophie – Lettres, 3 (1954), 234–247; J.-M. DE SMET, De monnik Tanchelm en de Utrechtse bisschopszetel in 1112–14, in Scrinium Lovaniense – Mélanges historiques E. Van Cauwenbergh, Gembloux – Louvain 1961, 207–234 (war mir nicht erreichbar).

26) Hauptquelle ist Wilhelm von Newburgh, Historia, ed. R. HOWLETT, vol. 1 in *Rerum Brit. Scriptores*, London 1884, I, 19 S. 60–64, daneben Otto von Freising, *Gesta Friderici*, ed. G. WAITZ – B. v. SIMSON, in *Scriptores rer. Germ.*, 1912, I, 56 f. S. 81, Sigiberti cont. Gemblac., in *Mon. Germ., Scriptores*, 6, 389.

wider, mit dem die Konzilsväter von Reims ihn verurteilten, und sicherlich konnten seine Ansprüche von gelehrten Prälaten kaum ernst genommen werden. Wenn es aber nicht nur ein schlechter Witz seiner Richter ist, sondern auf einem Schatten von Wahrheit beruht, daß er sich mit Dem identifizierte, der am Ende der Gebete genannt wird, *per Eum qui vivit et regnat* etc., dann wird ein endzeitlicher Anspruch kaum zu leugnen sein. Vielleicht steckt auch hinter dem sonderbaren Zeichen in Form eines Y, das er führte, jenes Siegel der Auserwählten, von dem die Apokalypse spricht (7, 3), und das nach Ezechiel (9, 4) die Gestalt des griechischen Tau hatte.²⁷⁾

Norbert von Xanten, als er schon Erzbischof von Magdeburg war, äußerte einmal gegenüber Bernhard, noch in dieser Generation werde der Antichrist erscheinen. Die Art, wie Bernhard darüber berichtet, deutet darauf, daß Norbert diese Erwartung nicht schon früher und öffentlich als Wanderprediger verkündet hatte. Norberts Begründung kennen wir nicht, wir wissen nur, daß sie den Abt von Clairvaux nicht überzeugte.^{27a} Etwa 12 Jahre später, nach dem Schisma Anaklets, meinte der Kardinal Gerhard, der wenig später unter dem Namen Lucius II. den Stuhl Petri bestieg, der Antichrist sei entweder schon gekommen oder werde demnächst kommen, denn kaum noch ein Mensch widerstehe dem Bösen.²⁸⁾ Ist es ein Zufall, daß Norbert und Gerhard Regularkanoniker, *pauperes Christi*, waren, der eine aus dem Zweig von Prémontré, der andere aus dem von S. Frediano in Lucca?

Nehmen wir die genannten Indizien zusammen, so wird man wohl sagen dürfen, daß unter den katholischen wie unter den häretischen Gliedern jener Bewegung, die die *vita apostolica* predigte und die »Armen Christi« aufrief, eschatologische Ideen und apokalyptische Spekulationen nicht völlig unbekannt waren. Aber nirgends finden wir diese als konstitutives Element einer Gruppe oder als zentrales Anliegen der Predigt.

Welchen Platz in der Kreuzzugsbewegung einerseits die eschatologische Erwartung, andererseits der Armutsgedanke einnimmt, haben uns die Forschungen von Paul Alphan-

27) Diese Erklärung soll nur als Vorschlag zur Diskussion gestellt werden. Es ist daran zu erinnern, daß Tanchelm sich ein Schwert und ein *vexillum* (dessen Gestalt wir nicht kennen) vorantragen ließ (Brief der Utrechter S. 297) und Heinrich von Lausanne wie seine Anhänger Kreuzesstäbe trugen (Actus pontif. Cenomann. 35, ed. J. MABILLON, in *Vetera annalecta*, nov. ed., Paris 1723, 316, vgl. v. WALTER, *Wanderprediger*, 2, 133 f.), während Peter von Bruis wie manche andere Ketzler das Kreuzeszeichen schroff ablehnte (Petrus Venerab., Tract. c. Petrobrusianos, in MIGNE PL 189, 722, 771 ff.; vgl. R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del sec. XII*, Roma 1953, 36 f.). Wer ein *signum* tragen und das Kreuz ablehnen wollte, konnte leicht auf das Tau kommen, wenn er sich an die Bibel hielt, und dies könnte die Form eines Y erklären. Das Tau hat bekanntlich neben andern Franz von Assisi benutzt, selbstverständlich ohne Polemik gegen das Kreuz (H. BÖHMER – F. WIEGAND, *Analekten zur Gesch. d. hl. Franz von Assisi*, 2. Aufl. Tübingen 1930, 47, Nr. 17).

27a) Bernhard, Epist. 56, in MIGNE, PL 182, 162 f. Nr. 56. A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 4, 3. u. 4. Aufl., Leipzig 1913, 371 f., sieht in der eschatologischen Spekulation ein Motiv der Wanderpredigt Norberts, doch zeigt Bernhards Reaktion, daß er diese Idee von Norbert nicht früher gehört hatte. Vgl. auch v. WALTER, 2, 120.

28) MIGNE PL 193, 1106 f., vgl. CLASSEN, *Gerhoch*, 99 f., 219, 335 f. Nr. 18.

déry gezeigt.²⁹⁾ Nach dem Bericht des Guibert von Nogent soll Papst Urban II. in Clermont die Kreuzpredigt vor allem damit begründet haben, daß der Antichrist bei seiner Ankunft in Jerusalem Christen finden müsse, die gegen ihn kämpfen; aus der Prophezeiung, der Antichrist werde die Könige von Ägypten, Afrika und Äthiopien töten, habe der Papst die Aussicht deduziert, diese Reiche zunächst einmal zum Christentum zu bekehren.³⁰⁾ Mit Recht sind Zweifel daran geäußert worden, daß Urban dergleichen gesagt habe; denn in seinen echten Kreuzzugsbriefen findet sich ebensowenig ein Anklang an diese Ideen wie in den anderen Berichten über die Predigt von Clermont. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß solche Ideen bei Beginn des ersten Kreuzzuges umliefen. Sie mögen dazu beigetragen haben, Jerusalem zum Ziel eines Zuges zu machen, der doch zunächst nur den östlichen Christen Hilfe gegen die Seldschuken bringen sollte. Jerusalem, von Hieronymus als *visio pacis* interpretiert, war den Christen nicht nur als Stätte des Leidens und der Auferstehung Christi, sondern auch als der Typus des ewigen Friedensreiches (Apoc. 21 etc.) bekannt. Dort erwartete man Christi Wiederkehr, nachdem der Antichrist dort sein Reich errichtet hatte. Die großen Pilgerfahrten der Jahrzehnte vor dem ersten Kreuzzug waren wenigstens zum Teil eschatologisch motiviert, wie die Massenfahrten um das Jahrtausend der Passion und vor allem im Jahre 1065 zeigen, das nach der schon von Abbo überlieferten Spekulation (s. o. S. 313) das Weltende bringen konnte.³¹⁾ Nicht

29) Vgl. oben Anm. 2. Die einseitige Hervorkehrung dieses Gesichtspunktes mindert nicht den Wert der Forschungen ALPHANDÉRY'S. Neue kritische und gedankenreiche, wenn auch knappe Darstellung bei H. E. MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart 1965.

30) Guibert, *Gesta Dei per Francos*, II 4, in *Recueil des historiens des croisades, hist. occid.*, 4, Paris 1879, 137–140. Vgl. D. C. MUNRO, The Speech of Pope Urban II at Clermont, in *American Historical Review*, 11 (1906), 231–240, bes. 242 ff. Der Brief Kaiser Alexios' I. an Robert von Flandern bei H. HAGENMEYER, Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100, Innsbruck 1901, 130 ff., der – wie immer man über einen echten Kern denkt – in der überlieferten Form sicher eine Fiktion darstellt, vergleicht (136) die Türken mit Julius Caesar in der Vergangenheit und mit dem Antichrist in der Zukunft; dabei fehlt jeder apokalyptische Zug, wie ihn Urbans Predigt bei Guibert zeigt.

31) Zu 1033, vgl. Rudolf Glaber, *Historiae*, IV 6, 18 ff. ed. M. PROU, Paris 1886, 106 ff., wo der *ordo inferioris plebis* und die *pauperes* als beteiligt genannt und die Antichrist-Erwartung als Motiv bezeichnet werden. Hauptquellen für 1065 sind die *Annales Altahenses maiores*, ed. E. v. OEFELE, in *Script. rer. Germ.* 1891, 65–71 (S. 66: *multitudo comitum et principum, divitum et pauperum*); Lambert von Hersfeld, ed. O. HOLDER-EGGER, in *Script. rer. Germ.*, 1894, 92–99; Marianus Scottus, in *Mon. Germ., Scriptores*, 5, 558 f. Von der apokalyptischen Spekulation spricht nur die späte *Vita Altmanni* cap. 3, in *Mon. Germ., Scriptores*, 12, 230 (mit unklarer Angabe), dazu ist aber der oben Anm. 22 genannte Abbo-Text heranzuziehen. Eigenartigerweise scheint die neuere Literatur, abgesehen von einem undeutlichen Hinweis bei ALPHANDÉRY, *Chrétienté I*, 25, dies Motiv trotz W. v. GIESEBRECHT, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit* 3, 5. Aufl., Leipzig 1890, 111 übersehen zu haben. An dem fatalen Tag, dem 25. März, wurden die Kreuzfahrer, nur noch eine Tagereise vom Ziel entfernt, zu bewaffneter Verteidigung gegen Sarazenen gezwungen.

nur reiche Herren zogen ins Heilige Land, sondern auch Scharen Armer,³²⁾ und mancher Pilger erwartete den individuellen Tod in der heiligen Stadt.³³⁾

In dem Augenblick, in dem Jerusalem zum Ziel des großen Kriegszuges wurde, mußte dies wieder auf die eschatologische Spekulation zurückwirken. Die Predigt des Papstes allein hätte den Kreuzzug schwerlich auslösen können; ihr kam eine Erregung breiter Volksschichten entgegen. Unter den Predigern, die durch Frankreich zogen, waren Robert von Arbrissel³⁴⁾ und Peter der Eremit, die beide in den Formen der biblischen *vita apostolica* auftraten, barfuß, auf einem Maultier reitend, heimatlos, aber von den Armen wie Heilige verehrt. Viel eher diesen Predigern der Armen möchte man die apokalyptische Begründung des Kreuzzugs zutrauen als dem Papst selbst. Gerade dem einfachen Mann wird das himmlische Jerusalem ein klarerer Begriff gewesen sein, ein erstrebenswerteres Ziel als jene Stadt in Palästina.³⁵⁾ Aber da uns die Quellen nur über die Formen des Auftretens und die ungeheure Wirkung der Prediger, nichts aber über den Inhalt der Predigt selbst sagen, kommt man hier über Vermutungen nicht hinaus. Man muß hier noch einmal daran erinnern, daß die Prophezeiungen den Armen im apokalyptischen Drama keine Funktion zusprachen.

Disziplinlos, ohne kriegskundige Führung und mangelhaft ausgerüstet, rannte der Haufen der armen Kreuzfahrer unter dem Eremiten ins Verderben. Dennoch können wir wenig später zum ersten Mal die Armutsidee in heilsgeschichtlicher Funktion deutlich erkennen. Als das Kreuzheer nach der Eroberung Antiochias in Bedrängnis gerät, da findet aufgrund einer göttlichen Vision Petrus Bartholomäus die heilige Lanze und belebt den Mut; neue Visionen des bairischen Kreuzfahrers treiben die zerstrittenen Führer dann voran und weisen den weiteren Weg. Mancher Zeitgenosse war skeptisch, bezeichnend ist aber, wie bei Raimund von Aguilers eben die Tatsache, daß der Visionär ein armer, ungebildeter Mann ist, zur Legitimation dient.^{35a)} Was den Klugen verborgen ist, hat Gott den Geringen offenbart (Matth. 11, 25); und in den Weisungen, die Petrus Bartholomäus dem Raimund in Antiochien über eine Jordantaufe erteilt, wird der eschatologische Bezug

32) Das zeigen neben Einzelangaben der Quellen auch die hohen Zahlen von denen zu 1065 gesprochen wird, die man aber sicher nicht zu genau nehmen darf.

33) Glaber, Hist., IV 6, 18 S. 106 f., vgl. ALPHANDÉRY, Chrétienté, I, 14 f. Gute Zusammenfassung der Jerusalem-Ideen bei MAYER, 17 ff.

34) Balderich von Dol spricht nur vom Auftrag für die Predigt, den Papst Urban II. dem Robert erteilte: MIGNE, PL 162, 1050 f. War es aber in dem Augenblick, im Februar 1096, denkbar, daß Robert den Kreuzzug ignorierte, wie v. WALTER, 1, 117 f. meint?

35) MAYER, 17 f. Bei Albert von Aachen, I 4, in *Recueil des historiens des croisades, hist. occ. 4*, 273 sagt Christus in einer Vision zu Peter dem Eremiten: *Per pericula enim et temptationes varias paradisi portae nunc aperientur vocatis et electis.*

35a) Raimunds ganzer Bericht wird von diesem Motiv durchzogen: *Recueil des hist. des crois., hist. occ. 3*, Paris 1866, 253 ff.: »*Dominus pauperem quendam rusticum elegit... per quem omnes nos confortavit*«, heißt es schon im ersten Satz.

der Vision vollends klar.³⁶⁾ Bei der Belagerung von Antiochia waren zuerst die »Tafurs«, aufgetreten, arme Kreuzfahrer, die sich zu einem eigenartigen Bund zusammengeschlossen hatten: Barfüßigkeit, Waffenlosigkeit und das unbedingte Verbot von Geldbesitz waren die Kennzeichen der im übrigen recht wilden Gesellen, die in der Hungersnot durch ihren Kannibalismus bei Christen und Muslimen Aufsehen erregten. Den Rittern sollen sie nützliche Hilfe geleistet haben. Geht es zu weit, wenn man auch hinter diesem ordensartigen Zusammenschluß von Armen, die den Weg nach Jerusalem bereiteten, eschatologische Motive vermutet?³⁷⁾

Die hier zuerst deutlich erkennbaren Ideen begegnen im Laufe des folgenden Jahrhunderts immer wieder. Vielleicht hat schon Emicho von Leiningen seine berüchtigte Judenhetze während des ersten Kreuzzuges apokalyptisch motiviert, wohl sicher tat dies vor dem zweiten Kreuzzug der entlaufene Zisterziensermönch Radulf.³⁸⁾ Indem solche Predigt zugleich an niedrige Triebe appelliert, vermag sie Massenbewegungen auszulösen. Eher literarisch, wenn auch nicht ohne volkstümlichen Einschlag durch die geheimnisvollen Andeutungen, ist die Anwendung sibyllinischer Prophezeiungen auf Ludwig VII. als Kreuzfahrer.³⁹⁾ Ohne eschatologischen Bezug, aber auch ohne Wendung an die Massen, verbreitet nach dem Scheitern vieler großer Unternehmungen Peter von Blois seinen Gedanken, den Kreuzzug, den Könige und Große nicht zum Ziel haben führen können, der Unschuld der Armen, auf denen Gottes Gnade ruht, anzuvertrauen.⁴⁰⁾ Solche Vorstellungen wirken weiter bei Fulko von Neuilly in der Zeit Innozenz' III.,⁴¹⁾ und sie lösen den unglückseligen Kinderkreuzzug aus, ja sie werden hier und dort wieder wach, nachdem die Kreuzfahrerstaaten endgültig zusammengebrochen sind.

Der einfache, letztlich auf die Bibel zurückzuführende Grundgedanke aller dieser Bewegungen ist der, daß man den Armen – oder einzelnen Armen – die Kraft zuspricht, durch Gottes Gnade zu vollbringen, was den sündhaften, in weltliche Interessen verstrickten Mächtigen dieser Erde nicht möglich ist. Die Armen erwartet dabei nicht ein spezieller

36) ALPHANDÉRY, *Messianisme*, 3 ff.; IDEM, *Chrétienté*, 1, 102 ff., 110 ff.

37) Die Tafurs werden nur in einer historischen Quelle beschrieben, an die ich mich hier halte: Guibert, *Gesta Dei per Francos* VII, 21, in *Recueil des hist. des crois.*, hist. occ. 4, 241 f., daneben in den *Chanson d'Antioche* und *Chanson de Jérusalem*, die ihre Rolle stark hervorkehren. Diese allein wissen auch von einer Verbindung zwischen Peter dem Eremiten und den Tafurs. Die einzige neuere Spezialuntersuchung, L. A. M. SUMBERG, *The Tafurs and the First Crusade*, in *Mediaeval Studies*, 21 (1959), 224–246, dürfte den historischen Wert der *Chansons* überschätzen, vgl. auch ALPHANDÉRY, *Chrétienté*, 1, 92 f.

38) ALPHANDÉRY, *Messianisme* 7 f.; IDEM, *Prophétisme* 190 ff.; IDEM, *Chrétienté*, 1, 74 ff., 172 ff.

39) Vgl. den bei GIESEBRECHT, *Geschichte der dt. Kaiserzeit*, 4, 2. Aufl., Leipzig 1877, 505 f. abgedruckten Text und Otto von Freising, *Gesta Friderici I, Prooem.* (ed. G. WAITZ-B. v. SIMSON, in *Script. rer. Germ.*, 1912), 10 f.

40) MIGNE, PL 207, 1057–70, ALPHANDÉRY, *Chrétienté*, 2, 36 ff.

41) ALPHANDÉRY, *Chrétienté*, 2, 45 ff.

Lohn, wohl aber erhalten sie eine Funktion in einem Geschehen von eschatologischer Wirkung, sie helfen, die gesamte Menschheit an das von Gott bestimmte Ziel zu führen.

Die apostolische Wanderpredigt, die häretische Gruppen und neue Orden hervorruft, und ebenso die Kreuzzugsbewegung mit ihren Begleiterscheinungen sind Symptome der geistigen und sozialen Unruhe, die seit der großen Kirchenreform zutage tritt. Die Sicherheit der kirchlichen und sozialen Ordnungen ist erschüttert, seit man zweifeln kann, wo das wahre Sakrament von echten Priestern gespendet wird, und die gelehrten Theologen fühlen sich gedrängt, schärfer als bisher nach dem Ort der Gegenwart in der Geschichte des göttlichen Heilsplanes zu fragen. Mancher Exeget – keineswegs alle – ist durch die Frage beunruhigt, ob denn das nach Meinung vieler den Antichrist aufhaltende Römische Reich noch bestehe,⁴²⁾ andere fragen, ob das weithin verbreitete Unrecht in der Kirche schon die für das Ende der Zeiten prophezeite *abominatio desolationis in loco sancto* (Matth. 24, 15) darstelle. Denn nicht nur für die Ketzler bietet die Realität der herrschenden Kirche, insbesondere aber ihr Reichtum, die auch in die Kirche eindringende Geldwirtschaft, einen Stein des Anstoßes. Als inmitten der Reformkirche 1130 ein Schisma ausbricht, für das man keine weltliche Macht verantwortlich machen kann, und als beide Päpste sich wechselseitig als Antichrist schelten,⁴³⁾ wächst die Unruhe.

So wird die theologische Deutung der Geschichte neu belebt durch die Erfahrungen der Gegenwart. In der exegetischen Methode macht Rupert von Deutz durch tiefgründige Allegorese und Typologie Eindruck und wird zu einem – in der Forschung bisher zu wenig beachteten – Vorbild. Rupert sah, wie schon bemerkt, das Weltende noch nicht nahen und übte größte Vorsicht in der heilsgeschichtlichen Beurteilung der Gegenwart; er begnügt sich meist, die eigene Zeit moralisch zu werten.⁴⁴⁾ Andere, jüngere Theologen sind weiter gegangen. Otto von Freising sieht in den freiwillig Armen, den Kanonikern und Mönchen, eine die Herrschaft des Bösen zurückhaltende Kraft, während das Römische Reich von seiner Höhe sinkt, ohne doch diesen Armen eine Funktion im apokalyptischen Geschehen

42) CLASSEN, Gerhoch, 220 f.

43) Anaklet II: JAFFÉ-LOEWENFELD, Regesta Nr. 8409 (Text bei GIESEBRECHT, 4, 505): »*ut Nocentio, id est Antichristo, proselytum facias*«. INNOENZ, JAFFÉ-LOEWENFELD, 7407 (Text GIESEBRECHT, 4, 504) bringt dagegen Anaklet nur indirekt mit dem Antichrist in Verbindung; Bernhard geht weiter: ep. 125, in MIGNE PL 182, 270 spricht er vom apokalyptischen Tier auf dem Stuhl Petri, ep. 124, in PL 182, 268: »*Christus Domini Innocentius – qui autem ex adverso stat, aut Antichristus est aut Antichristi*«, d. h. wer dagegen steht, ist ein Antichrist oder (ein Glied) des Antichrist.

44) Über Ruperts Geschichtstheologie vgl. KAMLAH, 75–105, CLASSEN, Gerhoch 37 ff., 112 f. und öfter, M. MAGRASSI, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma 1959. Rupert gehörte zu den meistgelesenen Autoren des 12. Jahrhunderts, wie die Untersuchung der Handschriften durch R. HAACKE, in *Deutsches Archiv*, 16 (1960), 397–436 erweist. Unter den Geschichtstheologen des 12. Jahrhunderts sind Anselm von Havelberg, Boto von Prüfening, Gerhoch von Reichersberg mit Sicherheit von ihm abhängig, während die Frage, ob er auch auf Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux sowie Joachim von Fiore gewirkt hat, noch genauerer Prüfung bedarf.

zuzuerkennen.⁴⁵⁾ Größeren Wert als der Zisterzienser Otto legt der Prämonstratenser Anselm von Havelberg auf die Entfaltung der neuen, armen Ordensleute; ja, er vermag von hier gar zu einer optimistischen Geschichtsdeutung zu gelangen, die im Unterschied zu den meisten anderen Autoren die Kirchengeschichte nicht nur als Verfall und Abstieg, sondern als Entfaltung verstehen möchte.⁴⁶⁾ Am schwierigsten sind die Visionen der Benediktiner-Äbtissin Hildegard von Bingen zu deuten: sie erkennt ein Auf und Ab im Ringen zwischen Antichrist und Dienern Christi, das historische und kosmische Aspekte zugleich hat. Wohl kommen dabei auch Gesichte von einer künftigen makellosen und armen Kirche vor, in einer Welt, da die Menschen mit den Engeln umgehen: ferne Andeutung eines chiliastischen Reiches des Glücks, und doch schwerlich als Prophezeiung eines historischen Zustandes der Zukunft zu verstehen, und gewiß kein Gegenstand unmittelbarer Erwartung.⁴⁷⁾ Zugleich war Hildegard aber standesbewußte Aristokratin, die nur adlige Mädchen in ihr Kloster nahm und dies damit begründete, daß auch kein Mensch Ochsen, Schafe und Esel in einen Stall sperre.⁴⁸⁾ Irdische Ständeordnung gilt ihr als Teil der göttlichen Schöpfungsordnung, die unabhängig von der sittlichen und eschatologischen Wertung vor Gott bestehen bleibt. Man muß hier daran erinnern, daß es – jedenfalls in Deutschland – schon früh Zisterzienser- und Prämonstratenserklöster gibt, die dem

45) Otto von Freising, *Chronica*, VII, 34 f., ed. A. HOFMEISTER, in *Scriptores rer. Germ.* 1912, 369–374. Aus der Literatur sei nur das neueste genannt: TÖPFER, 25 ff., FUNKENSTEIN, 110. Es ist bemerkenswert, wie vorsichtig Otto sich ausdrückt: er weist den Religiösen keinen festen Platz in der Geschichtstheologie an, erbittet nur am Schluß deren Fürbitte für die Arbeit am achten Buch; er beschreibt Mönche und Regularkanoniker (darunter auch Prämonstratenser) sowie Anachoreten, ohne einen Orden bei Namen zu nennen; er spricht von der *vita apostolica*, ohne das Schlagwort *pauperes Christi* aufzugreifen. Eigentümlich hartnäckig hält sich – auch in jüngster Literatur – der Irrtum, Otto rede hier nur von Mönchen. Bei einem so bewußten Kanoniker wie Gerhoch, der selbst das Prämonstratensertum als eine monastische Abweichung vom richtigen Kanonikertum ansieht, kann natürlich erst recht nicht von einem »Mönchszeitalter« (so FUNKENSTEIN, 110) die Rede sein. Die saubere Unterscheidung zwischen Klerikern und Mönchen ist nicht eine nur pedantische Forderung, sondern für das Verständnis der Autoren bis hin zu Joachim (vgl. etwa TÖPFER, 60 ff.) fundamental.

46) Anselm, *Dialogi*, I r ff. in MIGNE, PL 188, 1142 ff. Dazu jetzt FUNKENSTEIN, 60–67 mit dem sehr wichtigen Nachweis der Abhängigkeit von Gregor von Nazianz, von der älteren Literatur bleiben KAMLAH, *Apokalypse*, 64 ff., W. BERGES, *Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts*, in *Jahrbuch für Gesch. Mittel- und Ostdeutschlands*, 5 (1956), 38–57 und J. SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, München 1935, 18 ff. in unserm Zusammenhang wichtig, ferner TÖPFER, 22 ff.

47) Vgl. TÖPFER, 35 f., vor allem im Anschluß an Hildegard, ep. 48, in MIGNE, PL 197, 251 f. und *Liber divinorum operum* III 10, 17 und 20, PL 197, 1019 f., 1022 f. Die Frage ist indessen, ob man die im Brief aufgezeichnete Predigt gegen die Katharer als Weissagung verstehen soll. Ist hier nicht vielmehr in prophetischer Form nur gesagt, daß die Anfechtung durch Ketzer und Mächtige allein ein reiner Klerus überwindet? Die Vision des *Lib. div. op.* drückt auch keine unmittelbare Zukunftserwartung aus.

48) Hildegard, ep. 116, in MIGNE, PL 197, 336 ff., vgl. A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter*, 2. Aufl., Stuttgart 1922, 226 ff.

Adel vorbehalten bleiben, und daß selbst Klarissen später zum Teil den gleichen Weg gehen.

In immer neuen Ansätzen hat Gerhoch von Reichersberg über den Gang der Heilsgeschichte und den Ort der Gegenwart nachgedacht.⁴⁹⁾ Er gehörte zu jenem Zweig der *pauperes Christi*, die das Regularkanonikertum begründeten. Armut ist für ihn wie für andere Prediger aber nicht soziale Gegebenheit, sondern sittliche Forderung, die in der *vita communis* der Kleriker verwirklicht werden soll: unbedingte Aufgabe des Privatbesitzes – nicht des Gemeinbesitzes – und der privaten Wohnung verlangt er nicht nur von einem Orden; sondern alle Kleriker, von den Landpfarrern über Domherren und Bischöfe bis zu den Kardinälen, sollen sich diesem Gebot unterwerfen. Man versteht, daß Gerhoch in Gefahr geriet, als Ketzer verurteilt zu werden. Die Armut der Kleriker gewinnt aber in seinen Augen eschatologische Qualität: *pauperes enim propter Deum nihil habentes, ipsi sunt sancti*, schreibt Gerhoch schon 1130.⁵⁰⁾ Seit dem Schisma des Anaklet beschäftigt ihn nun immer wieder die Heilsgeschichte, der Standort der Gegenwart in ihr und das Problem des Antichrist. Aufgrund der biblischen Aussagen, der exegetischen Tradition und nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Geschichte versucht er mehrmals neue Lösungen. Mit einer Ruperts Ansätze weiterbildenden Methode führt er typologische Periodisierungen der Kirchengeschichte seit Pfingsten durch, die im einzelnen verschieden aussehen, aber stets die Gegenwart als letzte Zeit vor dem Antichrist deuten.⁵¹⁾

In der Erklärung des 9. Psalmes, seinem ältesten, um 1145 verfaßten Antichrist-Traktat, unterscheidet Gerhoch drei Verfolgungen des Antichrist in der Geschichte, die erste ist die blutige gegen die Märtyrer, die zweite die trügerische der Häretiker – gemeint sind die großen Häresien des 4. und 5. Jahrhunderts – und drittens die zugleich blutige und trügerische der Simonisten und Habgierigen, der die Armen Christi Widerstand leisten.⁵²⁾ Damit erhält das seit Heinrich IV. und Gregor VII. andauernde Ringen eine zugleich sittliche und heilsgeschichtliche Deutung, in der die Armutsbewegung ihren wesentlichen Platz hat. Eine Frage beschäftigt Gerhoch schon in den frühen Schriften: muß man eine buchstäbliche Erfüllung des eschatologischen Dramas, das Adso und andere dargestellt haben, in der Zukunft erwarten, oder ist dies Drama allegorisch zu deuten und auf die Kirchengeschichte der Vergangenheit und Gegenwart zu beziehen? Schon 1130 fragt er, ob

49) Über Gerhoch ist neben CLASSEN (wie Anm. 9) zu vergleichen E. MEUTHEN, Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoch von Reichersberg Leiden-Köln 1959, und TÖFFER, 28–33.

50) MIGNE, PL 194, 1299 D.

51) Zuerst in dem 1142 verfaßten Liber de ordine donorum sancti spiritus, ed. D. ac O. VAN DEN EYNDE et A. RIJMERSDAEL, Gerhohi opera inedita, 1, Rom 1955, 127 ff. Dazu CLASSEN, 108 ff. Stärker noch als die wenig jüngeren Dialoge Anselms ist Gerhoch von Rupert abhängig, wendet alle Geschichtstheologie aber schärfer auf die Deutung und Kritik der Gegenwart, vgl. CLASSEN, 112 ff. (über Anselm, ebenda, 113 Anm. 20). Wesentlich ist, daß alle seine Geschichtstypologie nur Abstieg seit der Urkirche kennt.

52) MIGNE, PL 193, 769–782: ein fast völlig unbeachteter Traktat über den Antichrist! Hierzu und zu weiteren Texten gleichen Themas CLASSEN, 219 ff.

Elia und Enoch leiblich wiederkehren werden oder vielleicht schon in den sanftmütigen und eifernden Christen vom Antichrist getötet wurden.⁵³⁾ In diesem Sinne versucht sein großes, im Schisma 1162/63 verfaßtes Antichristwerk, den Nachweis zu erbringen, daß man alle biblischen Aussagen über den Antichrist als bereits erfüllt ansehen könne, daß also eine Wiederkehr Christi am heutigen Tage möglich sei.⁵⁴⁾ Wohlgermerkt, er erhebt nicht den Anspruch, die einzig richtige Deutung zu geben, er räumt gleichzeitig die Möglichkeit ein, die Aussagen der Bibel und den Verlauf der Geschichte anders zu verstehen. In einer typologischen Spekulation, die von den Personen der Trinität ausgeht, neigt er zu der Konsequenz, ein unmittelbar bevorstehendes Gericht des Heiligen Geistes über Unreinheit und Habsucht zu erwarten. Ich sage, er neigt zu dieser Konsequenz, er zieht sie dann doch nicht, weil er davor zurückschreckt, sein christozentrisches Weltbild durch Zuordnung der Zukunft zur dritten Person der Trinität zu gefährden.⁵⁵⁾ Den Schritt Joachims hat er vermieden.

Hatte Gerhoch schon in früheren Schriften die *avaritia* als das Hauptlaster der Gegenwart beschrieben, der sich die *pauperes Christi* entgegenstellen, ohne das aus der *avaritia* hervorgehende Schisma der Kirche überwinden zu können, so spitzte er diesen Gedanken in seiner letzten, 1167 verfaßten Schrift aufs äußerste zu. An die Stelle der dreigliedrigen Typologie setzt er ein Schema mit vier Gliedern, das schon von anderen Theologen verwendete Bild der vier Nachtwachen, in deren letzter Christus das Schiff Petri besteigt (Matth. 14, 25). Vier Antichristi wirken in der Geschichte, die ersten drei sind überwunden: der *cruentus* durch die Märtyrer, der *fraudentus* durch die *confessores*, der *immundus* durch die *doctores disciplinae*, insbesondere durch die Päpste von Gregor I. bis zu Gregor VII. und Urban II. Seit der Zeit Gregors VII. ist aber der vierte Antichrist, der *avarus*, aufgetreten, und ihm leisten zwar die *pauperes Christi* Widerstand, doch bezwingen kann ihn kein menschliches Instrument Christi – auch kein Papst – sondern nur das die Wiederkunft Christi ankündigende Leuchten, die *illustratio adventus domini* (2. Thess. 2, 8), der das Jüngste Gericht alsbald folgt.⁵⁶⁾

53) Mon. Germ., Libelli de lite, 3, 236; das Thema greift Gerhoch noch öfter auf.

54) Mon. Germ., Lib., de lite, 3, 308: »Unde et nobis opinari vel estimare licet de Antichristis qui presserunt, si forte ad impletionem scripturarum et misterium iniquitatis sufficientes sint an non, nimirum cupientibus nobis in sermonibus suis iustificare Dominum ac demonstrare iustificatum, et si hodie fieri velit finale iudicium«.

55) De investigatione Antichristi, II 29 f., III 3–12, ed. F. SCHEIBELBERGER, Gerhohi opera inedita, 1, Linz 1875, 249 f., 364–377 (dieser Abschnitt fehlt in der Edition der Monumenta Germaniae), dazu CLASSEN, 229–234. Typologische Vorbilder des erwarteten Geist-Gerichtes sind in der Zeit *ante legem* das Feuer über Sodom und Gomorra, in der Zeit *post legem* die babylonische Gefangenschaft. Das Werk Gerhochs bricht an dieser Stelle ab, der Schluß ist verloren.

56) De quarta vigilia noctis, in Mon. Germ., Lib. de lite 3, 503–525, besonders 509–519, vgl. CLASSEN, 292–297. Cap. 13 S. 514 ist das Bild der Morgenröte gebraucht, das Gerhoch schon früher verwendete (De ordine donorum, ed. VAN DEN EYNDE-RIJMERSDAEL, 1, 163, und De investigatione, III 7 und 9, ed. SCHEIBELBERGER, 369 f. und 371 f.). TÖPFER, 31 ff. hebt hervor, daß hier von einem

Ich bitte um Verzeihung, daß ich einen meiner speziellen Freunde in der Geschichte, Gerhoch, etwas ausführlicher behandelt habe; aber wenn ich mich nicht täusche, hat niemand im 12. Jahrhundert Armutsgedanken und Eschatologie so eng verknüpft wie er in dieser letzten, in ein Gebet um Christi Wiederkehr ausmündenden Schrift. Die Armen erscheinen als das letzte Aufgebot Christi im säkularen Kampf mit dem Antichrist, aber ein macht- und erfolgloses Aufgebot gegen die ärgste und unüberwindlichste Gestalt des Antichrist. Nur der Herr selbst kann durch seine Wiederkunft diesen Kampf zwischen *pauperes Christi* und *Antichristus avarus* entscheiden, und gleich danach hört die Weltgeschichte auf. Noch einmal aber muß daran erinnert werden, daß es nicht um sozial Arme und Reiche geht, sondern um die um Christi willen freiwillig Armen, Kanoniker und Mönche. Nicht ein soziales, sondern ein sittliches Schlachtfeld ist es, auf dem Christ und Antichrist ringen. Und dies ist wohl auch der letzte Grund dafür, daß Gerhoch im Widerspruch zu seinen geschichtstheologischen Enderwartungen doch den Kampf um eine Reform der Kirche bis zuletzt nicht aufgibt, daß er die Deutung des Niedergangs noch mit Hoffnung zu verbinden sucht.

Gerhoch hat sich vergebens bemüht, seine Ideen zu verbreiten; sie sind niemals geschichtlich wirksam geworden. Und doch sollte man sich hüten, dies auf die Klostereinsamkeit zurückzuführen, in der sie entstanden, fern von den Plätzen, da Arm und Reich sich immer schärfer gegenüberstanden und neue soziale Probleme auftraten, den Städten. Sind nicht Joachims konsequenter durchgeführte, in vielem aber ganz ähnliche Ideen in einem verwandten Milieu aufgetreten, das auch nicht prädestiniert erschien, in einer städtischen Welt zu wirken?

Ich habe bisher bewußt darauf verzichtet, zwischen Erwartungen des letzten Gerichtes, des Antichristus und einer idealen Friedenszeit, wie sie der sog. Chiliasmus hegt, zu unterscheiden. Denn es ist merkwürdig, wie schwer beides, befragt man die einzelnen Quellen, zu unterscheiden ist, zumal niemand ein tausendjähriges Reich im buchstäblichen Sinn erhofft, sondern allenfalls ein kurzwährender Idealzustand der Kirche vor dem Ende erwartet wird. Das Problem des Chiliasmus haben in den letzten Jahren zwei Forscher mit

kurzen Übergangsstadium einer reinen Kirche die Rede ist, vgl. auch FUNKENSTEIN, 60. Das ist richtig, indessen geht das Licht der Morgenröte eben nicht aus dem Vergangenen, sondern vom kommenden Christus hervor, so daß von »religiöser Erneuerung«, »Wachsen zur Vollkommenheit« (so FUNKENSTEIN) oder »utopistischem Reformprogramm« (so TÖFFER) schwerlich gesprochen werden kann. Die Morgenröte ist vielmehr jene *illustratio adventus domini* (2. Thess, 2, 8), die unmittelbar vom wiederkehrenden Christus ausstrahlt (Lib. de lite 3, 514). Damit soll nicht bestritten sein, daß selbst in Gerhochs letzter Schrift (viel stärker in den früheren) der Reformwille in Widerstreit mit dem geschichtstheologischen Pessimismus, der nur Abstieg kennt, bestehen bleibt, vgl. CLASSEN, 296 f. Der Historiker sollte in die Quellen nicht mehr Systematik und Konsequenz hineininterpretieren, als diesen selbst eigen ist. Gerade an dem Beispiel Gerhochs, dessen gut datierbare Schriften sich auf einen Zeitraum von fast 40 Jahren verteilen, lassen sich die Wandlungen eines Autors leicht verfolgen, zugleich aber auch die Widersprüche und Inkonsistenzen innerhalb einer einzigen Schrift zeigen.

sehr unterschiedlichem Ergebnis untersucht. Norman Cohn neigt dazu, alle populären Armutsbewegungen, insbesondere aber diejenigen, die den Rahmen der kirchlichen Institutionen sprengen, als chiliastisch zu verstehen, und er gelangt zu dem Bild einer durch alle Jahrhunderte immer wieder in Wellen auftretenden Idee, deren Gesicht vom Wandel der sozialen Verhältnisse variiert wird, die sich aber doch erstaunlich gleich bleibt und deren letzte Erscheinungsformen die modernen totalitären Bewegungen sind. Hier wird indessen doch sehr vielfältiger historischer Stoff allzu gewaltsam über einen Leisten geschlagen.⁵⁷⁾ Viel behutsamer ist Bernhard Töpfer vorgegangen, dessen Untersuchung im wesentlichen dem 13. Jahrhundert gilt und einleitend das 12. erörtert. Töpfer findet nirgends im 12. Jahrhundert einen ausgeprägten Chiliasmus, dies Wort im weiten Sinne genommen, d. h. er sieht nirgends die voll entfaltete Zukunftserwartung eines eschatologischen Friedensreiches. Wohl aber erkennt Töpfer bei einigen theologischen Interpreten der Geschichte Vorstufen einer solchen Erwartung, insbesondere bei Gerhoch und Hildegard. Wie mir scheint, hat Töpfer im allgemeinen recht, im einzelnen möchte ich seine Beobachtungen noch einschränken. Wenn Gerhoch zugleich mit den Enderwartungen, von denen wir sprechen, Forderungen nach Reinigung der Kirche durch die *pauperes Christi* erhebt und daran insbesondere in einigen frühen Schriften Zukunftshoffnungen knüpft, die er auch später nie völlig aufgibt, so sind gerade dies Ideen, die mit seiner eigenen Eschatologie im Widerstreit liegen und nicht ihr entspringen, Reformgedanken, nicht Enderwartungen. Eschatologisch ist wohl das von Hildegard mehr angedeutete als ausgeführte Friedensreich zu nennen, aber bei ihr ist es eine Stufe zwischen Verfalls- und Verfolgungszeiten, und es fehlt bei ihr der direkte Bezug dieses Reiches auf die Gegenwart.⁵⁸⁾

Kreuzzugsbewegung und häretische oder reformatorische Armenpredigt hat Töpfer nicht erörtert, und gewiß insofern mit Recht, als man allenfalls Vermutungen anstellen, aber keine Gewißheit erlangen kann, ob die hier und da vorhandenen eschatologischen Momente chiliastische Formen annahmen. In einigen häretischen Strömungen kann man das Gegenteil beweisen; denn wir hören immer wieder, daß Ketzer bestimmter Richtungen sich geradezu zum Feuertod drängen, weil sie die Seligkeit unmittelbar nach dem Martertod erwarten, so schon die Ketzer von Orléans und von Monteforte im 11. Jahrhundert, so dann die Anhänger des Peter von Bruis und auch die ersten Katharer am Rhein, die sich *pauperes Christi* nennen.⁵⁹⁾ Diese Haltung läßt sich wohl schwer mit der chiliastischen Form der Enderwartung vereinen.

Es wäre sicher leicht möglich, das Bild, das wir gewonnen haben, durch weiteres Material aus dem umfanglichen, nicht nur lateinischen, sondern auch französischen und

57) Vgl. zu COHNS Werk die oben Anm. 2 genannte Rezension von GRUNDMANN.

58) Vgl. oben S. 320 f.; 322, mit Anm. 47, 54 ff.

59) Rudolf Glaber, Hist., III 8, 31 S. 80; Landulf, Hist. Mediolan., II 27 in *Re. Ital. Scriptores*², IV 2, 1942, 67; *Chronica regia Coloniensis* ed. G. WAITZ, in *Script. rer. Germ.*, 1880, a. 1163, 114; dazu R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Neapel 1963, 135 f. Die Zeugnisse ließen sich vermehren.

deutschen Schrifttum des 12. Jahrhunderts zu bereichern und zu nuancieren. Fraglich scheint mir indessen, ob wir grundsätzlich neue Gesichtspunkte gewinnen würden. Die großen Ketzerbewegungen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts – die im Grunde auf katholischem Boden stehenden Waldenser ebenso wie die diesen Boden verlassenden Katharer – sind Armutsbewegungen (die Katharer jedenfalls in ihren Anfängen), aber sie haben keine eigenartige Eschatologie ausgebildet, sie leben nicht in einer erregten Erwartung des Weltendes. Der große Schritt zu einer neuen Lehre vom geschichtlichen Ziel der Christenheit wird vielmehr auf katholischem Boden getan, von Joachim, dem Abt von Fiore. Seine theologische Methode geht auf Pfaden weiter, die zuerst Rupert beschritten hat und auf denen Gerhoch am weitesten vorgedrungen war (ohne daß doch an einen direkten Einfluß des Bayern auf den Kalabresen zu denken ist). Der soziale Boden ist das Zisterziensertum, über dessen gegenwärtige Erscheinungsform Joachim in ähnlicher Weise hinausstrebt wie einst die Gründer von Cîteaux über Cluny. Joachim ist der erste, der nun eine eschatologische Erwartung des dritten Status der Gläubigen, der die Welt auf das nahende Ende vorbereitet, mit der Vorstellung einer neuartigen, reinen und armen Kirche untrennbar verbindet. Erst fünfzig Jahre nach seinem Tode wurden revolutionäre Konsequenzen aus seinen Lehren gezogen, die diese sicherlich umwandelten, vielleicht gar verfälschten, und die erst möglich waren, nachdem der Heilige Franz von Assisi eine neuartige, alle Ansätze des 12. Jahrhunderts, auch die Joachims, weit hinter sich lassende Armutsbewegung gestiftet hatte.

Wir müssen hier darauf verzichten, Joachim und damit die Wende vom 12. und 13. Jahrhundert darzustellen: das würde einen eigenen Vortrag erfordern. Verweisen wir nur noch zum Schluß auf die Anhänger Amalrichs von Bena, in denen Joachims Ideen vielleicht schon gewirkt haben. Ihre spiritualistische Bewegung wird nicht primär von Armen, sondern von Gebildeten getragen, aber ihre Predigt in Paris und anderen nordfranzösischen Städten wendet sich auch an Arme, nicht zuletzt an Frauen. Sie glauben sich vom Heiligen Geist erfüllt und scheuen den Tod deshalb nicht, weil sie die *resurrectio mortuorum* schon im irdischen Leben an sich erfahren zu haben meinen: sie sind auferstanden, als der Geist sie ergriff. Das eschatologische Geschehen verlegen sie so in das innere Leben des einzelnen Menschen, die Zukunftserwartung wird aufgehoben.⁶⁰⁾

Fassen wir unsere Beobachtungen zusammen, so erkennen wir, daß seit dem letzten Drittel des 11. Jahrhunderts die Frage nach dem Weltende und dem letzten Gericht, dem der Antichrist vorausgeht, drängender wird, daß sich zugleich die Kritik an den bestehenden Ordnungen der Kirche und der Welt lauter erhebt. Armutsbewegung und Endzeiterwartung wachsen auf demselben Boden, sie begegnen und befruchten einander, ohne daß man sagen dürfte, die Endzeiterwartung sei ein Ausdruck des sich zweifellos verschärfenden Gegensatzes zwischen arm und reich, selbst dann, wenn man »arm« im Sinne der

60) Vgl. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen, 355 ff., 534 ff. der Quellen und neuere Literatur eingehend erörtert.

freiwilligen, um religiöser und sittlicher Ziele willen geübten Armut versteht. Apostolische Wanderpredigt in katholischer und in häretischer Gestalt, einzelne Erscheinungen der Kreuzzugsbewegung und schließlich die theologische Interpretation der Heilsgeschichte, geübt vor allem von Gliedern der »Armen Christi« im Sinne der Mönche und Regularkanoniker, haben wir als Beispiele und Zeugnisse für das Wirken und für die Begegnung eschatologischer Gedanken und der Armutsidee anführen können; aber nirgends sind diese beiden Ideengruppen wirklich miteinander verschmolzen. Eigenständig und unabhängig voneinander entwickeln sie sich fort, und erst im 13. Jahrhundert verbinden sie sich zu einer revolutionären Kraft in der Kirche. Vieles konnte hier nur angedeutet, nicht ausgeführt werden, und ich weiß wohl, daß ich nicht viel Neues gesagt habe. Aber vielleicht vermag das Vorgetragene Stoff und Anregung für eine Aussprache zu geben, die uns weiterführt.