

SITA STECKEL

## Ein brennendes Feuer in meiner Brust

Prophetische Autorschaft und polemische Autorisierungsstrategien Guillaumes de Saint-Amour im Pariser Bettelordensstreit (1256)\*

*Ist dieß schon Tollheit, hat es doch Methode.*  
(William Shakespeare, Hamlet, II.2)

### 1. Vom Professor zum Propheten. Zur schwierigen Einordnung der Prophetie im Bettelordensstreit der 1250er Jahre

Im Frühling und Sommer des Jahres 1256 erlebte die Stadt Paris, kommunikativer Resonanzraum der jungen Universität, des Klerus, der Bürger und des französischen Hofes, einen heftigen Skandal um einen ungewöhnlichen Propheten. In Schriften und in Predigten und Ansprachen verbreitete der aus Burgund stammende Guillaume de Saint-Amour (geb. c. 1200, †1272), vollausbildeter Theologe der Universität und bis ins Frühjahr auch Inhaber eines theologischen Lehrstuhls, Warnungen vor der kommenden Endzeit und ihren Gefahren. Von den abwägenden, theoretisch-argumentativen Überlegungen zur Geschichtstheologie, die von anderen Theologen der Hochscholastik vorgetragen wurden, ist bei ihm freilich wenig zu spüren. In seiner in mehreren Redaktionen verbreiteten Schrift *De periculis novissimorum temporum*, ‚Über die Gefahren der Jüngsten Zeiten‘, warnte er im Gegenteil schrill vor wachsender Gefahr. Der Kirche drohe, wie er nachdrücklich versicherte, in den letzten Tagen Unheil durch bestimmte Heuchler. Diese äußerlich frommen Akteure seien in Wirklichkeit von teuflischer Energie beseelte Vorbo-

---

\* Die Verfasserin bedankt sich herzlich bei Christel Meier-Staubach und Martina Wagner-Egelhaaf für die Aufnahme des Beitrags in den Band. Für Hinweise und Vorabesichten in neue Quellenfunde sei Andrew G. Traver (Hammond, Louisiana) und für eine kritische Lektüre Andreas Pietsch (Münster) gedankt.

ten des Antichrist. Sie schlichen sich in die Häuser ein, hätten schon vielfach die Gunst der Fürsten und Prälaten gewonnen und seien dabei, die Kirche zu unterwandern.<sup>1</sup>

Als ernstzunehmende Prophetie oder gar als Geschichtstheologie sind diese Äußerungen bislang allerdings kaum eingestuft worden: Sie hatten einen zu deutlichen politischen Hintergrund. Schon seit 1252 herrschte Streit unter den Professoren der theologischen Korporation der Universität Paris. Der ausufernde und laute Streit, eine *gravis et clamosa querela*, war Teil eines größeren Konfliktzusammenhangs, des sogenannten Bettelordensstreits. Er wurde seit der Mitte des 13. Jahrhunderts zwischen den neuen Bettelorden, besonders den Dominikanern und Franziskanern, sowie einer Reihe von Gegnern an der Universität, im Klerus und im alten Mönchtum ausgetragen, deren Status und Selbstverständnis durch das Auftreten der neuen Orden gestört wurde. An der Universität wurde von 1252–1257 um die Anzahl der Lehrstühle und die Eingliederung der Dominikaner und Franziskaner in die Korporation der Magister gestritten, da sie die universitäre Autonomie stark in Frage stellte.<sup>2</sup> Bald geriet in Paris die religiöse Lebensform der Mendikanten selbst in die Diskussion, in erster Linie die Bettelarmut, die von den Orden als besonders weitgehende Verwirklichung der Apostelnachfolge angesehen wurde und sozusagen das gemeinsame Markenzeichen der auf Predigt, Seelsorge und Häretikermission ausgerichteten Dominikaner sowie der ursprünglich als Bußbewegung entstandenen, aber ebenfalls tief in die Seelsorge und Häretikerinquisition involvierten Franziskaner war.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Zu Guillaume de Saint-Amour vgl. neben der klassischen Monographie von Michel-Marie Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250–1259*, Paris 1972, mit Verweisen auf die ältere Literatur grundlegend *The Opuscula of William of Saint-Amour: The Minor Works of 1255–1256*, hg. v. Andrew G. Traver (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter NF 63), Münster 2003; William of Saint-Amour, *De periculis novissimorum temporum. Edition, Translation, and Introduction* by Guy Geltner (Dallas Medieval Texts and Translations 8), Louvain/Paris 2007; Michel-Marie Dufeil, „Guilielmus de Sancto Amore, Opera Omnia (1252–1270)“, in Albert Zimmermann/Gudrun Vuillemin-Diem (Hgg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia 10), Berlin/New York 1976, 213–219.

<sup>2</sup> Vgl. neben Dufeil, *Guillaume*, besonders Andrew G. Traver, „Rewriting History? The Parisian Secular Masters’ Apologia of 1254“, in *History of Universities* 15 (1997–9), 9–45; Jacques Verger, „Coacta ac periculosa societas. La difficile intégration des réguliers à l’Université de Paris au XIIIe siècle“, in Claude Carozzi/Daniel Le Blévec/Huguette Taviani-Carozzi (Hgg.), *Vivre en société au Moyen Âge. Occident chrétien VIe–XVe siècle* (Collection le temps de l’histoire), Marseille 2008, 261–279; Peter R. McKeon, „The Status of the University of Paris as *Parens scientiarum*: An Episode in the Development of Its Autonomy“, in *Speculum* 39/4 (1964), 651–675; Constant J. Mews, „Communautés de savoirs. Écoles et collèges à Paris au XIIIe siècle“, in *Revue de Synthèse* 129.4 (2008), 485–507.

<sup>3</sup> Vgl. mit weiteren Verweisen Andrew G. Traver, „The Forging Of An Intellectual Defense Of Mendicancy In The Medieval University“, in Donald S. Prudlo (Hg.), *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies* (Brill’s Companions to the Christian Tradition 24), Leiden 2011, 157–196; ders., „William of Saint-Amour’s Two Disputed Questions *De quantitate eleemosynae* and *De valido mendicante*“, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 62 (1995), 295–342.

Mit den schrillen Warnungen Guillaumes de Saint-Amour von 1256 erlebte dieser Streit einen Höhepunkt, auf dem nicht mehr nur schriftlich, innerhalb der Universität oder des Universitätsviertels, sondern auch in Predigten, Reden und Liedern in und um Paris ein heftiger Kampf zwischen Magistern und Scholaren auf Seiten der Orden und auf Seiten des Klerus ausgetragen wurde. Die latente Konkurrenz zwischen Orden und Klerus zog aber auch weitere Kreise und führte in verschiedenen Gegenden Europas zu teils gewaltsamen Episoden des Streits um Rechte, Privilegien und Gelder in der lokalen Seelsorge, die noch bis etwa 1300 (Bulle *Super cathedram*) und darüberhinaus ausgefochten wurden.<sup>4</sup> Die langwährende Debatte führte insgesamt zur Verdichtung einer langfristig wirksamen Tradition der anti-mendikantischen Polemik.<sup>5</sup>

Die Angriffe Guillaumes de Saint-Amour auf ‚scheinheilige Jünger des Antichrist‘ waren, wie viele Zeitgenossen gewusst haben dürften, also eine Strategie, die eigentlich auf die Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner zielte. Doch gerade das Wissen um diesen Kontext hat in der bisherigen Forschung zumeist für Verwirrung gesorgt und eine ausführlichere Behandlung des Auftretens Guillaumes als Prophet verhindert: Er stand zwischen der spezialisierten Forschung zum Bettelordensstreit sowie den Forschungsfeldern der Universitätsgeschichte, der Erforschung von Prophetie und Geschichtstheologie<sup>6</sup> sowie von Wissenschaftskonzepten und gelehrter Autorität im 13. Jahrhundert.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Vgl. dazu neuerdings die Arbeit von Guy Geltner, *The Making of Medieval Antifraternalism. Polemic, Violence, Deviance, and Remembrance*, Oxford 2012. Die ältere Forschung hat besonders die ekklesiologischen Anschauungen der Kontrahenten untersucht, vgl. den klassischen Aufsatz von Yves Congar (OP), „Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XVIIe“, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 28 (1961), 35–151, sowie Joseph Ratzinger, „Der Einfluß des Bettelordensstreits auf die Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des Hl. Bonaventura“, in *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Michael Schmaus*, München 1957, 697–724.

<sup>5</sup> Vor allem aufgrund der äußerst breiten Rezeption der Schriften des Pariser Bettelordensstreits in Auseinandersetzungen zwischen Weltklerus und Orden im England der Mitte des 14. Jahrhunderts ist die englischsprachige Forschung und die englische Literaturwissenschaft seit langem intensiv an der Thematik interessiert und hat die Vermittlung von den Pariser ‚Ursprüngen‘ in die mittelalterliche französische und englische volkssprachige Tradition sowie in die Reformation in weiten Teilen intensiv erforscht. Vgl. besonders Penn R. Szittyá, „The Antifraternal Tradition in Middle English“, in *Speculum* 52 (1977), 287–313; ders., *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*, Princeton 1986; Guy Geltner, „Faux Semblants. Antifraternalism Reconsidered in Jean de Meun and Chaucer“, in *Studies in Philology* 101.4 (2004), 357–380; ders., „William of St Amour's *De periculis novissimorum temporum*: A false start to medieval antifraternalism“, in Michael F. Cusato (OFM)/Guy Geltner (Hgg.), *Defenders and Critics of Franciscan Life. Essays in Honor of John V. Fleming* (The Medieval Franciscans 6), Leiden/Boston 2009, 105–118.

<sup>6</sup> Mehr als nur eine Randbemerkung lässt Robert E. Lerner, „The Refreshment of the Saints. The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought“, in *Traditio* 32 (1976), 97–144, Guillaume zuteil werden, ansonsten wird er in Arbeiten zur Geschichtstheologie und Apokalyptik oft nur sehr kursorisch behandelt, da er keine systematische Geschichtstheologie anbietet.

<sup>7</sup> So wird Guillaume nur einmal erwähnt von Elsa Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scholastique, normes et société au XIIIe siècle*, Paris 2007, 62; ebenso punktuell bei Ian P. Wei, *Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University, c. 1100–1330*, Cambridge 2012.

Universitäts- und theologiegeschichtliche Arbeiten waren eher an sauberen philosophisch-theologischen Diskussionen interessiert und sahen Guillaumes polemische Interventionen als Querulantentum. Bereits zeitgenössische Gegner wie der junge Thomas von Aquin hatten sich zu Guillaumes Lebzeiten mit weit hochgezogenen Augenbrauen von ihm distanziert und seine Argumente als lächerlich abgestempelt.<sup>8</sup> Noch in der Forschung des 20. Jahrhunderts wirkte das in Standpunkten nach, die Guillaume allenfalls als tragikomisch oder, in den Worten seines Biographen Dufeil, gar als „héroi-comique“ vorführten.<sup>9</sup> Ohnehin wurde die Konfliktpartei des Weltklerus in der Forschung gern etwas stiefmütterlich behandelt, da die Orden bis heute gemeinhin als straffere und buchstäblich ‚modernere‘ Form des religiösen Lebens gelten und deren ‚Vorkämpfer‘, vor allem der Franziskaner Bonaventura († 1274) und der Dominikaner Thomas von Aquin († 1274), als Heilige verehrt werden.<sup>10</sup> Aber auch die jüngere Forschung, die sich ausdrücklich Guillaume de Saint-Amour zuwandte, konnte das *scandalum* eines politisch motivierten Gelegenheitspropheten nicht ohne weiteres einordnen: Sie entkleidete seine allzu radikale Warnung vor endzeitlichen Heuchlern und Pseudo-Predigern größtenteils ihrer apokalyptischen Dringlichkeit und sah sie als nebensächliche Fassade seines politischen Anliegen.

<sup>8</sup> Vgl. besonders Thomas von Aquin (OP), *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, in Thomas Aquinas, *Opera Omnia*, Bd. 3, hg. v. Roberto Busa, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, 528–558, aber auch die Schriften des Thomas von York (OFM); zu ihnen vgl. Andrew G. Traver, „Thomas of York’s Role in the Conflict Between Mendicants and Seculars at Paris“, in *Franciscan Studies* 57 (1999), 1–24.

<sup>9</sup> Vgl. Michel-Marie Dufeil, „Trois ‚sens d’histoire‘ affrontés vers 1250–1260“, in *1274 – Année charnière. Mutations et Continuités. Colloque du CNRS, Lyon – Paris, 30 septembre–5 octobre 1274*, Paris 1975, 825.

<sup>10</sup> Nicht zuletzt scheinen die vielen ordensgebundenen Erforscher des Bettelordensstreits von den großen, jeweils heiliggesprochenen Mendikantentheologen Bonaventura und Thomas angezogen, die auch als Identifikationsfiguren für moderne wissenschaftliche Bemühungen der Orden gelten müssen. Während ordensgebundenen Forschern keineswegs aufgrund bloßer Ordenszugehörigkeit eine geringere Wissenschaftlichkeit zugeschrieben werden soll, zeigen sie doch meist ein starkes Interesse und einige Sympathie für die Belange der Orden und widmen ihnen oft den größten Raum. Vgl. etwa (jeweils mit einigen relevanten Titeln) Sophronius Clasen (OFM), *Der heilige Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreits (1252–72)* (Franziskanische Forschungen 7), Werl 1940; ders., „Die Kampfpredigten des Wilhelm v. St. Amour gegen die Mendikantenorden“, in Ignatius Maria Freudenreich (Hg.), *Kirchengeschichtliche Studien. P. Michael Bihl OFM als Ehrengabe dargeboten*, Kolmar 1941, 80–95; Yves Congar (OP), „Aspects ecclesiologiques“; ders., „Saint Thomas Aquinas and the Infallibility of the Papal Magisterium (*Summa Theol.*, II – II, q. 1, a. 10)“, in *The Thomist* 38 (1974), 81–105; Ulrich Horst (OP), *Wege in die Nachfolge Christi. Zur Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 12), Berlin 2006; ders., *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin 1999. Ein weiterer Hauptautor zur Kontroverse, Michel-Marie Dufeil, war zwar kein Ordensmann, hegte aber offensichtlich stärkste Sympathien für die Orden und sah sie als ‚Fortschritt‘, vgl. neben Michel-Marie Dufeil, *Guillaume* (wie Anm. 1), ders., „Signification historique de la querelle des mendiants: Ils sont le progrès au XIIIe siècle“, in Albert Zimmermann/Gudrun Vuillemin-Diem (Hgg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*; 95–105; ders., „Guilielmus de Sancto Amore, Opera Omnia“; ders., „Trois sens d’histoire“, 815–848.

Penn Szittyta handelte in seiner großen Monographie zur antimendikantischen Tradition etwa Guillaumes Äußerungen zur Prophetie sehr kurz ab, indem er sie als uneigentliche Äußerung darstellte.<sup>11</sup> Guillaumes apokalyptische Argumentation wurde zudem mehrfach als eine mehr oder weniger perfide Karikatur der Endzeitszenarien gesehen, die von einigen franziskanischen Gegenspielern gepflegt wurden, als eine Parodie oder satirische „sustained irony“, wie Brian Tierney formulierte.<sup>12</sup>

Andererseits wurde jedoch betont, dass Guillaume de Saint-Amour wie die meisten Zeitgenossen, darunter sein franziskanischer Gegner Bonaventura (†1274), durchaus auch selbst überzeugt gewesen sein dürfte, im letzten Zeitalter der Kirche zu leben.<sup>13</sup> Wie Szittyta argumentierte, kann man Guillaume zudem zwar einiger ‚Unaufrichtigkeit‘ beschuldigen – doch seine Instrumentalisierung der Bibel als Mittel der Gegenwartsdeutung sei keine Fassade, sondern wichtiges und unter größten Schwierigkeiten verfolgtes Anliegen des Theologen.<sup>14</sup> Guillaume schrieb nicht zuletzt über das Jahr 1256 hinaus und erweiterte seine Argumente in der Schrift *De Antichristo* (vermutlich gemeinsam mit Nicholas

<sup>11</sup> Vgl. Penn Szittyta, *Antifraternal tradition*, 32: „William’s claim to prophecy is based solely on his capacity as exegete, *Scripturarum interpres*. If, to warn the church against destruction, he claims to be a visionary, it is only as a *Videns*, one who sees through scripture.“

<sup>12</sup> Vgl. für eine Zusammenfassung der verschiedenen Meinungen Guy Geltner, in *De periculis*, Introduction, 14–15; James Doyne Dawson, „William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition“, in *Mediaeval Studies* 40 (1978), 223–38, bes. 234–5. Unter den verschiedenen modernen Kommentatoren hält Peter R. McKeon, „The Status of the University of Paris“, 670, Guillaumes Warnung für ironisch. Robert E. Lerner, „Refreshment“, 125, empfindet sie als ‚parody‘ und Inversion – Guillaume „inverted Gerardino’s predictions by portraying the friars not as heralds of a wonderful new age but as hypocritical forerunners of Antichrist.“ Brian Tierney, *The Origins of Papal Infallibility, 1150–1350. A study on the concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition*, Leiden [u. a.] <sup>2</sup>1998, 63, hält Guillaumes Schrift für eine „elaborate parody of the Joachite expectations of the more extreme friars“ und fügt an (64) „It is not at all clear how seriously William took his own apocalyptic speculations. Perhaps he was merely indulging to the full a highly developed talent for sustained irony. Certainly the real ground of his opposition to the mendicant orders was not the indiscreet prophesying of one relatively unimportant Franciscan.“ Eine Art Selbstpersuasion nimmt Edmond Faral an, „Les Responses“, 375: „Guillaume croyait-il à la vérité de sa thèse? . . . On finit toujours par croire ce qu’on a dit et redit. Mais il est bien possible qu’il ait cédé d’abord aux tentations de l’ingéniosité plutôt qu’aux ordres de la conviction.“

<sup>13</sup> Vgl. beispielhaft Guy Geltner, *De periculis*, Introduction, 14; Michel-Marie Dufeil, *Guillaume*, 144, Anm. 205.

<sup>14</sup> Vgl. Penn Szittyta, *Antifraternal tradition*, 19–20: „There is certainly some disingenuousness in William’s protests that his writings depend on the Bible alone. His Biblical texts are not innocently chosen: many have some implicit application to contemporary events, which William is at pains to make clear but not explicit. The method must owe something to prudence. It is more circumspect to denounce the Pharisees of the Gospels than to attack the living friends of the pope and the king. But William’s Biblical exegesis cannot be dismissed out of hand as mere rhetoric or parody as some have argued. [...] The sheer mass of the exegetical enterprise argues for its genuineness. Furthermore, all William’s works are focused on Biblical rather than political themes and organized primarily according to Scriptural considerations, especially by the association of words in one Biblical text with those in another.“

von Lisieux, nach 1260)<sup>15</sup> und der massiven Argumentsammlung der *Collectiones catholicae et canonicae scripturae* (um 1260–65).

Bleiben die genauen Implikationen seines prophetischen Auftretens also bis heute umstritten, führen sie damit fast exemplarisch in die Schwierigkeiten der Interpretation von Prophetie und prophetischer Autorschaft im Spätmittelalter hinein, die fast immer vor einem politischen Kontext stattfindet. Allerdings lassen sich gerade dann Ansatzpunkte finden, wenn man nach Autorschaft und Autorität fragt: Der Auftritt Guillaumes als Prophet war offenbar dazu gedacht, über das universitäre Publikum hinauszugreifen. Wie ein Blick auf die Ausbreitung des Streits zeigt, bediente er Kommunikationsformen, die einer breiteren Öffentlichkeit zuzurechnen sind. Die seltsame Wendung eines Universitätstheologen zur Prophetie erlaubt uns also letztlich Einblicke in die dynamische Konstitution einer kirchlichen Öffentlichkeit, in der es Sprecherrollen unterschiedlicher und umstrittener Legitimität und Autorität gab.<sup>16</sup>

Die Frage nach der Authentizität der religiösen Geltungsansprüche Guillaumes von Saint-Amour und nach der Seriosität seiner Prophetie und Geschichtstheologie kann man in eine Frage nach kontextabhängigen Autorisierungsstrategien und zugrundeliegenden Konzepten prophetischer Autorschaft und gelehrter Autorität auflösen.<sup>17</sup> Als Kontext dieser Autorisierungsstrategien müssen strategisch-propagandistische, rechtliche und religi-

<sup>15</sup> Vgl. Andrew G. Traver, „The Liber de Antichristo and the Failure of Joachite Expectations“, in *Florenzia* 14 (2001), 87–98, sowie weitere in Vorbereitung befindliche Publikationen Andrew G. Travers.

<sup>16</sup> Die Dimension der Öffentlichkeit des Streits erscheint unzureichend erforscht, und eine Studie der Verfasserin zu diesem Aspekt ist in Vorbereitung. Vgl. zur Konstitution von Öffentlichkeit in den Pariser Konflikten demnächst Sita Steckel, „Professoren in Weltuntergangsstimmung. Religiöse Debatte und städtische Öffentlichkeit im Pariser Bettelordensstreit, 1252–1257“, in: *Pluralität, Konkurrenz, Konflikt. Religiöse Spannungen im städtischen Raum der Vormoderne*, hg. v. Susanne Ehrlich/Jörg Oberste (Forum Mittelalter-Studien 8), Regensburg 2013, 51–79 (im Druck). Zu relevanten Konzepten von Öffentlichkeit vgl. allg. den Überblick bei Nikolas Jaspert, „Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter: Zusammenfassung“, in *Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter*, hg. v. Martin Kintzinger/Bernd Schneidmüller (Vorträge und Forschungen 75), Ostfildern 2011, 433–450; zur städtischen Öffentlichkeit auch Carol Symes, *A common stage: Theater and public life in medieval Arras*, Ithaca, NY 2007. Weiterhin wäre besonders die volkssprachliche Überlieferung zu berücksichtigen, vgl. hier nur die Verweise in *Rutebeuf et les frères mendiants. Poèmes satiriques*, hg. u. übers. v. Jean Dufournet (Traductions des classiques français du Moyen Age, 46), Paris 1996; *Oeuvres complètes de Rutebeuf*, hg. v. Edmond Faral und Julia Bastin, 2 Bde., Paris 1959–69.

<sup>17</sup> Die Frage nach prophetischer Autorschaft wird hier aus Gründen der Quellenbeschaffenheit vor allem in die Frage nach Autorisierungsstrategien aufgelöst. Vgl. zu den zugrundeliegenden theoretischen und methodischen Zugriffen die Überlegungen bei Christel Meier und Martina Wagner-Egelhaaf, „Einleitung“, in dies. (Hgg.), *Autorschaft. Ikonen – Stile – Institutionen*, Berlin 2011, 9–27; Christel Meier, „Autorschaft im 12. Jahrhundert. Persönliche Identität und Rollenkonstrukt“, in Peter von Moos (Hg.), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft* (Norm und Struktur 23), Köln/Weimar/Wien 2004, 207–266; dies., „Von der ‚Privatoffenbarung‘ zur öffentlichen Lehrbefugnis: Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau“, in Gert Melville/Peter von Moos (Hgg.), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne* (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, 97–123; als Anregung zudem Andreas Pietsch, „Hoeret myne Kinderen. Autorisierungsstrategien von

öse Dimensionen der Pariser Debatten einbezogen werden: Guillaumes Griff zu apokalyptischen Argumentationen dürfte zunächst ein Mittel der Dramatisierung des Konflikts und der Mobilisierung von Öffentlichkeit gewesen sein. Der Konflikthintergrund legt weiterhin nahe, dass seine Argumentationen in ihrer ganzen scheinbaren Unangemessenheit als Polemik zu lesen sein müssen – also weniger als systematische Darstellung eschatologischer Horizonte denn vielmehr als stark kontextabhängige, bewusst verkürzende Auseinandersetzung mit der Position eines Gegners, die man nur mit Vorkenntnissen über das Geschehen erschließen kann.<sup>18</sup> Zudem kann angenommen werden, dass Guillaume sich von Autoritätskonzepten seiner Gegner abgrenzte oder diese zu unterlaufen suchte. Unter diesen Umständen dürfen wir von vornherein keine geschlossene, theoretisch modellierte Konzeption prophetischer Autorschaft erwarten. Insgesamt kämpfte Guillaume de Saint-Amour mit seinem Prophetiekonzept, wie gleich weiter diskutiert werden soll, an mehreren Fronten und betrieb dabei verschiedene Abgrenzungen oder ‚Grenzarbeiten‘.<sup>19</sup> Im Folgenden müssen daher verschiedene kontextabhängige Strategien der Autorisierung nacheinander verfolgt werden, ohne sie von vornherein komplett als Ironie abzutun oder als unmittelbaren Ausdruck der tiefsten religiösen Überzeugung Guillaumes zu werten.

Zudem sind die rechtlichen Rahmenbedingungen des Konflikts einzubeziehen, der sich von einem Rechts- und Interessenkonflikt zu einem religiös aufgeladenen Wahrheitskonflikt verschob. Der schrille Ton der prophetischen Warnungen Guillaumes von Saint-Amour trat aber nicht plötzlich auf. Der Streit weitete sich im Gegenteil erst nach einem langwierigen juristischen Schlagabtausch an Universität und Papsthof zu einer grundsätzlichen Diskussion über die religiöse Legitimität der Orden aus, nachdem in den Jahren 1252–1254 noch wesentlich universitäre Statuten und kanonisches Recht Argumente geliefert hatten. Nach ersten Niederlagen des Weltklerus wurde jedoch bald – in einem

---

prophetischen Autoren in der Radikalen Reformation“, in Christel Meier/Martina Wagner-Egelhaaf (Hgg.), *Autorschaft*, Berlin 2011, 213–230.

<sup>18</sup> Über diesen Definitionsversuch für ‚Polemik‘ soll für die Zwecke dieses Aufsatzes nicht hinausgegangen werden. Eine für die Konfliktpraxis der hoch- und spätmittelalterlichen Kirche griffige bessere Definition wäre erst zu formulieren, wozu bislang nur wenige Ansatzpunkte vorliegen. Vgl. etwa Hermann Stauffer, Art. Polemik, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Tübingen 2003, 1403–1415; Ilona Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustinus*, Heidelberg 1980; Theo L. Hettema/Arie van der Kooij (Hgg.), *Religious Polemics in Context. Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (Lisor) Held at Leiden, 27–28 April, 2000* (Studies on Theology and Religion, 11), Arsen 2004 (mit Bibliographie); Kai Bremer/Carlos Spoerhase (Hgg.), *Gelehrte Polemik. Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700*, Frankfurt a.M. 2011.

<sup>19</sup> Zur Operationalisierung eines Konzepts der Grenzarbeiten in Auseinandersetzung mit Thomas F. Gieryn und Pierre Bourdieu vgl. Astrid Reuter, „Grenzarbeiten am religiösen Feld – Religionsrechtskonflikte und -kontroversen im Verfassungsstaat“, in Jamal Malik/Jürgen Manemann (Hgg.), *Religionsproduktivität in Europa. Markierungen im religiösen Feld* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erlangen 6), Münster 2009, 101–116; als Anregung auch Thomas F. Gieryn, „Boundary-work and the demarcation of science from non-science. Strains and interests in professional ideologies of scientists“, in *American Sociological Review* 48/6 (1983), 781–795.

Konflikt unter Theologen wenig überraschend – mithilfe theologischer Disputation nachgekartet, etwa Quaestiones Guillaumes und Bonaventuras zur Armut.<sup>20</sup>

Dazu tat sich ab 1254 eine zweite, viel stärker religiös aufgeladene Front des Konflikts auf, die das Element der Endzeiterwartung einbrachte: Ein junger Franziskaner namens Gerardino de Borgo San Donnino († c. 1276) veröffentlichte in diesem Jahr eine radikale Zuspitzung der Geschichtstheologie Abt Joachims von Fiore (\* c. 1135–†1202), die Guillaume de Saint-Amour und seine Partei in höchsten Alarm versetzte. Joachim von Fiore hatte für das letzte Zeitalter der Kirche eine Spiritualisierung heraufdämmern sehen, in der der alte Klerus durch neue *virī spirituales* unterstützt würde – oder, wie Gerardino zu radikalisieren schien, in der der Klerus demnächst, wohl im Jahr 1260, durch die neuen Orden komplett ersetzt würde. Guillaume de Saint-Amour kritisierte diese Vorstellungen hart und hängte an den Visionen einer glorreichen endzeitlichen Rolle der neuen Orden 1254 eine regelrechte Hetzkampagne gegen die Franziskaner an Universität und Papsthof auf. Sie resultierte in der kurzfristigen Beschneidung der Privilegien der Orden im November 1254 durch Papst Innozenz IV. sowie in der 1255 erfolgten Verurteilung Gerardinus als Häretiker. Der schon im Dezember 1254 zwischenzeitlich neugewählte Papst Alexander IV. nahm allerdings erstere Regelung seines Vorgängers zurück. Wohl gerade weil er um den politischen Hintergrund der theologischen Argumentation gegen die Orden wusste, stellte er die Privilegien der Orden wieder her und versuchte, weitere Debatten darum abzuschneiden.<sup>21</sup>

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Wendung Guillaumes de Saint-Amour zu Warnungen vor der drohenden Endzeit einigen Sinn als Autorisierungsstrategie. Die Einkleidung seiner Bettelordenskritik als Theologie ist zunächst offensichtlich als ‚Codierung‘ etwa im Sinne Leo Strauss‘ zu verstehen.<sup>22</sup> Sie erlaubte ihm, über seine beengten rechtlichen und politischen Handlungsspielräume hinauszugreifen und seine Angriffe auf die Bettelorden in unverfänglicherer Weise fortzusetzen. Dass Guillaume es ganz bewusst vermied, die Bettelorden anzusprechen, ist sogar aus seinen eigenen Aussagen belegt, da er sich später damit zu verteidigen suchte.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Vgl. Andrew G. Traver, in William of St. Amour, *The Opuscula*, 7–30; Andrew G. Traver, „William of St. Amour’s Two Disputed Questions“.

<sup>21</sup> Nachdem 1252/3 zunächst die Theologen der Bettelorden mit der Wiederaufnahme in die Universität einen Etappensieg errungen hatten, erreichte im Winter 1254 der Weltklerus unter Führung des burgundischen Magisters Guillaume de Saint-Amour eine starke Beschränkung der Privilegien der Orden durch Papst Innozenz IV. Schon am 14. April 1255 regelte aber der neue Papst Alexander IV. (Pontifikat 1254–†1261) in der Bulle *Quasi lignum vitae* den Streit erneut und für die nächsten Dekaden maßgeblich zugunsten der Bettelorden. Dagegen wurde wiederum an der Pariser Universität für mehr als ein Jahr protestiert. Vgl. für die Einzelheiten Michel-Marie Dufeil, *Guillaume*, sowie Jacques Verger, „Coacta ac periculosa societas“.

<sup>22</sup> Dass die Argumentation Guillaumes de Saint-Amour in gewisser Weise ‚codiert‘ war und einen esoterischen Subtext hatte, ist schon längst Gemeinplatz der Forschung; der Begriff wird hier in nur loser Anlehnung an Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, New York 1952, ND 1980, verwendet.

<sup>23</sup> Vgl. Edmond Faral, „Responsiones“, 358.



Nachdem er bereits erfolglos rechtlich und theologisch gegen die Bettelorden argumentiert hatte, ging er tatsächlich dazu über, in allgemeiner aber nachdrücklicher Weise vor ‚Pseudo-Predigern‘ und heuchlerischen ‚Vorboten des Antichrist‘ zu warnen, womit er immer noch deutlich die Bettelorden meinte, vor allem die Dominikaner als Predigerorden, die im Konflikt die größere Rolle spielten.<sup>24</sup> Nur ein Jahr, nachdem er die apokalyptischen Theoriebildungen Gerardinos de Borgo San Donnino vor Gericht gebracht hatte, stellte Guillaume sich schließlich auch selbst als Propheten endzeitlicher Gefahren vor. Im Vorwort seiner ominös betitelten Schrift *De periculis novissimorum temporum* brachte er die Autorität der Pariser Theologieprofessoren mit Konzepten der Prophetie in Zusammenhang und schrieb, dass sie nunmehr die Aufgabe von ‚Sehern‘ und ‚Propheten‘ zu übernehmen hätten. In den letzten Monaten der Kontroverse, als der Streit längst weit über das Universitätsviertel und über die akademische, in lateinischer Sprache geführte Debatte hinausgriff, predigte Guillaume sein apokalyptisches Szenario sogar in Paris wie in benachbarten Orten. In der wohl am 1. Mai 1256 gehaltenen Predigt über *Qui amat periculum, peribit in illo* (Ecclesiastes 35,1) breitete er dabei seine apokalyptische Argumentation öffentlich aus. Dabei setzte er seine eigene, zunehmend schwierige Lage in einem ‚paranoiden Vergleich‘<sup>25</sup> mit der des verfolgten und verlachten Propheten Jeremias gleich. Noch im Herbst 1256 sollte man ihn tatsächlich aus Paris verweisen; da er vom französischen König exiliert und vom Papst dann 1257 der Häresie verurteilt wurde, kehrte er nie zurück, sondern verschwand buchstäblich in der Verbannung.

Obwohl Guillaume de Saint-Amour nie direkt behauptete, Prophet zu sein, adaptierte er also offenbar Konzepte prophetischer Autorität, um innerhalb des politischen Raumes eine legitime Sprecherrolle für sich zu postulieren. Gleichzeitig inszenierte er freilich nicht nur eine prophetische, sondern auch eine spezifisch gelehrte, theologische Autorität – er betonte seine exegetische Kompetenz und brachte sie gegen die Prophetien Joachims von Fiore in Stellung. Seine Wendung vom Professor zum Propheten war somit Instrument politischer Propaganda, wie das für die Gattung im Mittelalter vielfach bekannt ist.<sup>26</sup> Sie hing aber auch mit seiner Stellung als Theologe zusammen. Guillaume schloss

<sup>24</sup> Hauptsächlich behandelt werden hier Guillaumes Traktat *De periculis novissimorum temporum* sowie seine Predigt über *Qui amat periculum, peribit in illo*, in *The Minor Works*, hg. v. Andrew G. Traver, 155–178, ferner knapp seine *Responsiones* (in Edmond Faral, „Les ‚Responsiones‘ de Guillaume de Saint-Amour“, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 25–26 [1950–1951], 337–394) und seine unter Pseudonym herausgegebenen *Collectiones catholicae* in *Guilielmus de Sancto Amore Opera Omnia quae reperiri potuerunt*, hg. v. ‚Alitophilus‘, Konstanz (wohl richtiger: Paris) 1632, Sp. 111–490. Zu den Werken vgl. insgesamt neben den bei Andrew G. Traver und Guy Geltner geleisteten Kontextualisierungen auch Michel-Marie Dufeil, „Guilielmus de Sancto Amore, Opera Omnia“.

<sup>25</sup> Penn Szittyta, *Antifraternal tradition*, 31, spricht von einem „paranoid comparison“.

<sup>26</sup> Vgl. Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979, 31 oder z.B. Matthias Kaup, „Prophetie als Propagandamedium. Zu Funktion und Methode der Produktion und Exegese prophetischer Texte am Beispiel der Joachiten“, in Karel Hruza (Hg.), *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit (11.–16. Jahrhundert)* (Denkschriften der phil.-hist. Klasse der ÖADW 307, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6), Wien 2002, 81–88.

offenbar an mittelalterliche Traditionen an, in denen die theologische Exegese als Entsprechung zur alttestamentlichen Prophetie gesehen wurde, vor allem auf den Spuren Gregors des Großen († 604) und Cassiodors († 580).<sup>27</sup> Die prophetische Rede Guillaume de Saint-Amour verortet sich daher auch innerhalb einer komplexen zeitgenössischen Debatte um den Status der Prophetie.<sup>28</sup> Somit bewegte sich Guillaume de Saint-Amour entlang einer Grenze, an der sich auf den Spuren der älteren Diskussion im 12. Jahrhundert der prophetische Abt Joachim von Fiore und die Visionärin Hildegard von Bingen abgearbeitet hatten.<sup>29</sup> Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts sollte die Abgrenzung von Prophetie und Exegese dann weiterentwickelt werden, unter anderem durch Guillaumes Gegenspieler Thomas von Aquin. Doch Guillaumes Positionierungen sind dabei bislang kaum einbezogen worden.<sup>30</sup>

Wenn im Folgenden eine zumindest skizzenhafte Auseinandersetzung mit dem komplexen Thema versucht wird, soll dies in einer Fokussierung auf unterschiedliche Kontexte und situative Entwürfe prophetischer Autorität geschehen. Guillaume nimmt generell nur in kurzen Bemerkungen zum umfangreichen theoretischen Diskurs der Zeit zu Prophetie und Apokalyptik Stellung. Der streitbare Weltkleriker positionierte sich in den Wirren des Pariser Konflikts größtenteils sozusagen praktisch, in verschiedenen schriftlichen und mündlichen *performances*, in denen er Argumente, Metaphern und bestimmte Formen des Sprachduktus zur Konstruktion seiner spezifischen Autorität nutzte. Um seine Schriften von 1256 als kontextbezogene Polemik einzuordnen, ist daher zunächst nach Bezügen zum Konflikthintergrund und darauf zugespitzten Autorisierungsstrategien zu

<sup>27</sup> Vgl. zur umstrittenen Grenze von Prophetie und Exegese bes. Christel Meier, „*nova verba prophetae*. Evaluation und Reproduktion der prophetischen Rede der Bibel im Mittelalter. Eine Skizze“ (in diesem Band, S. 83 ff.).

<sup>28</sup> Vgl. zur Geschichte der mittelalterlichen Prophetie im Folgenden allgemein Bernard McGinn, *Visions of the End*; André Vauchez (Hg.), *Prophètes et prophétisme*, Paris 2012; Marianne Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Paderborn [u. a.] 2000; Jean-Pierre Torrell (OP), *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La Contribution d'Hugues de Saint-Cher (Ms. Douai 434, Question 481)* (Etudes et documents 40), Louvain 1977; ders., *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge: XIIe–XIVe siècles; études et textes*, Freiburg i.Ue. 1992. Vgl. mit weiteren Perspektiven ferner auch Marco Bartoli, „Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe–XVIe siècles)“, in *Florensia* 5 (1991), 127–136; Edward L. Ridsden/Karen R. Moranski/Stephen Yandell (Hgg.), *Prophet Margins. The medieval vatic impulse and social stability*, New York 2004; Christian Jostmann, *Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert* (Schriften der MGH 54), Hannover 2006.

<sup>29</sup> Vgl. bes. Gian Luca Potestà, „Intelligentia scripturarum und Kritik des Prophetismus bei Joachim von Fiore“, in Robert E. Lerner/Elisabeth Müller-Luckner (Hgg.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese* (Schriften des Historischen Kollegs 32), München 1996, 95–119; ders., „Prophetie als Wissenschaft. Das Charisma der Seher der Endzeiten“, in Pavlina Rychterova/Stephan Seit/Raphaella Veit (Hgg.), *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentation* (Beiträge zu den historischen Kulturwissenschaften 2), Berlin 2008, 275–286. Die universitäre Prophetietheorie des frühen 13. Jahrhunderts reagierte stark auf Joachim von Fiore.

<sup>30</sup> Vgl. für die Nachwirkungen der Pariser Kontroverse auf die Theorie der Prophetie jedoch Marianne Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco*, 206–227, 289–311.

fragen. Weiterhin sollen unterschiedliche implizite Bedeutungsebenen oder Mehrfachcodierungen herausgearbeitet werden. Denn die durch die Kontroverse mobilisierte Öffentlichkeit dürfte durchaus verschiedene Kommunikationsgemeinschaften enthalten: Das Publikum der polemischen Äußerungen Guillaumes muss aus unterschiedlichen Gruppen in und um Paris bestanden haben, die jeweils auch unterschiedliches mögliches Kontextwissen hatten. Für Beteiligte des Konflikts, die wussten, wen er mit der Warnung vor ‚Vorboten des Antichrist‘ meinte, dürfte Guillaumes Polemik nicht dieselben Inhalte transportiert haben wie für Unbeteiligte und für Personen, die nur wenig über die Auseinandersetzungen um die neuen Orden gehört hatten. Diesen verschiedenen Bedeutungsebenen soll im Folgenden für das unmittelbare Geschehen des Jahres 1256 nachgegangen werden, besonders in Auseinandersetzung mit Guillaumes Schrift *De periculis novissimorum temporum* sowie anhand einer seiner drei erhaltenen Predigten, nämlich *Qui amat periculum, peribit in illo* aus dem Frühjahr 1256, schließlich ganz punktuell anhand von Passagen seiner *Collectiones catholicae*.<sup>31</sup> Damit kann auch weiteren Forschungen vorgearbeitet werden, die seine praktischen Strategien dann genauer untersuchen und innerhalb des breiteren theoretischen Prophetiediskurses der Hochscholastik verorten können.

## 2. Konter-Eschatologie: Endzeitszenarien bei Guillaume de Saint-Amour und Gerardino de Borgo San Donnino

Wogegen richtete sich die Polemik Guillaumes de Saint-Amour, und auf was bezog sie sich? Die Frage nach dem Kontext seiner apokalyptischen Argumente führt geradewegs in die Vielfalt geschichtstheologischer Positionen um die Mitte des 13. Jahrhunderts – eine Vielfalt, die sich für Dufeil 1972 noch als fast undurchdringliches Dickicht darstellte. Wie er formulierte, ‚weinten die Sibyllen und Propheten von allen Seiten‘, so dass der genaue Hintergrund der Argumente Guillaumes de Saint-Amour kaum angegeben werden könne.<sup>32</sup> Tatsächlich kursierten Prophezeihungen über ein unmittelbar bevorstehendes neues Zeitalter, über die Gefahren der letzten Zeiten, über die apokalyptischen

---

<sup>31</sup> Die vorliegende Studie entstand als Vorarbeit im Rahmen einer Studie der Verfasserin zum Bettelordensstreit in Frankreich und muss als erster und notwendigerweise zuspitzender Versuch des Umgangs mit einer äußerst reichhaltigen Thematik verstanden werden. Eine Vielzahl von möglichen Bezügen der Abläufe bleibt daher unerwähnt oder wird nur angerissen. Insbesondere wird weder die breitere geschichtstheologische Debatte der Mitte des 13. Jahrhunderts noch die genaue Vorgeschichte und weitere Entwicklung der apokalyptisch-prophetischen Position Guillaumes de Saint-Amour jenseits des Jahres 1256 vertieft diskutiert. Seine *Collectiones catholicae* werden nur kurz erwähnt, sein Werk *De Antichristo* bleibt ausgespart.

<sup>32</sup> Michel-Marie Dufeil, *Guillaume*, 121: „Sibylles et prophètes pleuvent de tous côtés [...] la fin du monde est sous toutes les plumes.“ Ebd. 119–122 eine eher resignierte Aufzählung verschiedener apokalyptischer Strömungen, die Guillaume beeinflusst haben könnten. Ähnlich Penn Szitty, *Antifraternal tradition*, 24.

Völker Gog und Magog (die Mongolen? oder doch die Muslime im Heiligen Land?), über den Antichrist (Kaiser Friedrich II., *bestia de mari*, oder der Sultan – oder sogar ein teuflischer Papst?) und seine möglichen irdischen Helfer und Vorboten. Schon seit dem 12. Jahrhundert zierten die Posaunenengel und Tiere (*bestiae*) der Offenbarung des Johannes die Fresken diverser Kirchen. Es waren neue gelehrte Theorien über das Kommen des Antichrist und des Weltendes gebildet worden, die im 13. Jahrhundert weiterentwickelt und auch zunehmend in volkssprachige Textgattungen übertragen wurden.

Dank einer stark verbesserten Forschungslage können wir heute den Hintergrund der Ereignisse von 1256 besser einschätzen.<sup>33</sup> Naheliegender ist, dass Guillaumes seit Frühjahr 1256 vorgetragene Warnungen zur Endzeit tatsächlich eine direkte Reaktion auf die Apokalyptik des Franziskaners Gerardo de Borgo San Donnino und seiner joachitischen Theorie gewesen sein dürften, dass er also sozusagen ‚Eschatologie mit Eschatologie bekämpfte‘.<sup>34</sup> Nicht nur bezog sich Guillaume wiederholt und in äußerster Entrüstung auf Gerardo und seine Ausgabe einiger Werke Joachims, den sogenannten *Introductorius in Evangelium aeternum*.<sup>35</sup> Guillaumes düsterer Tonfall – es drohten der Kirche in den letzten Tagen schwere Gefahren – antwortete darüber hinaus offensichtlich ganz bewusst einem letztlich optimistischen, von intensiven spirituellen Hoffnungen gelenkten Blick Gerardinos und anderer joachitischer Theologen, den sich die Bettelorden zu eigen gemacht hatten. Die Gegenüberstellung einer gewissermaßen optimistischen und pessimistischen Eschatologie erscheint bei genauerem Hinsehen als eines der wesentlichsten Anliegen Guillaumes. Eher denn als Parodie erscheint dies freilich als Adaptation.<sup>36</sup>

Die von starken Zukunftshoffnungen durchdrungene Deutung der Heilsgeschichte durch Abt Joachim von Fiore ist als signifikanter Umbruch der Geschichtstheologie

<sup>33</sup> Vgl. zur Erforschung der apokalyptischen Literatur des 13. Jahrhunderts neben der oben genannten Literatur auch Horst Dieter Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum dt. Symbolismus*, Münster 1979; Ludwig Ott, *Eschatologie in der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte, IV, 7), Freiburg 1990; André Vauchez (Hg.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIIe–XIVe siècle)*, Rom 1990; Richard K. Emmerson/Bernard McGinn (Hgg.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, New York 1992; *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe–début Vxe siècle)* (Cahiers de Fanjeaux 27), Toulouse 1995; Nigel Morgan (Hg.), *Prophecy, Apocalypse and the Day of Doom. Proceedings of the 2000 Harlaxton Symposium*, Donington 2004; Peter Damian-Grint, „Apocalyptic poetry in Old French“, in *Reading Medieval Studies* 26 (2000), 49–76; Wolfram Brandes/Felicitas Schmieder (Hgg.), *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen* (Millennium-Studien 16), Berlin/New York 2008; Mariano Delgado/Volker Leppin (Hgg.), *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Fribourg 2011.

<sup>34</sup> So etwa schon Kathryn Kerby-Fulton, „Hildegard of Bingen and Anti-Mendicant Propaganda“, in *Traditio* 43 (1987), 386–399, hier 394; im Tenor ähnlich Penn Szittya, *Antifraternal tradition*, 28–29.

<sup>35</sup> Vgl. etwa die Zusammenfassung von Andrew G. Traver, in *The Minor Works*, hg. von Andrew G. Traver, 45–46; Guillaumes Argumente knapp zusammengefasst in *De periculis*, hg. von Guy Geltner, c. 8, 77–81.

<sup>36</sup> Die Überlegung zu *De periculis novissimorum temporum* als Parodie oder Inversion joachitischer Geschichtstheologie etwa bei Robert E. Lerner, „Refreshment“, 125.

gut bekannt.<sup>37</sup> Gemäß alttestamentlich-prophetischen wie neutestamentlichen Warnungen erwartete man zum Ende des sechsten Zeitalters Prüfungen und Leiden (*tribulationes*) und das Kommen des sogenannten Antichrist, bevor schließlich die Wiederkunft Christi, eine Ruhezeit und das Weltgericht bevorstanden. Joachim von Fiore überlagerte aber diese sechs- bzw. siebengliedrige Einteilung mit vielfachen weiteren Mustern, vor allem mit einer Dreiteilung des Heilsplanes. Er postulierte drei überlappende Zeitalter (*status*), ein Zeitalter des Vaters, eines des Sohnes und – für ihn nahe bevorstehend beziehungsweise schon das vorhergehende Alter überlagernd – des Heiligen Geistes.

Dieses dritte Zeitalter sollte nicht nur eine Erneuerung der Kirche bringen, in der eine neue, stärker auf Kontemplation ausgerichtete Ordnung der Kirche entstehen und zwei Gruppen neuer *viri spirituales* – eine Gruppe von Predigern, eine von Kontemplativen – eine wichtige Rolle spielen sollten. Joachim sah darüber hinaus ein neuartiges Wirken des Heiligen Geistes in der Welt. Er ging daher davon aus, dass neue Erkenntnismöglichkeiten und ein besseres Verständnis der Heiligen Schriften eröffnet würden – nicht zuletzt den Religiösen, die in diesem Zeitalter in den Vordergrund träten. Joachims Geschichtskonzeption steigerte damit ältere, etwa bei Gregor dem Großen vorgeprägte Vorstellungen fortschreitender Offenbarung und eröffnete, wie Robert Lerner hervorgehoben hat, den Durchbruch ganz neuartiger Konzepte des Wissensfortschritts. Den Bibelfers *pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia* (Daniel 12,4), aufgrund dessen etwa noch Otto von Freising (†1158) die Konjunktur der Wissenschaft in seiner Zeit als alarmierendes Zeichen einer ‚vergreisenden‘ Welt gesehen hatte, interpretierte Joachim von Fiore als positive Zukunftsvoraussage.<sup>38</sup>

Abt Joachim verortete den Wissensfortschritt freilich nicht etwa in den Schulen und Universitäten, sondern in der dem Heiligen Geist stärker zugewandten Welt der Klöster beziehungsweise der Religiösen. Seine Ankündigung eines neuen Charisma war gerade gegen zeitgenössische Tendenzen der Verwissenschaftlichung gerichtet, was ihm eine posthume Häresieverurteilung einbrachte.<sup>39</sup> Joachim geriet jedoch auch schon zu Lebzeiten unter Erklärungsdruck. Er entwickelte daraufhin Ansätze einer Unterscheidung

<sup>37</sup> Vgl. zu Joachim knapp Gian Luca Potestà, „Intelligentia scripturarum“; Bernard McGinn, *Visions of the End*, 126–141; ausführlich Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future. A medieval study in historical thinking*, Stroud 1999; dies., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, ND Notre Dame, IN 1993, 1–133; Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Fiore* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 32), Leipzig 1927. Dass gerade Joachim von Fiore selbst durchaus teils pessimistische Erwartungen für die Endzeit hegte, kann hier nicht diskutiert werden, vgl. nur Robert Lerner, „Refreshment“, 119.

<sup>38</sup> Robert E. Lerner, „Pertransibunt plurimi. Reading Daniel To Transgress Authority“, in Joseph Canning/Edward J. King/Martial Staub (Hgg.), *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages*, Leiden 2011, 7–28 mit Verweisen auf die weitere Literatur.

<sup>39</sup> Vgl. Bernard McGinn, „The Abbot and the Doctors. Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore“, in *Church History* 40/1 (1971), 30–47; Zur Verurteilung Joachims vgl. Constant J. Mews/Clare Monagle, „Peter Lombard, Joachim of Fiore and the fourth Lateran Council“, in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* (2010), 81–122.

verschiedener Formen von Prophetie und Exegese: Wiewohl er sich nicht als Prophet im Sinne der alttestamentlichen Prophetie verstand – die Zeit der Propheten war seiner Meinung nach abgeschlossen –, glaubte er doch, aufgrund einer von Gott gesandten, besonderen Gabe des *intellectus spiritualis* den authentischen Sinn der Heiligen Schrift erschließen zu können.<sup>40</sup> Diese Unterscheidung zwischen Prophetie und besonderem Verständnis des verborgenen Schriftsinns, die auch von den Zeitgenossen aufgenommen wurde, wird hier noch wiederbegegnen.<sup>41</sup>

Joachim wurde allerdings dennoch bald selbst als Empfänger eines *donum prophetiae* verstanden. Seine Geschichtstheologie, die in seinen Werken größtenteils abstrakt geblieben war, wurde insbesondere in einigen Kreisen innerhalb des Franziskanerordens mit großem Enthusiasmus aufgenommen und mit eigenen Anliegen verbunden.<sup>42</sup> Nach verschiedenen anderen Adaptationen trat in den Jahren kurz nach 1250 schließlich der erwähnte junge Franziskaner Gerardo de Borgo San Donnino († um 1276) mit einer Zuspitzung hervor.<sup>43</sup> Er sah die Franziskaner nicht nur als einen Orden mit endzeitlicher Rolle und Relevanz – das nahm etwa auch sein Ordensgeneral Johannes von Parma (†1289) parallel zu dominikanischen Führungsfiguren an –,<sup>44</sup> sondern ging von einer Ablösung des Klerus durch sie aus, wobei er das auch andernorts errechnete Jahr 1260 ins Spiel brachte. Er verschärfte zudem Joachims Theorie einer veränderten Erkenntnis im dritten *status* und machte offenbar mit der Verschiebung von der *littera* zum *spiritus* so weit Ernst, dass das Evangelium nun von einem *Evangelium aeternum* abgelöst werden sollte, das aus nichts anderem bestehe als den Schriften Joachims selbst. Gerardo publizierte daher 1254 drei Schriften Joachims mit einem *Introductorius*. Da er – wenig über-

<sup>40</sup> Vgl. Gian Luca Potestà, „Intelligentia scripturarum“; ders., „Prophetie als Wissenschaft“, 275–282; Teile der relevanten Texte in Übersetzung bei Bernard McGinn, *Visions of the End*, 130.

<sup>41</sup> Es ist interessant, dass man Joachim auch in der Mitte des 13. Jahrhunderts teils als Propheten, teils aber pointiert nur als Empfänger eines *donum intellectus* erinnerte. Vgl. Marjorie Reeves, „Influence of Prophecy“, 41–42 (im Bezug auf Wilhelm von Auvergne).

<sup>42</sup> Vgl. Marianne Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco*, 237–251; für die joachitischen Strömungen innerhalb der Franziskaner vgl. insgesamt auch David Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after St Francis*, Philadelphia 2003.

<sup>43</sup> Vgl. zu ihm knapp Michel-Marie Dufeil, „Trois sens d’histoire“, 815–819; weiterhin Heinrich Denifle, „Das *Evangelium aeternum* und die Commission zu Anagni“, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* 1 (1885), 99–142; Ernst Benz, „Joachim. Studien. II. Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem ‚*Evangelium aeternum*‘“, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51 (1932), 415–455; Bernhard Töpfer, „Eine Handschrift des *Evangelium aeternum* des Gerardo von Borgo San Donnino“, in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8 (1960), 156–163.

<sup>44</sup> Vgl. etwa die gemeinsame Enzyklika des franziskanischen Generalministers Johannes von Parma und des dominikanischen Generalmagisters Humbert de Romans (†1277) an die beiden Orden von 1255, *Litterae Encyclicae Magistrorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, hg. v. Benedictus Maria Reichert, Rom 1900, Nr. 8, 25: *Salvator seculi [...] multimoda remedia per varios ministros generationibus singulis adhibens incessanter, novissimus diebus istis in fine seculorum duos nostros ordines in ministerium salutis, prout indubitanter creditur, suscitavit [...]. Hii sunt ille due stelle lucide, que secundum Sibillinum vaticinium habentes species quatuor animalium in diebus novissimis nomen agni vociferant in directione humilitatis et voluntaria paupertate.*

raschend – sofort zwischen die Fronten des schwelenden Konflikts von Klerus und Orden an der Universität geriet, führte das prompt zu einer Häresieverurteilung und lebenslanger Kerkerhaft in einem Ordensgefängnis.

Schon wenn man angesichts des universitären Kontexts Fragen der Autoritätskonstruktion mitbedenkt, verwundert die starke Reaktion Guillaumes de Saint-Amour und anderer, späterer Kommentatoren gegen Gerardinos *Introductorius* nicht.<sup>45</sup> Implizit verlagerte Gerardinos Zuspitzung der joachitischen Tradition die Deutungshoheit über die Heiligen Schriften von den universitären Theologen, die sich wesentlich als Bewahrer und Ausleger des Bibeltexes verstanden, zu Kennern ‚neuer‘ Offenbarungen oder sogar zu ‚spirituellen Menschen‘ (*virii spirituales*), die selbst neue Offenbarungen empfangen konnten. Nachrichten über das Auftreten Gerardinos machen zudem deutlich, dass er sich auch persönlich auf der Basis der Prophetien Joachims als um die Zukunft wissender Eingeweihter vorstellte. Wie der franziskanische Chronist Salimbene von Parma berichtet, präbenderte er etwa, das Scheitern des sechsten Kreuzzugs vorauszusagen.<sup>46</sup> Insgesamt spricht aus Gerardinos Variante prophetisch-apokalyptischer Argumentation damit nicht nur der gattungstypische Geltungsanspruch auf der Basis eines esoterischen Wissens, wie er mit einigem Elitismus in abgeschiedenen süditalienischen Klöstern oder französischen Ordenszirkeln gepflegt wurde. Es zeigt sich auch gehöriger Anspruch auf Deutungshoheit aufgrund eines neuen und besseren Wissens, das Joachims pointierte Distanzierung von den Schulen wieder aufleben ließ – allerdings mitten in Paris, sozusagen in der Höhle des Löwen. Angesichts des bereits stark eskalierten Konflikts zwischen neuen Orden und Theologen des Weltklerus luden Gerardinos Thesen geradezu zur Polemik ein.

Guillaume de Saint-Amour war vermutlich der Anführer der Pariser Professoren, die schon bald Auszüge aus Gerardinos Werken an den Papsthof sandten und so seine Verurteilung wegen Häresie einleiteten.<sup>47</sup> Unterzieht man zudem Guillaumes Traktat *De periculis novissimorum temporum* von 1256 einer genauen, auf Fragen der Autorschaft und der Gewichtung von Autoritäten fokussierten Lektüre, so scheint Gerardinos Verschiebung des Evangeliums zu einem neuen, nur Eingeweihten zugänglichen geistlichen Sinn Guillaume als Theologen außerordentlich stark erbost zu haben. Tatsächlich kann man Guillaumes *De periculis novissimorum temporum* als pointierten Widerspruch gegen die joachitische Geschichtstheologie lesen. Dieser Widerspruch wird allerdings von einer situationsbezogenen Argumentation stark überlagert und aus politischen Gründen nicht direkt auf den Gegner bezogen. Wenn man nur die Eingangspassage des Prologs von *De periculis* sowie die dort im ersten und achten Kapitel geäußerten eschatologischen Überlegungen einbezieht, fallen jedoch mehrere fundamentale Punkte auf, die Guillaume vermutlich in den Auseinandersetzungen seit 1254 wiederholt geäußert hatte. Sie wer-

<sup>45</sup> Vgl. Marjorie Reeves, *Influence of Prophecy*, 59–75, für negative Reaktionen.

<sup>46</sup> *Die Chronik des Salimbene de Parma*. Nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae historica bearbeitet von Alfred Doren (Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 93–94), Leipzig 1914, 2 Bde., hier Bd. 1, 219–221.

<sup>47</sup> Vgl. Michel-Marie Dufeil, *Guillaume*, 124–127.

den in *De periculis* etwas schwach betont, da sie der Hauptintention der Eingangspassage untergeordnet werden – der Autorisierung seines eigenen Schreibens. Obwohl diese Argumente somit fast beiläufig geäußert werden, dürften sie Guillaumes vorhergehende Auseinandersetzung mit Gerardino de Borgo San Donnino und Joachim von Fiore wiedergeben.

Grundlegend wäre zu konstatieren, dass Guillaume de Saint-Amour, der sich in der Mitte des 13. Jahrhunderts zahllosen neuen Propheten, Sibyllen und Endzeitszenarien gegenüber sah, um 1255/56 strenggenommen kein eigenes neues eschatologisches Konzept vertrat.<sup>48</sup> Guillaume dozierte nicht über Weltalter und drei- oder siebenzählige Verlaufsmuster. Im Gegenteil reduzieren seine knappen Aussagen in *De periculis novissimorum temporum* die wilden Thesenbildungen der Zeit auf ein bloßes Skelett eschatologischer Grundgedanken. Er äußerte schlicht die *opinio communis* seiner Gegenwart und besonders vieler Theologen unter ihnen: Man musste wohl davon ausgehen, dass die Welt am Ende des letzten Zeitalters angekommen war, das nahe bevorstand. Genauer, so präzisierte Guillaume später, konnte man aber nicht wissen und musste das auch gar nicht. Da feststand, dass das Ende kam, war nicht sein Zeitpunkt von Interesse, sondern die Umstände und die Frage, was dann zu tun sei: ‚Es ist nicht unsere Aufgabe, zu wissen, nach wieviel Jahren die zukünftigen Gefahren kommen, da sie ja sicher kommen. Unsere Aufgabe ist, zu wissen, wie sie beschaffen sind.‘<sup>49</sup> Wie Guillaume sozusagen als Stimme eines gesunden Theologenverstands in Anschlag brachte, ging es nicht darum, die Gefahren genauer zu datieren, sondern sie einzuschätzen und ihnen beherzt entgegenzutreten.

Alle Voraussagen für die letzten Zeiten, so Guillaume in einem zweiten, durchaus schon ausdrücklich und mit Betonung formulierten Punkt, wiesen aber darauf hin, dass in ihnen *Gefahren* drohten – und dass weder, wie man den polemischen Subtext lesen könnte, die neuen Offenbarungen zu erwarten waren noch das neue spirituelle Paradies, das die Franziskaner erhofften. Wo Gerardino und seine Freunde auf den Propheten Joachim von Fiore verweisen konnten, fuhr Guillaume für diese Grundthese noch im Prolog des *De periculis novissimorum temporum* die für ihn zentrale Autorität auf und stellte ihn ebenfalls pointiert als Propheten vor – den Apostel Paulus selbst:

‚Wir erinnern an [...] die Prophetie des Apostels, denn aus dem Geist sprechend, sagt der Apostel voraus, was die Gefahren der letzten Zeiten sind, deren Vorläufer auch schon in seinen Tagen drohten. [...] das aber sollst Du wissen: In den letzten Tagen werden schwere Zeiten anbrechen.‘<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Für seine späteren Überlegungen in der Schrift *De Antichristo* vgl. Andrew G. Traver, „Liber de Antichristo“; Robert E. Lerner, „Refreshment“, 124–129.

<sup>49</sup> So ausdrücklich Guillaumes zehn Jahre nach dem Konflikt entstandenen *Collectiones*, in *Opera Omnia*, Prolog, 121: *Nec opus est scire, post quantum temporis futura sint pericula, quae certum est futura esse; sed quomodo futura sint opus est scire*. Ähnlich implizit auch in *De periculis* und den Predigten.

<sup>50</sup> *De periculis*, hg. v. Guy Geltner, 40: [...] *ad cunctorum memoriam illa duximus revocanda [...] iuxta illam apostoli prophetiam, ubi idem apostolus predicat in spiritu que sunt pericula novissimorum temporum, quorum similia licet iam diebus suis instabant. Sed nunc plura videntur instare. Dicit dominus, II Thi. III, hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa*.



Die letzten Zeiten waren also gefährlich, *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa*. Guillaume fügte auffälligerweise nochmals eine ausdrückliche Erläuterung hinzu, dass der Apostel Paulus in diesem Punkt laut der Glosse – also der *Glossa ordinaria*, der breit anerkannten Autorität der Zeit, die Guillaume bei jeder sich bietenden Gelegenheit zitierte –<sup>51</sup> über die Zukunft gesprochen habe und das Ganze somit als Prophezeiung zu verstehen sei.<sup>52</sup> Guillaume positionierte also einen anerkannten, über alle Zweifel erhabenen Propheten, den Apostel Paulus selbst, gegen den mit diesem Widerspruch stark in Zweifel gezogenen ‚neuen Propheten‘ Joachim. Im Angesicht einer apokalyptischen Erkenntnishoffnung, die das Evangelium im Sinne eines gottgegebenen, aber schwer beweisbaren wachsenden *intellectus spiritualis* auslegen wollte, pochte der Theologe Guillaume sozusagen mit bleischwerem Finger auf den Wortlaut der Bibel, die *littera*, und den Wortlaut der sie unmissverständlich auslegenden, allgemein anerkannten *Glossa*. Diese Auseinandersetzung mit der Autoritätskonstruktion seiner Gegner erscheint jedoch kaum als Parodie, sondern als pointierte Abgrenzung Guillaumes, als ‚Grenzarbeit‘, in der theologisch-wissenschaftliche gegen prophetische Autorität in Anschlag gebracht wurde. Tatsächlich grenzte Guillaume sich auch insofern von den franziskanischen Modellen ab, als er es sorgfältig vermied, seinen eigenen Voraussagen irgendwelche prophetische Sicherheit zuzusprechen. Er argumentierte als guter Theologe lediglich, dass es nach diversen biblischen Warnungen und einem schon 1255 Jahre währenden sechsten Zeitalter als durchaus wahrscheinlich (*verisimile*) gelten musste, dass das Ende nah sei.<sup>53</sup>

Ein dritter, eigentlich recht komplexer Punkt wurde von Guillaume dann ebenfalls sehr deutlich und mit massiver Autoritätenbefestigung noch im Prolog des *De periculis novissimorum temporum* eingeführt und im ersten und achten Kapitel breiter entfaltet: Es war zwar nicht ganz klar, wann genau der Antichrist und das Ende des sechsten Zeitalters kommen würde, aber die Gefahr drohte doch ganz unmittelbar und direkt. Tatsächlich war der Zeitpunkt des Endes sowieso zweitrangig, da die Gefahren der letzten Zeiten laut der Glosse eben nicht nur in der unmittelbaren Lebenszeit des Antichrist, sondern

<sup>51</sup> Guillaumes häufige, ja ständige Verweise auf die *Glossa* können tatsächlich nicht nur als Methode, sondern schon als Marotte verstanden werden, vgl. unten. Vgl. zur Glosse Lesley Smith, *The Glossa Ordinaria. The Making of a Medieval Bible Commentary* (Commentaria 3), Leiden [u. a.] 2009; dies., „What was the Bible in the Twelfth and Thirteenth Centuries?“, in Robert E. Lerner/Elisabeth Müller-Luckner (Hgg.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, 1–15.

<sup>52</sup> *De periculis*, hg. v. Guy Geltner, 40: *prophetia est sancti Pauli apostoli, qui fuit prescius futurorum*.

<sup>53</sup> Ebd. c. 8, 77: *quod non longe remota sunt illa pericula novissimorum temporum, et quod eorum inquisitio et repulsio non sit magis differenda, ex eo patet, quia, sicut dicit apostolus, I Cor. X, nos sumus in quos fines seculorum devenerunt, Glossa: ‚quia in ultima etate seculi sumus.‘ Post vero sextam etatem, que est pugnantium, cum qua currit VII etas, que est quiescentium, non est ventura etas alia nisi octava, que est resurgentium. Ergo nos sumus in ultima etate huius mundi, et ista etas iam plus duravit quam ille que currunt per millenarium annorum, quia ista iam duravit per mille ducentos LV annos. Verisimile est ergo quod nos sumus prope finem mundi. Ergo propinquoires sumus periculis novissimorum temporum que futura sunt ante tempus Antichristi [...].*

auch schon davor drohten. Wie Guillaume annahm, gab es mehrere historische Zeiten der Gefahr für die Kirche und zum Ende der Zeit eine Art allmählicher Steigerung:

„aus dem Geist sprechend, sagt der Apostel voraus, was die Gefahren der letzten Zeiten sind, deren Vorläufer auch schon in seinen Tagen drohten. Doch jetzt scheinen mehr Gefahren zu drohen. Der Herr sagt ja voraus, im zweiten Brief an Thimoteus 3, *das aber sollst Du wissen: In den letzten Tagen werden schwere Zeiten anbrechen*. Und darüber sagt die Glosse etwas weiter unten [...] ‚einige ihrer Vorboten sind schon jetzt anwesend, doch am Ende werden mehr von ihnen kommen‘.<sup>54</sup> [...]

„Doch man soll nicht glauben, dass die Gefahren nur in den allerletzten Zeiten, sozusagen in der Zeit des Antichrist, bevorstehen. Wie die Glosse sagt [...] gab es auch in der Urkirche solche, durch die dieselben Gefahren drohten. Doch in der Zeit der letzten Kirche werden sie in größerer Zahl kommen.“<sup>55</sup>

Der Antichrist mochte also noch nicht auf der Welt sein, doch Gefahren und Verfolgungen der Kirche, die in jedem Falle den endzeitlichen *tribulationes* zuzurechnen waren oder ihnen gleichkamen, drohten trotzdem. Wie deutlich wird, ging es Guillaume also gerade nicht um eine Bestimmung der Zeit des Antichrist. Er unterstrich vielmehr, dass unmittelbar drohende Gefahren gewissermaßen dessen Vorboten (*praenuntii*) und schon von daher ernstzunehmen waren. Hauptstoßrichtung seines Arguments war nicht die Präzisierung irgendwelcher historischer oder prognostischer Überlegungen, sondern allein die Warnung vor Gefahren.

Diese Warnung – nicht nur vor dem Antichrist selbst, sondern vor Gefahren der Gegenwart, die man mit ihm in Verbindung bringen konnte – führt nunmehr auch zu Guillaumes eigentlichem unmittelbarem Schreibinteresse im Prolog des *De periculis* hin. Er trug es so dringlich vor, dass die bislang diskutierten grundlegenden Argumente etwas gehetzt und gekürzt vorgestellt wurden: Wo Gefahren drohten, galt es zu warnen. Da die Schriftkundigen diejenigen waren, die um die biblischen Warnungen wussten, war es nun an ihnen, die Kirche zu mahnen und das Wort zu ergreifen:

„wo nun diese Gefahren näher und näher rücken, ist klar, dass die Christen umso stärker ermahnt werden müssen, sie zu meiden. Dies ganz besonders, da der Apostel befiehlt, dies zu predigen, ob sie das nun wollen oder nicht. Nachdem er nämlich über die Zukunft voraussagt [...], fügt er noch hinzu

<sup>54</sup> Ebd., Prolog, 40: [...] *apostolus predicat in spiritu que sunt pericula novissimorum temporum, quorum similia licet iam diebus suis instabant. Sed nunc plura videntur instare. Dicit dominus, II Thi. III, hoc autem scito, quod in novissimus diebus instabunt tempora periculosa; et infra, super illo verbo [...] dicit Glossa, ‚Iam horum prenuntii quidam sunt, sed in fine plures venturi sunt.‘*

<sup>55</sup> Vgl. auch die folgenden Überlegungen ebd., c. 1, 44: *Ne autem crederetur quod in extremis temporibus tantum, videlicet, tempore Antichristi, inminerent illa pericula, dicit Glossa [...] quod etiam in primitiva ecclesia quidam fuerunt tales per quales instabant pericula illa; sed appropinquante finali ecclesia, in maiori multitudine venient. Et hoc dicit sic, ‚iam horum quidam prenuntii sunt sed in fine plures futuri sunt.‘ Nec dicas ‚in fine‘, id est, tempore Antichristi tantum, quia tunc dicitur tempus Antichristi, quando persecutio similis inminet persecutioni Antichristi, I Io. II: scimus, quod novissima hora est; Glossa: ‚id est, similis novissime quia similis persecutioni future.‘ Et ibidem: nunc autem multi facti sunt Antichristi; Glossa: ‚cum quanto impetu et terrore audistis venturum Antichristum, cum tanta violentia et isti venient.‘ [...] Sic ergo patet quod prope finalem ecclesiam et etiam ante multa pericula imminebunt ecclesie universe.*

und sagt: *ich beschwöre dich bei Gott und bei Christus Jesus, dem kommenden Richter der Lebenden und der Toten, bei seinem Erscheinen und bei seinem Reich: Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne!*<sup>56</sup>

Guillaume stellte also klar, dass im Angesicht von Gefahren unbedingt zu handeln und mit Worten gegen sie vorzugehen war. Wie im Folgenden weiter zu erläutern sein wird, ist diese Form der Autorisierung theologischer und exegetischer Rede eine wesentliche Funktion seiner als ‚Konter-Eschatologie‘ aufgezümmten Argumentation.

### 3. Wachmänner auf den Türmen: Guillaumes Mobilisierung der Theologen und Prälaten

Tatsächlich mag die Wendung der Argumentation Guillaumes, von den Gefahren der Endzeit zu einer Legitimation seiner Sprecher- und Autorrolle, in einem Prolog wenig überraschend sein. Die hohe Bedeutung dieser Legitimation erschließt sich aber in aller Deutlichkeit, wenn man die zunehmend problematische Situation in Paris als unmittelbaren Kontext hinzunimmt. Im Februar 1256 hatte es eine Synode gegeben, auf der die Partei des Weltklerus unter den Theologen die Prälaten vergeblich bestürmt hatte, in ihrem Sinne tätig zu werden. Diese hatten aber (Guillaume zufolge) mit dem Argument abgewiegelt, man müsse sich erst einmal einen Überblick über die theologische Lage verschaffen.<sup>57</sup> Im Verlauf des Frühjahrs verlagerten die Gegner der Bettelorden daher den Konflikt immer deutlicher vom Feld politischer und rechtlicher Konfliktführung auf das Feld der religiösen bzw. theologischen Argumentation. Wie auffällt, hatten die Theologen des Weltklerus auf diesem Feld keine ‚bremsenden‘ Vorgesetzten zu fürchten, sondern konnten durch eine spezifisch theologische Autoritätskonstruktion die Deutung der Situation und der angemessenen Reaktionen selbst festlegen.

Mit der Anklage gegen Gerardino de Borgo San Donnino 1254 war dieser Ebenenwechsel der Konfliktführung auch bereits erfolgreich gewesen, und der Papst verurteilte den *Introductorius* Gerardinus de Borgo San Donnino im Oktober 1255. Alexander IV. war jedoch stark bemüht, die weitere Debatte darum abzuschneiden und so den guten Ruf der Franziskaner – die Gerardinus' Ansichten größtenteils nicht teilten – zu schützen.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Ebd., Prolog, 40: *constat quod, nunc magis ac magis illis periculis appropinquantibus, multo fortius monendi sunt christiani de illis vitandis. Precipue cum ex tunc, sive volentibus sive nolentibus, ea preceperit apostolus predicari. Postquam enim predicat pericula predicavit futura et vitanda, II Thi. III, consequenter in quarto capitulo subiunxit, dicens, testificor coram deo Iesu Christo, qui iudicaturus est vivos et mortuos, et per adventum eius, et regnum eius; insta opportune, inportune, argue obsecra!*

<sup>57</sup> Vgl. zur Einordnung des Prologs von *De periculis* so schon Michel-Marie Dufeil, *Guillaume*, 212.

<sup>58</sup> Vgl. Jürgen Miethke, „Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts“, in Albert Zimmermann/Elisabeth Vuillemin-Diem (Hgg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*, 52–93, hier 73–4, und die Bullen in *CUP I*

Schon seit der offiziellen päpstlichen Entscheidung des Konfliktes durch die Bulle *Quasi lignum vitae* vom April 1255 galt der Konflikt an der Universität zudem trotz der heftigen Proteste offiziell als geschlichtet.<sup>59</sup> Als Guillaume de Saint-Amour weiterhin agitierte, sah er sich ersten Anklagen ausgesetzt. Sie veranlassten ihn vermutlich im Frühjahr 1256 dazu, als Magister formell zurückzutreten, als ihm sowieso bereits die Suspendierung drohte und rechtliche Maßnahmen gegen ihn liefen.<sup>60</sup> Er war also im Frühjahr 1256 kein *magister actu regens* der Theologenkorporation mehr. Er brauchte im Gegenteil eine Legitimation seines Eingreifens, die es ihm ermöglichte, mit einem plausiblen Grund seine bereits mehrjährige Agitation gegen die Fratres jenseits seines offiziellen Amtes wieder aufzunehmen. Es musste eine Begründung sein, die ihm auch als ehemaligem Lehrstuhlinhaber erlaubte, über die Universität hinauszugreifen und mobilisierend und mahnend an die Öffentlichkeit der französischen Kirche zu gehen. Er brauchte schließlich eine Position, die direkt auf den politischen Konflikt bezogen werden konnte, ohne auf die für ihn bereits ausgeschöpften politischen und rechtlichen Mittel zurückzugreifen. Guillaume de Saint-Amour postulierte daher drohende endzeitliche Gefahr – und konnte durch diese ‚Zeitpolitik‘ sein Eingreifen aus einer Art religiösem Ausnahmezustand heraus rechtfertigen.<sup>61</sup>

Als Theologe, der sich für die Auslegung der biblischen Prophezeihungen besonders zuständig sah, konterte Guillaume den Geltungsanspruch der joachitischen neuen ‚Propheten‘ dabei durch eine interessante Gegenbehauptung: Er postulierte angesichts der drohenden Gefahr nicht etwa einen Bedeutungsverlust der älteren Exegese. Während Gerardo auf den Spuren Joachims eine neue Rolle der Religiösen sah, argumentierte Guillaume in umgekehrter Richtung für eine gesteigerte Bedeutung der Theologen. Nach einigen zeitgenössischen Theorien hatten die Ausleger und Theologen selbst an prophetischer Berufung teil: Kennzeichen von ‚Propheten‘ war im frühen 13. Jahrhundert nicht nur, dass sie aufgrund eines in spezifischer Weise von Gott eingegebenen Wissens Kommendes (*future contingentia*) voraussehen konnten, wie das später etwa Thomas von Aquin definierte. Prophetie konnte vielmehr auch die Gegenwart betreffen, und die Ausleger der Schriften hatten insbesondere an prophetischer Autorität teil, um angesichts von

---

(*Chartularium Universitatis Parisiensis*, hg. v. Heinrich Denifle/Emile Chatelain, 4 Bde., Bd. 1, Paris 1889), No. 257, 298 (23. Okt. 1255), No. 258, 298 (4. November 1255), No. 277, 315.

<sup>59</sup> Vgl. für den Kontext Jacques Verger, „Coacta ac periculosa societas“.

<sup>60</sup> Nach Michel-Marie Dufeil, *Guillaume*, 200, lehrte Guillaume schon im Frühjahr 1256 nicht mehr, sondern gab den Lehrstuhl formell frei; spätestens im Juni war er auch suspendiert.

<sup>61</sup> Die Parallele zwischen prophetisch-apokalyptischer Argumentation als selbstermächtigender Deklaration eines neuen Zeitabschnitts und der von Carl Schmitt und anderen postulierten Definition politischer Souveränität als Hoheit über den Ausnahmezustand drängt sich auf; vgl. für Anregungen bes. Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand*, Frankfurt a.M. 2004 und Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, Philadelphia 2008.

Gefahr für die Kirche zu mahnen und zu warnen (*prophetia comminationis*).<sup>62</sup> So hatten es auf den Spuren Gregors des Großen insbesondere die ‚Propheten‘ aus dem alten Mönchtum, Abt Joachim von Fiore und Äbtissin Hildegard von Bingen gesehen.<sup>63</sup>

Nun positionierte sich auch Guillaume de Saint-Amour in seiner Konter-Eschatologie zu Gerardino de Borgo San Donnino sehr nuanciert in einer dramatisierenden Gegenwartsdeutung, in seinem Prolog wie auch im achten, die Eschatologie behandelnden Kapitel von *De periculis*. In den Einleitungsworten des Prologs, also am unmittelbaren Beginn des gesamten Werks, reklamierte er mit erheblichem Pathos eine gesteigerte Rolle der Theologen, die er nun als ‚Seher‘ sehr nahe an das Prophetentum heranrückte:

„S<sup>ie</sup>h: Die Sehenden werden draußen laut rufen, und die Engel des Friedens bitterlich weinen, Jesaja 33[.7].

So wie in den Heiligen Schriften die Propheten ‚Sehende‘ genannt werden (*denn wer heute Prophet genannt wird, hieß früher ‚Seher‘*, [1 Samuel, 9,9]), so können die Schriftgelehrten und Ausleger mit Recht ‚Sehende‘ genannt werden. Sie werden ja in denselben Schriften auch selbst ‚Propheten‘ genannt. Bei Epheser 4[.11] *und er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein*, sagt nämlich die Glosse: ‚das heißt, als Ausleger der Schriften‘. Und wenn diese nun durch die Schriften sehen, dass der Kirche Gefahren drohen, so müssen sie *draußen laut rufen*, das heißt, es anderen bekanntmachen [...]. Und vor allem müssen sie es denen bekannt machen, die Widerstand leisten können; denjenigen, denen die Herrschaft über die Kirche anvertraut ist. Denn diese haben vor allen anderen Kenntnis der Schriften und sollen das auch, doch hindern sie oft ihre vielen Geschäfte daran, der Lektüre nachzugehen.<sup>64</sup>

Guillaume de Saint-Amour rief also unter Aufnahme diverser Elemente der zeitgenössischen Theorie der kirchlichen Ämter und spezifisch der Prophetie Amtseigenschaften und Zuständigkeiten vor Augen. Um eine Teilhabe der Theologen und Schriftausleger am *donum prophetiae* zu reklamieren, konnte er etwa auf Hugo von St. Cher OP (†1263) und Guillaume d’Auxerre (†1231) zurückfallen, die in der Auseinandersetzung mit Joachim von Fiore die Befugnisse von Propheten und Theologen, Lehrern und Hirten gegeneinander abgegrenzt hatten.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Vgl. (bes. zum Konzept der *prophetia comminationis*) Hugo von St. Cher, in Jean-Pierre Torrell, *Théorie de la prophétie*, 32–48.

<sup>63</sup> Vgl. zu Joachim bes. Gian Luca Potestà, „Intelligentia scripturarum“, zu Gregor dem Großen und Hildegard von Bingen Christel Meier, „*nova verba prophetarum*“ (in diesem Band, S. 76ff., 87ff.).

<sup>64</sup> *De periculis*, hg. von Guy Geltner, Prolog, 38: *Ecce clamabunt videntes foris, angeli pacis amare flebunt, Ysa. XXXIII. Sicut prophete in sacris scripturis appellantur ‚videntes‘ (qui enim propheta hodie dicitur, vocabatur olim videns, I Reg. IX), sic vacantes scripturis et exponentes eas ‚videntes‘ merito dici possunt, cum et ipsi in eisdem literis ‚prophete‘ dicantur, Eph. III: alios posuit apostolos, alios prophetas, Glossa: ‚id est, scripturarum explanatores.‘ Cum igitur per scripturas vident ecclesie pericula imminere, debent clamare foris, id et, aliis indicare; [...] Et maxime debent indicare illis, qui possunt resistere; illis, videlicet, quibus ecclesie gubernacula sunt commissa. Qui etsi pre aliis habeant et habere debeant notitiam scripturarum, minus tamen earum inspectioni vacare possunt negotiorum frequentia impediti.*

<sup>65</sup> Vgl. mit Diskussion der wichtigsten Positionen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu diesen beiden Abgrenzungen Marianne Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco*, 195–226.

Guillaume de Saint-Amour verwischte allerdings klare theoretische Grenzen: Einerseits argumentierte er insgesamt als Theologe, dass neue Prophetien mit Vorsicht zu behandeln seien. Andererseits glich er mit seiner alarmistischen Auslegung biblischer Prophetenworte und seiner Konstruktion symbolischer Parallelen von *videntes* in Vergangenheit und Gegenwart seine Theologie der Prophetie an: Die Befugnis der Theologen sollte, wie er fand, gerade jetzt verstärkt als prophetisches Amt der Warnung und der Verdeutlichung gegenwärtiger und kommender Gefahren wahrgenommen werden.

In weiteren Kapiteln seiner Schrift setzte er diese Überlagerung von theoretischer und praktischer Behandlung der Prophetie fort, etwa in einem zwischen Prophetie und Exegese stehenden Umgang mit dem Bibeltext. Nach den Ausführungen des eschatologischen Kapitels über das Ende des letzten Zeitalters, das wahrscheinlich kurz bevorstehe, fügte Guillaume etwa eine weitere autorisierende Beweisführung hinzu. Wie er ankündigte, würde er neben den biblischen Prophetien noch acht weitere ‚Zeichen‘ (*signa*) beibringen, aus denen das Nahen der endzeitlichen Gefahren zweifelsfrei hervorgehe. Er bediente sich also eines eindeutig prophetischen Gestus, der in der zeitgenössischen Theorie der Prophetie als sicherste Bestätigung des Prophetenstatus bekannt war – man erkannte den wahren Propheten daran, dass seine Voraussagen durch Zeichen bestätigt wurden.<sup>66</sup> Wie zu erwarten war, konstruierte Guillaume dann die Pariser Auseinandersetzungen zu Zeichen einer heilsgeschichtlich relevanten Stationen um, bediente sich also einer Technik des *vaticinium ex eventu* oder sozusagen einer *exegesis ex eventu*.

Ein erstes Zeichen sei, so Guillaume, dass bereits seit 55 Jahren – gemeint war wohl die Zeit um 1200 mit dem Tod Joachims von Fiore – daran gearbeitet werde, das Evangelium durch ein anderes, sogenanntes *Evangelium aeternum* zu ersetzen und so gewissermaßen aufzuheben. Das zweite Zeichen sei, dass diese Lehre vom *Evangelium aeternum* nun schon nach Paris gekommen sei und dort öffentlich verkündet und diskutiert würde.<sup>67</sup> Das dritte Zeichen sei, dass das *Evangelium aeternum* offensichtlich als Schrift an der Wand (‚Mene, Tekel, Upharsin‘, Daniel 5) zu verstehen sei, die den Untergang Babylons ankündige, nämlich der Kirche der Gegenwart. Es kommt also wiederum ein biblischer Prophet ins Spiel, diesmal allerdings nicht Paulus, sondern der alttestamentliche Daniel.

Die Bedeutung der von Zauberhand geschriebenen Worte, die der Prophet Daniel für den chaldäischen Herrscher Belsazar ausgelegt hatte, so Guillaume de Saint-Amour, passe auf den Skandal um Gerardino de Borgo San Donnino: *Mene* war von Daniel interpre-

<sup>66</sup> Vgl. bes. ebd. S. 275–310.

<sup>67</sup> *De periculis*, hg. von Guy Geltner, c. 8, 76–78: *Preter has predictas auctoritates, ostendemus per VIII signa quod iam predicta pericula instant. Primum est quod iam sunt LV anni, quod aliqui laborabant ad mutandum evangelium Christi in aliud evangelium, quod dicunt fore perfectius, et melius, et dignius; quod appellant Evangelium sancti spiritus sive Evangelium eternum, quo adveniente evacuabitur, ut dictum est, evangelium Christi [...] Secundum signum est quod illa doctrina que predicabitur tempore Antichristi, videlicet, Evangelium eternum predictum, Parisius, ubi viget studium sacre scripture, posituri sunt iam publice ad examinandum anno domini mille CCLIII. [...] Es folgt eine Diskussion der Rolle der Bischöfe, die mit der Verurteilung des *Evangelium aeternum* befasst waren.*

tiert worden als ‚gezählt sind die Tage deiner Herrschaft und beschlossen‘, denn die Zeit des Evangeliums Christi würde von den Verfechtern des *Evangelium aeternum* auf das Jahr 1260 festgelegt. *Tekel* stünde hier wie dort für ‚gewogen wurdest du auf der Waage und für zu leicht befunden‘, denn es werde aktuell das Evangelium Christi für weniger vollkommen und würdig befunden als das *Evangelium aeternum*. *Upharsin* (lat. *phares*) schließlich wurde von Daniel interpretiert als ‚geteilt wird dein Reich‘, und auch der Kirche würde ihr Reich genommen und an die Anhänger des *Evangelium aeternum* verteilt.<sup>68</sup> Der Kirche als Babylon drohe also der Untergang – wenn nicht, so Guillaume, die Prälaten dagegen einschritten. Er setzte sich in dieser Quasi-Prophezeiung also unvermutet selbst in die Rolle des Propheten Daniel, die französischen Prälaten, an die sein Werk sich richtete, an die Stelle Belsazars, des vom Tod bedrohten Herrschers.

Diese kleine Vignette, die nur einen Absatz des umfangreichen *De periculis novissimorum temporum* ausmacht, zeigt auf, wie Guillaume den an sich recht handfesten, materiellen Interessenkonflikt an der Pariser Universität durch biblische Deutung zu einem Wahrheitskonflikt am Ende der Zeiten zu überhöhen suchte. Auf der einen Seite stünden gefährliche Pseudopropheten, die das Evangelium ändern und so die Herrschaft über die Kirche an sich reißen wollten. Auf der anderen Seite stünden die Prälaten, die diese endzeitlichen Gefahren nun abwehren und das Evangelium Christi verteidigen mussten – und zwar, wenn es nach Guillaume ging, von Deutern wie ihm angeleitet. Es war Aufgabe der Theologen – und Guillaume schrieb im Namen der Pariser ‚Professoren‘, der *Christianae fides professores – licet indigni – Parisius studentes*<sup>69</sup>, den Prälaten die Argumente an die Hand zu geben und sie zum Einschreiten gegen die Bedrohung zu bewegen. Alle Beteiligten wurden dabei in emotionalisierender Weise in Parallele zu biblischen Gestalten

<sup>68</sup> Ebd.: *Tertium signum est quod sicut in Babilone reprobata, postquam visa est manus scribens, mane, thecgel, phares, cita secuta est subversio eius, Dan. V., sic in Babilone dilecta domini, id est, Ysa. XXXI, scilicet, in ecclesia, cum iam visa sit dicta scriptura, constat quod prope sint pericula eius. Sed ista tria verba iam visa sunt scripta in ecclesia, scripta enim sunt in illo maledicto libro quod appellant Evangelium eternum [...] Primum verbum est mane, id est numeravit deus regnum tuum et conclusit, ut exponitur Dan. V. Ibi enim numeratur regnum ecclesie secundum evangelium Christi, et concluditur in mille CCLX annis ab incarnatione domini. Item invenitur thecgel, quod est appensum est in statera et inventum est minus habens, et (cetera), ut exponitur Dan. V. Nam ibi comparatur evangelium Christi ad Evangelium eternum et invenitur minus perfectionis habens et dignitatis quam Evangelium eternum [...] Item, in scriptura illa, scilicet, in Evangelio eterno, invenitur phares, id est, divisum est regnum tuum a te, ut exponitur Dan. V. Nam ibi invenitur quod regnum ecclesie dividetur post tempus predictum ab illis qui tenent evangelium Christi, et dabitur tenentibus Evangelium eternum. [...] Unde nichil restat aliud principibus ecclesie, qui sedent in mensa sacre scripture, nisi ut surgant de mensa ad obviandum subversoribus ecclesie [...].*

<sup>69</sup> Ebd., Prolog, 40: *Nos igitur christianae fidei professores – licet indigni – Parisius studentes, qui ex assumpto gignasio sanctas scripturas, quamvis exiliter secundum tenuitatem ingenii, tamen frequentius intuemur, attendentes in illis literis pericula novissimorum temporum [...].* Zum Gebrauch des Begriffs ‚Professor‘ im 13. Jahrhundert vgl. Olga Weijers, „L’appellation des professeurs au XIIIe siècle“, in *Sine invidia communico. Opstellen aangeboden an Prof. Dr. Johannes Antonius de Groot*, Nijmegen 1988, 303–320.

gesetzt: Die Professoren sollten an die Stelle des Propheten Daniel treten, und Guillaume reklamierte für sie damit wiederum implizit prophetischen Rang. Von den Bischöfen als Adressaten seines Traktats forderte Guillaume in ähnlicher Weise, als *speculatores* und Wachmänner der Kirche auf die Türme und Höhen zu steigen und die Aufgabe von Warnenden zu übernehmen. In seiner Aufforderung an die Prälaten, das Schwert des Gotteswortes in die Hand zu nehmen, zog Guillaume im Eifer übrigens sogar selbst den Bibel- und Glossentext zusammen.<sup>70</sup>

Angesichts der drohenden Gefahr forderte Guillaume also sozusagen gleichermaßen von sich und den Theologen wie von den Prälaten, ihrer Apostelnachfolge und ihren geistlichen Gaben besser gerecht zu werden. Ganz nebenbei besetzte er aber wiederum Positionen, die sich sehr ähnlich bei Joachim von Fiore fanden: Nicht nur adaptierte oder parodierte er mit seinen Parallelisierungen zwischen Bibel und Gegenwart in gewisser Weise das Mittel des typologischen Verweises, das bei Joachim äußerst prominent war. Joachim hatte sich selbst ebenfalls zwischen Exegese und Prophetie verortet, indem er sich als ‚Wachmann auf den Türmen‘ sah, der andere vor Gefahren warnte, so dass sie sich in Sicherheit bringen konnten.<sup>71</sup> Guillaume de Saint-Amour reklamierte dagegen einerseits prophetenähnliches Charisma für die Theologen und wollte andererseits, dass die Prälaten als Wachmänner neuen zweifelhaften Propheten Einhalt geboten. Es zeigt sich bei ihm letztlich eine zweigleisige Strategie: Während er Konzepte einer ‚guten‘, biblisch begründeten Prophetie für seine eigene Autorisierung adaptierte, kritisierte er gleichzeitig laufend aus einer theologischen Position heraus die ‚falsche‘ Prophetie der Gegner.

#### 4. Neue Heilige und alte Autoritäten: Nutzung apokalyptischer und prophetischer Versatzstücke und ihre Adressatenkreise

Die Polemik Guillaumes de Saint-Amour enthält somit nicht nur an der Oberfläche, sondern auch in ihrem Subtext einen spezifischen Umgang mit Konzepten prophetischer Autorschaft. Doch sollte auch die äußere ‚Verpackung‘ einer beunruhigten Warnung vor

<sup>70</sup> So in der Fortsetzung der oben bei Anm. 56 zitierten Argumentation über Daniel in *De periculis*, c. 8., 80, wo Guillaume die Leiter der Kirche auffordert, das geistliche Schwert des Apostels zu ergreifen: *principes surgite et arripite gladium* [Jesaja 21,5 – dort jedoch *arripite clypeum*, d. Verf.] *Glossa*: ‚*sumite armaturam apostoli et gladium spiritus sancti, quod est verbum dei in quo possitis ignea dyaboli tela extinguere.*‘ *Nichil etiam restat speculatoribus ecclesie, id est, prelati, nisi ascendere spiculilas, ut quodcumque viderint annuncient, iuxta preceptum domini paulo post dicentis, Ysai. XXI, vade, pone speculatorem, ut quodcumque viderit, annunciet, quasi dicit, excita prelatos ad speculandum.*

<sup>71</sup> Vgl. Gian Luca Potestà, „Intelligentia spiritualis“, 106–107 mit Anm. 37.



den Gefahren der Endzeit nicht vernachlässigt werden. Die Polemik Guillaumes de Saint-Amour ist schon gattungsgeschichtlich äußerst interessant, da sie Elemente moralisierender Ermahnung, anagogischer und historischer Exegese sowie polemischer Invektive verbindet. Es gelingt ihm zudem vielfach, bekannte Elemente aufzunehmen und in veränderter Form neu einzubringen – was man als Parodie, Inversion oder neutraler als Adaptation bezeichnen kann. Bei aller Innovativität versuchte Guillaume jedoch offenbar, einen Eindruck der Konservativität und Traditionsgebundenheit hervorzurufen. In der Forschung ist etwa schon oft bemerkt worden, dass seine Ekklesiologie prinzipiell rückwärtsgerichtet war und oftmals Parallelen zwischen Vergangenheit und Gegenwart als argumentatives Mittel nutzte.<sup>72</sup> In für das 12. und 13. Jahrhundert typischer Manier befürwortete Guillaume etwa ganz offensichtlich die Orientierung an der apostolischen Urkirche, von deren *vestigia* die Bettelorden seiner Ansicht nach abzukommen drohten.<sup>73</sup>

Sogar Guillaumes ungewöhnliche Verweise auf prophetische und apokalyptische Traditionen erscheinen bei genauer Betrachtung jedoch sowohl inhaltlich wie sprachlich als pointierte Gesten des Suchens und Rückversicherns an der Schrifttradition, was offenbar seine außergewöhnlichen Warnungen weiter legitimieren sollte. Gerade seine Selbstinszenierung als exegetisch-theologische Autorität konnte Guillaume dabei auch auf die Ebene des Sprachduktus tragen, etwa in überaus häufigen Bibel- und Glossenzitaten, die ihn als bibelfesten und kenntnisreichen Theologen auswiesen.<sup>74</sup> Doch kann sich diese Form der sprachlichen Selbstdarstellung als Experte kaum an ein gelehrtes Publikum gerichtet haben. Wissenschaftlich vorgebildete Leser und Zuhörer dürften etwa Guillaumes Gebrauch der *Glossa ordinaria*, der in seinem Übermaß beinahe zum Missbrauch geriet, eher stirnrunzelnd zur Kenntnis genommen haben. Wichtige politische Argumente, die auf solch ein gelehrtes Publikum zielten, formulierte Guillaume dafür teils schwach betont oder in einem Subtext.

Sein Oszillieren zwischen prophetisch-polemisch, biblizistisch-konservativem und offen argumentativem Gestus dürfte sich also den anderen beteiligten Teilöffentlichkeiten verdanken, die wir in Umrissen als Adressaten erschließen können: Guillaumes Schriften richteten sich explizit an die Prälaten Frankreichs, implizit an die Universitätsangehörigen. Seine Predigten, die in Schriftform (sozusagen als Kurztraktate) offenbar ebenfalls zur Verbreitung seiner Thesen beitrugen,<sup>75</sup> dürften in mündlicher Form darüber hinaus

<sup>72</sup> Vgl. z. B. Penn Szittyá, *Antifraternal tradition*, 32–61; Michel-Marie Dufeil, „Trois sens d’histoire“, 819–825.

<sup>73</sup> Vgl. James Dawson, „William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition“; Sita Steckel, „Predigen über die Prediger. Religiöse Identität und Rhetorik im Kontext des Bettelordensstreits an der Universität Paris 1252–1257“, in Georg Strack/Julia Knödler (Hgg.), *Rhetorik in Mittelalter und Renaissance. Konzepte – Praxis – Diversität* (Münchener Beiträge zur Geschichtswissenschaft 6), München 2011, 231–253.

<sup>74</sup> Vgl. dazu knappe Hinweise bei Sita Steckel, „Predigen über die Prediger“.

<sup>75</sup> Dies ergibt sich einerseits aus der Verbreitung der Predigten, besonders der Predigt *Qui amat periculum*, mit den Schriften (vgl. die Bemerkungen in *The Minor Works*, hg. von Andrew G. Traver,

noch gebildete Kleriker und Religiösen in Paris und Umland und interessierte Bürger erreicht haben. Es ist recht deutlich, dass seit der Frühphase des Konflikts immer wieder die Bürgerschaft von Paris und Umgebung Adressat von Beschwerden und Rechtfertigungen geworden war, obwohl die Quellen kaum mehr als die unbestimmte Beschreibung ‚großer Menschenmengen‘ (*magna multitudo*) als Zuhörerschaft hergeben.<sup>76</sup> Dass der Pariser Streit, nicht zuletzt aufgrund tatsächlicher Konflikte um die lokale Seelsorge, innerhalb der lateinischen Christenheit auch breitere Kreise zog, ist ebenfalls anzunehmen und punktuell dokumentiert, etwa durch chronikalische und andere Nachrichten wie die des Benediktiners Matthäus Paris aus England.<sup>77</sup>

Wenn man zunächst antizipiert, welche Botschaft Guillaume einem weniger gelehrten oder zumindest über das Konfliktgeschehen nicht im Detail unterrichteten Publikum vermittelte, kann kein Zweifel bestehen, dass er eine prophetische Autorrolle für sich beanspruchte. Tatsächlich kombinierte er Elemente vorhandener apokalyptischer und prophetischer Diskurse in geschickter, ja geradezu perfider Weise, denn er griff vor allem auf endzeitliche Warnungen zurück, die bereits eine längere Vorgeschichte hatten und diversen Zuhörern vertraut gewesen sein dürften.

Der Apostel Paulus, so Guillaume de Saint-Amour, hatte vor den schweren Zeiten gewarnt, die in den letzten Tagen anbrechen würden. Er hatte spezifisch formuliert, dass in den letzten Tagen Gefahr von ‚Heuchlern‘ drohe:

„Der Geist sagt ausdrücklich: In späteren Zeiten werden manche vom Glauben abfallen; sie werden sich betrügerischen Geistern und den Lehren von Dämonen zuwenden, getäuscht von heuchlerischen Lügnern, deren Gewissen gebrandmarkt ist“ (1 Tim 4,1–3).<sup>78</sup>

Auf diese Gruppe von ‚Heuchlern‘ konnte man nach einer spezifischen exegetischen Tradition des 11. und 12. Jahrhunderts auch weitere Bibelstellen beziehen – nämlich War-

---

und *De periculis*, hg. v. Guy Geltner, 18–22). Andererseits ist es aus Guillaumes 1256–7 verfassten *Responsiones* rückzuschließen, vgl. z.B. Edmond Faral, „Les Responsiones“, 345.

<sup>76</sup> Vgl. etwa die Erwähnung der *magna multitudo* anlässlich einer öffentlichen Rechtfertigung Guillaumes de Saint-Amour im Sommer 1256 an der Kirche Saints-Innocents auf der rechten Seine-Seite, also mehr oder weniger direkt neben dem großen Markt (heute Les Halles), Edmond Faral, „Les Responsiones“, 354. Die Verlesung konfliktrelevanter Bullen vor allen Pfarrkirchen von Paris etwa in der sogenannten *Apologia* des Weltklerus von 1254, in *CUP I*, Nr. 230, 256.

<sup>77</sup> Vgl. *Matthew Paris's English History*, hg. v. John Allen Giles, Bd. 3, London 1854, 130, 205–206. Vgl. auch die Diskussion verschiedener Konfliktepisoden bei Guy Geltner, „Brethren behaving badly. A deviant approach to medieval antifraternalism“, in *Speculum* 85/1 (2010), 47–64; ders., „Mendicants as victims: scale, scope and the idiom of violence“, in *Journal of Medieval History* 36 (2010), 126–141.

<sup>78</sup> Biblia Vulgata, 1 Tim 4,1–4, mit den folgenden Bemerkungen: *Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis demoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium, et cauteriatam habentium suam conscientiam, prohibentium nubere, abstinere a cibis, quod Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus, et iis qui cognoverunt veritatem. Quia omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.*

nungen vor ‚Pseudo-Propheten‘, die in der Endzeit auftreten würden<sup>79</sup> und ‚Pseudo-Predigern‘, die sich in die Häuser einschlichen (*penetrantes domos*).<sup>80</sup> Guillaume de Saint-Amour ließ es sich weder in der Schrift *De periculis novissimorum temporum* noch in seinen Predigten *Qui amat periculum* und *Si quis diligit me* nehmen, die entsprechenden Bibelstellen nacheinander aufzuführen, um so die gute Begründung seiner Warnungen zu dokumentieren.

Als Kontext dieser Überlegungen gilt es aber nicht nur die Tradition der Geschichtstheologie, sondern auch die der religiösen Polemik einzubeziehen, aus der Guillaume wiederum ein bekanntes Motiv adaptierte oder parodierte: Die Vorstellung einer spezifischen, endzeitlichen Gruppe von Pseudo-Propheten und Pseudo-Predigern beziehungsweise einer Gruppierung von ‚scheinheiligen Heuchlern‘ und Vorkboten des Antichrist lag nicht nur generell in der Luft, wie oft behauptet worden ist, sondern wurde für eine konkrete Gruppe benutzt – Häretiker, besonders die sogenannten ‚Katharer‘.<sup>81</sup> Guillaume hatte sie (wie er später auch angab) unter anderem in den Schriften des berühmten, viel gelesenen Zisterzienserabtes Bernhard von Clairvaux (†1153) finden können. Zu einem regelrechten Feindbild verdichtet wurde die Vorstellung ‚heuchlerischer Pseudo-Apostel‘ vermutlich zuerst in der Auseinandersetzung mit den *cathari* genannten Gruppen im Rheinland, also religiösen Virtuosen und ‚Übererfüllern‘, die einen besonders heiligen Lebenswandel anstrebten, wegen ihrer Widersetzlichkeit gegenüber der Kirche aber häretisiert wurden. Nicht nur Bernhard von Clairvaux, sondern auch die als Prophetin bekannte Hildegard von Bingen hatte angesichts dieser Gruppierungen unter Hinweis auf die zitierten Warnungen des Paulus vor äußerlich fromm wirkenden Heuchlern gewarnt,

<sup>79</sup> Vgl. v. a. Mt 24,3–5: *Sedente autem eo super montem Oliveti, accesserunt ad eum discipuli secreto, dicentes: Dic nobis, quando hæc erunt? et quod signum adventus tui, et consummationis sæculi? Et respondens Jesus, dixit eis: Videte ne quis vos seducat: multi enim venient in nomine meo, dicentes: Ego sum Christus et multos seducent. [...] [10–12] Et tunc scandalizabuntur multi, et invicem tradent, et odio habebunt invicem. Et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos. Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum [...]. [23–24] Tunc si quis vobis dixerit: Ecce hic est Christus, aut illic: nolite credere. Surgent enim pseudochristi, et pseudoprophetae: et dabunt signa magna, et prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) etiam electi.*

<sup>80</sup> Vgl. bes. 2 Tim 3,1–5: *[H]oc autem scito quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa. Et erunt homines se ipsos amantes cupidi elati superbi blasphemi parentibus inoboedientes ingrati scelesti, sine affectione sine pace criminatores incontinentes inmites sine benignitate, proditores protervi tumidi voluptatium amatores magis quam Dei, habentes speciem quidem pietatis virtutem autem eius abnegantes. Et hos devita, ex his enim sunt qui penetrant domos et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis, quae ducuntur variis desideriis; semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes.*

<sup>81</sup> Vgl. zu den Hintergründen mit weiteren Verweisen Sita Steckel, „Falsche Heilige. Feindbilder des ‚Ketzers‘ in religiösen Debatten der lateinischen Kirche des Hoch- und Spätmittelalters“, in Alfons Fürst/Harutyun Harutyunyan/Eva-Maria Schrage/Verena Voigt, *Von Ketzern und Terroristen. Interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern*, Münster 2012, 17–44; Kathryn Kerby-Fulton, „Hildegard“. Ich hoffe, diese Hintergründe, die in der Forschung selten gewürdigt worden sind (vgl. beispielsweise Penn Szitty, *Antifraternal tradition*, 19 u. 24), demnächst weiter aufzuklären.

deren Scheinheiligkeit böse Absichten verdecke: Sie seien Jünger des Teufels und endzeitliche Vorböten des Antichrist.<sup>82</sup>

In Köln brachte die sorgfältige Lektüre der Schriften Hildegards tatsächlich sogar eine frühe Episode des Bettelordensstreits hervor:<sup>83</sup> Wie Caesarius von Heisterbach († nach 1240) berichtet, wurden sowohl die ersten Dominikaner wie die ersten Franziskaner, die sich in Köln zu etablieren versuchten, jeweils vom lokalen Klerus bekämpft und dabei als Vertreter der hildegardianischen teuflischen Gruppe scheinheiliger Pseudo-Apostel bezeichnet. Neben den Schriften Bernhards von Clairvaux und Hildegards transportierten auch kanonisch-rechtliche Texte aus dem Kontext der kirchlichen Häretikerverfolgung des 12. Jahrhunderts die Vorstellung nur äußerlich heiligmäßiger, in Wirklichkeit aber bössartiger, ja teuflischer Akteure. Guillaume, der vor seiner Zeit als Theologe in Paris zunächst kanonisches Recht studiert hatte, fand entsprechendes Material daher auch in Texten wie der Dekretale *Cum ex iniuncto* Innozenz' III.<sup>84</sup> Er zitierte zudem nicht nur Hildegard von Bingen. Einer seiner Anhänger verfasste anscheinend auch noch eine gefälschte Hildegardprophezeiung (*Insurgunt gentes*), die deren Warnungen noch aggressiver auf die Bettelorden bezog und deren baldigen Untergang ankündigte – und die absurderweise eines der meisttradierten Stücke unter dem Namen Hildegards werden sollte.<sup>85</sup>

Für Zeitgenossen mit ungenügendem Wissen um die Hintergründe des Konflikts der 1250er Jahre werden Guillaumes Warnungen aufgrund solcher Grundlagen einige Plausibilität gehabt haben: Seit einhundert Jahren wurde von Kircheninstanzen davor gewarnt, dass in den ‚jüngsten Tagen‘ Pseudo-Prediger und scheinheilige Vorböten des Antichrist auftreten würden. In den letzten Tagen, so der Tenor der älteren Texte zu Häretikern, und so auch die zugespitzte Botschaft Guillaumes über die ‚Pseudo-Prediger‘ seiner Zeit, galten somit andere Regeln als zuvor: Bislang war ein heiligmäßiges Leben ein sicheres Zeichen für einen tugendhaften Lebenswandel gewesen – tatsächlich beruhten sogar die meisten Theorien zur Erkenntnis und zur Pädagogik des hohen Mittelalters darauf, dass ein tugendhafter Lebenswandel mit der Erkenntnis christlicher Lehre eng verknüpft war.<sup>86</sup> Im Angesicht endzeitlicher Bedrohungen aber galt das nicht mehr. Dann waren

<sup>82</sup> Vgl. zu Hildegards Rolle schon Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen des Mittelalters*, Darmstadt 1961, 25, 156; im Detail Kathryn Kerby-Fulton, „Hildegard“; dies./Magda Hayton/Kenna Olsen, „Pseudo-Hildegardian Prophecy and Antimendicant Propaganda in Late Medieval England. An Edition of the Most Popular Insular Text of ‚Insurgunt Gentes‘“, in Nigel Morgan (Hg.), *Prophecy, Apocalypse and the Day of Doom. Proceedings of the 2000 Harlaxton Symposium*, Donington 2004, 160–194.

<sup>83</sup> Vgl. knapp Kathryn Kerby-Fulton, „Hildegard“, 386–389.

<sup>84</sup> Vgl. Wendy Love Anderson, *The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 63), Tübingen 2011, 52–55.

<sup>85</sup> Vgl. Kathryn Kerby-Fulton [u. a.], „Pseudo-Hildegardian Propaganda“.

<sup>86</sup> Vgl. Ch. Stephen Jaeger, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*, Philadelphia 1994, bes. 239–325; Sita Steckel, *Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten* (Norm und Struktur 39), Köln/Weimar/Wien 2011, 1177–1180 u. 1190–1196.

*angeli Satanae* zu erwarten, die sich als Lichtengel ausgaben.<sup>87</sup> Während die Experten nun zu warnen hatten, galt es für die Laien, kurz gesagt, genauer hinzusehen: Tugendhaftes, ja heiligmäßiges Leben konnte nun kein Argument mehr sein, Äußeres nicht mehr als Abbild des Inneren aufgefasst werden. Heuchler, die mit dem Teufel im Bunde waren, musste man sehr viel genauer beurteilen, um ihnen auf die Schliche zu kommen.

Die nahende Endzeit, so wird deutlich, autorisierte Guillaume also nicht nur zum polemischen Eingriff in die Debatte. Sein Verweis auf die Gefahren der letzten Zeiten sollte vielmehr auch eine Umkehrung oder Sistierung gängiger Wahrnehmungsmuster bewirken. Das dürfte außerordentlich nützlich gewesen sein, um Gegner wie die Dominikaner zu bekämpfen – hochgelehrte, der Seelsorge und Häretikermision zugewandte Ordensleute, die zudem ein diszipliniertes Leben in äußerster apostolischer Armut führten. Sie waren mit üblichen Argumenten kaum anzugreifen und erfreuten sich bei der Bevölkerung eines regen Zulaufs. Der Vorwurf der Heuchelei erlaubte jedoch, ihre lange Liste religiöser Tugenden mit einem Schlag in einen Negativkatalog bloß vorgetäuschter Heiligkeit umzuwandeln, unter der angeblich böse Absichten lagen. Diese Technik des Unterlaufens sichtbarer Religiosität sollte auch im weiteren Spätmittelalter und in der Reformation populär bleiben und über Europa hinauswirken.<sup>88</sup>

Beim Publikum der 1250er Jahre dürfte Guillaumes unheilsschwangere Warnung vor scheinheiligen Vorböten des Antichrist nicht unbedingt zur sofortigen Diskreditierung der Bettelorden geführt haben – sie waren ja tatsächlich noch nicht einmal namentlich angesprochen. Man dürfte allerdings Guillaumes Ansichten zumeist zusammen mit dem Gerücht gehört haben, dass es eigentlich um die Dominikaner und Franziskaner ging. Und Guillaume hatte weitere Argumente und Autorisierungsstrategien anzubieten, die wiederum auf gut etablierte Traditionen zurückgriffen.

Ein regelrechter Kunstgriff bestand in seiner Verwendung des eng mit apokalyptischen und prophetischen Traditionen verknüpften Motivs des Zeichens (*signum*), das die Autorität des Propheten beglaubigte. Einerseits postulierte er, wie schon gesehen, dass in den Pariser Vorkommnissen um Gerardinos *Evangelium aeternum* bereits ‚Zeichen‘ gegeben seien, dass die Prophezeihungen des Paulus über scheinheilige Heuchler der Endzeit aktuell einträfen. Andererseits fügte er seinen Warnungen über diese Gefahren in *De periculis novissimorum temporum* und der Predigt *Qui amat periculum* jeweils einen zweiten Teil an, der ausschließlich aus einem Katalog von bis zu fünfzig *signa* bestand. Bei diesen Zeichen handelte es sich jedoch nicht um die typischen kosmologischen Zeichen des Weltuntergangs wie Blutregen oder Erdbeben oder um politische Ereignisvoraussagen, die in

<sup>87</sup> So etwa Innozenz' III. *Cum ex iniuncto*, in *Corpus Iuris Canonici II: Decretalium collectiones*, hg. v. Emil Friedberg, Graz 1959, Decretales Gregorii IX., Lib. V., Tit. VII., c. 12, 785.

<sup>88</sup> Vgl. zur Weiterentwicklung der Polemiken Guillaumes und ihrer Strategien Penn Szittyá, *The Antifraternal Tradition*; Geoffrey Dipple, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation. Johann Eberlin von Günzburg and the Campaign against the Friars* (St Andrews Studies in Reformation History), Aldershot 1996. Eine gemeinsame Studie der Verfasserin mit Antje Flüchter (Heidelberg) zur Rezeption dieser Traditionen in der Beschreibung außereuropäischer Religionen in der Frühen Neuzeit ist in Vorbereitung.

verschiedenen gelehrten und volkssprachlichen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts kursierten. Sie dürften der Form nach allerdings als Quelle gedient haben.<sup>89</sup> Guillaume gab nämlich Qualifizierungen der ‚heuchlerischen Pseudo-Apostel‘, die sich zwar nicht im Inhalt, aber doch in der Zuschreibungsstrategie wiederum an der Technik der *vaticinia ex eventu* orientierten.

In diesem Mechanismus nahmen bekanntlich politische Prophezeihungen und ‚Sibyllen‘ des 13. Jahrhunderts gern kürzlich vergangene Ereignisse als erste Zeichen in eine längere Liste von Prognosen auf, um angesichts von deren schon erfolgtem Eintreffen auch den restlichen Voraussagen Glaubwürdigkeit zuzuschreiben. In ähnlicher Weise listete Guillaume de Saint-Amour nun als *signa* Eigenschaften und Tatbestände auf, die bereits dokumentiert waren, und anhand derer er seine Warnung vor Gefahren wahrscheinlicher machen wollte. Darunter waren verschiedene nur oberflächlich anonymisierte Verweise auf bereits vergangene und in Paris und Umgebung bekannte Vorfälle um die Bettelorden.

Echte Apostel, so Guillaume in *De periculis novissimorum temporum*, seien etwa geduldig und ließen sich verbessern, falsche Apostel jedoch nähmen jede Kritik übel. Echte Apostel seien bescheiden und stellten sich nicht selbst in Vergleichen mit anderen als überlegen dar, sondern überzeugten im Gegenteil nur durch ihre Handlungsweise. Echte Apostel seien darüber erhaben, sich ständig und von überall her Empfehlungsschreiben zu besorgen.<sup>90</sup> Echte Apostel brächten auch nicht gezielt die Fürsten gegen all jene auf, die sie nicht gleich freundlich aufnahmen.<sup>91</sup> Solche Unterscheidungen und ‚Zeichen‘ zielten ganz offensichtlich darauf, den guten Ruf der Heiligkeit der Orden zu unterminieren, indem man auf ihre rege Beteiligung an den Auseinandersetzungen der 1250er Jahre hinwies. In weiteren ‚Zeichen der Zeit‘ spielte Guillaume dann auf Themen an, die bereits in lokalen Konflikten um die Seelsorge zwischen Weltklerus und Orden strittig geworden waren und von deren Brisanz gerade die französischen Prälaten und Pfarrpriester gute Kenntnis gehabt haben dürften. Echte Apostel, so Guillaume in einem Hinweis auf einen der wichtigsten Konfliktgründe in den Diözesen, bemühten sich nicht spezifisch darum, von Lebenden oder Sterbenden Vermächtnisse und Güterschenkungen zu erlangen.<sup>92</sup> Echte Apostel strebten auch nicht danach, denjenigen zu predigen, die bereits eigene Apostel und Prediger hatten, denn das war ruhmsüchtig (und kanonisch-rechtlich problematisch).<sup>93</sup> Das erste und wesentlichste Zeichen, mit dem Guillaume die Bettelorden als falsche Heilige und letztlich sogar als Häretiker zu brandmarken suchte – der Vorwurf, dass sie ohne Erlaubnis der lokalen Bischöfe predigten und sich daher

<sup>89</sup> Vgl. dazu William W. Heist, *The Fifteen Signs of Doomsday*, East Lansing, MI 1952.

<sup>90</sup> *De periculis*, hg. v. Guy Geltner, 112–114.

<sup>91</sup> Ebd. 124.

<sup>92</sup> Ebd. 12.

<sup>93</sup> Ebd. 128. Das Verbot der Predigt und Seelsorge bei einer *plebs aliena* wurde zu einem der zentralen rechtlichen Argumente des Konflikts und blieb bis in die 1280er Jahre akut, vgl. z.B. Ludwig Hödl (Hg.), Heinricus Gandavensis, *Tractatus super factum prelatorum et fratrum (Quodlibet XII, Quaestio 31)* (Heinrici de Gandavo Opera Omnia 17), Leuven 1989, xxxiv–lxix.

‚in die Häuser einschlichen‘ (*penetrantes domos*) –, war rechtlich wie theologisch dann zwar außerordentlich stark umstritten. Eine Entscheidung bedeutete letztlich eine Selbstpositionierung auf Seiten des Papstes als oberstem Inhaber einer delegierbaren *plenitudo potestatis* oder auf Seiten der Diözesanbischöfe als Inhaber göttlich gewollter lokaler Aufsicht über die Seelsorge.<sup>94</sup> Neben dem Vorwurf des ‚Eindringens in die Häuser‘ war auffälligerweise aber auch der bibelgestützte Vorwurf der Predigt ohne Erlaubnis – *quomodo predicabunt, nisi mittantur?*<sup>95</sup> – in einer langen polemischen Geschichte seit Dekaden mit der Warnung vor Ketzern wie den Waldensern verknüpft.<sup>96</sup>

Als Resultat der Mehrfachcodierung solcher Argumente Guillaumes dürften diese bei verschiedenerlei Publikum verschiedenerlei Resultate bewirkt haben: Ohne weiteres Vorwissen dürften Leser und Hörer seiner Meinungen (nicht zuletzt auch seiner Predigten und der Elemente, die nach Hörensagen weitergegeben wurden) seine Botschaft durchaus als prophetische Warnung vor einer neuen Ketzensekte verstanden haben, was zumindest gesteigertes Misstrauen gegenüber neuen Orden bewirkt haben könnte. Ungenaue Kenntnis des Streits könnte dann durchaus dazu geführt haben, dass die von Guillaume beschriebenen *signa* sowohl als Beschreibungen einer Sekte wie als Anzeichen einer drohenden Zeit der Bedrängnis gelesen wurden.

Leser und Hörer mit Vorwissen über den Streit oder mit einer generellen Bereitschaft, über die Verdienste einzelner religiöser Lebensformen zu reflektieren – eine durchaus breite und während des Konflikts sicherlich wachsende Bevölkerungsgruppe – nahmen dagegen mutmaßlich etwas anderes mit: Wiewohl sich die Partei des Weltklerus in Paris in ihrer Kampagne gegen die Orden auch selbst nicht als demütig und mild erwies, konnte Guillaume mit seiner pointierten Aufzählung von Missständen doch herausstellen, dass die Akteure der Bettelorden mit genauso harten Bandagen kämpften. Letztlich bedeckte sich keine der Parteien durch die Pariser Schlammschlacht mit Ruhm. Beide Ordensparteien des Konflikts waren nicht zimperlich darin, sich selbst als moralisch und theologisch überlegen und gleichzeitig als Opfer perfider Verfolgung darzustellen, oder (ähnlich wie Guillaume de Saint-Amour freilich auch) ihr Eingreifen in die Seelsorge mit der angeblichen moralischen Verkommenheit des Gegners zu rechtfertigen. Die Bettelordensbrüder siedelten sich tatsächlich oft in Konflikt mit der lokalen Kirchengewalt an, wozu sie päpstliche oder bischöfliche Erlaubnisschreiben aus der Tasche zogen.<sup>97</sup> Die involvierten Gruppen der Dominikaner wie der Franziskaner suchten den Streit zudem teils in religiöse Wahrnehmungszusammenhänge zu stellen, die sie selbst als zu Unrecht verfolgte

<sup>94</sup> Vgl. die Argumente im Einzelnen schon bei Yves Congar, „Aspects ecclesiologiques“.

<sup>95</sup> Vgl. zu diesem Argument *De periculis*, hg. von Guy Geltner, 50–58, und Guillaumes Predigt *Qui amat periculum*, in *The Minor Works*, hg. v. Andrew G. Traver, c. 14–16, 160–162, sowie die Vorwürfe und Rechtfertigungen in den *Responsiones*, hg. v. Faral, 348–349.

<sup>96</sup> Vgl. so zu Guillaume de Saint-Amour schon Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, 63–64.

<sup>97</sup> Vgl. für ähnlich erbitterte Vorwürfe die Aussagen des englischen Benediktiners Matthew Paris, vgl. Williel R. Thomson, „The Image of the Mendicants in the Chronicles of Matthew Paris“, in *Archivum Franciscanum Historicum* 70 (1977), 3–34, bes. 26, 28.

‚Heilige‘ dastehen ließen.<sup>98</sup> Im Rahmen des Streits an der Universität hatten sie genauso parteiisch im eigenen Interesse gehandelt wie die Partei des Weltklerus. Ganz jenseits angeblicher ‚Beweiskraft‘ in einem apokalyptischen Szenario stellten Guillaumes *signa* genau das heraus – sie wiesen die Bettelorden als wenig ‚apostolisch‘ aus. Insofern wirkten die *signa* für seine Anklagen auf verschiedenen Ebenen beglaubigend.<sup>99</sup> Auch wenn man nicht den Schluss zog, dass seine Argumente die Bettelorden als häretische Vorboten des Antichrist entlarvten, zogen sie zumindest den Nimbus besonderer Heiligkeit und den Ruf einer ‚authentischeren‘ Apostelnachfolge in Zweifel, der die Bettelorden seit ihrer Gründung umgab. Guillaumes Polemik lenkte die Aufmerksamkeit darauf, dass die Ordensbrüder eben auch nur Menschen waren.

## 5. Die Worte des Herrn sind ein brennendes Feuer. Guillaumes Adaptation prophetischer Autorität in *Qui amat periculum* und den *Collectiones catholicae*

Als Polemik gelesen offenbaren die apokalyptischen Warnungen Guillaumes de Saint-Amour insgesamt einiges an symbolischer und theologischer Aufladung und enthalten gewissermaßen einen mehrfachen Schriftsinn. Dies kann abschließend helfen, den dramatischen Auftritt Guillaumes zu dechiffrieren, in dem er im Frühsommer 1256 sogar so weit ging, sich als eine Art Verkörperung des Propheten Jeremias darzustellen. In seiner wohl am 1. Mai 1256 gehaltenen Predigt über Ecclesiastes 35,1 (*Qui amat periculum, peribit in illo*) zeigte er sich tatsächlich noch einen Schritt radikaler als in seiner Schrift *De periculis*. Die Situation der öffentlichen *performance* der Predigt dürfte dabei zur Selbstinszenierung Guillaumes beigetragen haben. Da seine Predigten offenbar auch als eine Art Kurztraktate schriftlich zirkulierten, konnten sie aber diskutiert und von Lesern und Hörern mit Vorwissen weiter dechiffriert werden.<sup>100</sup>

<sup>98</sup> Vgl. etwa den Gebrauch von *sancti* bei Thomas von Aquin, *Contra impugnantes*, oder den oben Anm. 34 zitierten Brief der Ordensmeister in vollem Wortlaut.

<sup>99</sup> Für eine andere Einschätzung der *signa* Guillaumes als bloß ‚herbeizitierte‘ Vorwürfe ohne viel Bezug auf die Realität vgl. Penn Szittyta, *Antifraternal tradition*, 37–38 und 53. Da er sich vornehmlich auf die späten, stark durchsystematisierten *Collectiones catholicae* Guillaumes stützt, führt er Guillaumes *signa* vielfach auf bloße Übernahmen biblischer Muster ohne Basis in der Realität zurück. Die frühere Schrift *De periculis* und die Predigten von 1256 zeigen aber die *signa* in weniger systematischer Form, wobei sie deutlich häufiger mit Kritikpunkten an den Mendikanten übereinstimmen dürften, als Szittyta annimmt. Tatsächlich möchte Szittyta innerhalb seiner Argumentation Guillaumes Biblizismus und seine Systematik herausarbeiten und minimiert deswegen seine Kontextabhängigkeit.

<sup>100</sup> Zu Predigten Guillaumes vgl. neben Michel-Marie Dufeil, *Guillaume*, ausführlicher Andrew G. Traver, *The Minor Works*, 53–74; Jonathan Robinson, „*Qui praedicat periculum in illo peribit*: William of St-Amour’s Anti-Mendicant Sermons“, in Joseph Goering/Francesco Guardiani/Giulio Silano



Anstelle seine Autorität als Prediger aus einem üblichen Prothema abzuleiten, konstruierte Guillaume seine Einleitung von der Bibelstelle Jeremias 20,8. Der gesamte Abschnitt lautet:

„Die Worte des Herrn sind ein wie ein brennendes Feuer in meiner Brust. Dieses [...] Wort steht bei Jeremias, der viel Gegnerschaft und viele Leiden ertragen musste um der Worte des Herrn willen. Er hielt sie zwar aus, brach aber dennoch in die Worte aus – ‚Die Worte des Herrn sind ein brennendes Feuer in meiner Brust‘, und weiter ‚viel Schmach und Schrecken habe ich hören müssen. Doch der Herr steht mir bei wie ein gewaltiger Held‘.

Dies sind die Worte des Propheten, und diese Worte kann ich auch für mich sprechen! Ich weiß, dass der Kirche bestimmte Gefahren drohen, die auf jeden Fall eintreffen werden. Deswegen kann ich nicht schweigen! Ich muss sie offenlegen, gemäß dem, was ich aus den Schriften herauslese. Und da es nicht allen gefällt, von solcherart Gefahren zu hören, verlachen sie mich, der ich davon spreche, und verleumden mich. Doch ich habe die Wahrheit auf meiner Seite! Wenn man mich also verlacht, ist dies nur zu meinem Nutzen, und ich werde nicht aufhören, die Wahrheit zu sagen, die der ganzen Kirche nützlich ist. Und damit ich das umso glühender und eifriger tun kann, bitten wir zu Anfang etc.<sup>101</sup>

Wenn man zunächst fragt, welchen Anspruch diese Worte gegenüber einem Publikum ohne besonderes Vorwissen vertreten, so verortete sich Guillaume nun noch einen Schritt näher an einem genuin prophetischen Charisma. Zwar bezog er sich weiterhin auf seine Position als Theologe, leitete sein Wissen etwa aus der Schriftkenntnis her. Seine theologisch-exegetische Autoritätskonstruktion ist aber nun stärker von Suggestionen eines unmittelbaren göttlichen Auftrags überlagert.

Dies zeigt sich schon in seiner Nutzung des Mediums der Predigt und des einleitenden Prothema: Die Predigt war traditionelle Aufgabe der Universitätstheologen und erfolgte im *sermo modernus* des 13. Jahrhunderts und zumal in Universitätspredigten typischerweise durch starken Bezug auf Bibelstellen und deren Standardauslegung. Man konnte das Medium aber auch in Richtung eines betonten Charisma ausfüllen, denn der Prediger war nach aller zeitgenössischen Theorie Träger einer besonderen Inspiration, um die er zu

---

(Hgg.), *Weapons of Mass Instruction: Secular and Religious Institutions Teaching the World. Proceedings of a St. Michaels College Symposium (25–26 November 2005)*, New York 2008, 51–63.

<sup>101</sup> *Qui amat periculum*, in *The Minor Works*, hg. von Andrew G. Traver, 155: *Qui amat periculum, peribit in illo. Factus est sermo Domini in corde meo quasi ignis exaestuans. Verbum secundo propositum scribitur in Ieremia, qui propter verbum Domini quod annuntiabat, multa opprobria et tribulationes habuit, et ipse omnia sustinuit, et tandem prorupit in haec verba dicens: ‚Factus est sermo Domini‘ etc. Et subdit: ‚Audi multorum contumelias et terrores. Dominus autem mecum est, tamquam bellator fortis.‘ Haec verba sunt ipsius Prophetiae et haec verba pro me possum dicere. Ego scio ecclesiae quaedam pericula imminere, et non potest esse quin eveniant: unde non possum tacere, sed oportet ut ea manifestem secundum quod possum elicere ex scripturis. Sed quia non placet omnibus audire huiusmodi pericula, ideo quidam audientes me de his loqui derident et detrahunt mihi; sed ego habeo veritatem mecum. Unde si me derident, hoc est ad utilitatem meam; et ideo non dimittam dicere veritatem, quae est utilis toti ecclesiae. Et ut hoc possim ardentius et diligentius facere, in principio rogemus etc.*

Anfang auch gemeinsam mit der Gemeinde zu beten hatte.<sup>102</sup> Wie das Ende des zitierten Abschnitts zeigt (*ut hoc possim ardentius et diligentius facere, in principio rogemus* etc.) band auch Guillaume sein Publikum sogleich performativ in seine Konstruktion einer Predigerrolle ein. Diese war nun aber eine prophetische Rolle. Aus dem gemeinsamen Gebet um Inspiration wurde bei ihm eine Bitte um Kraft für die Äußerung der Wahrheit gegen Widerstände und Gefahren. Aus der ritualisierten Predigtsituation heraus suchte er also gewissermaßen sein Publikum gleich zu Anfang auf eine Parteinahme zugunsten ‚seiner‘ Wahrheit zu verpflichten.

Er behauptete zudem nun mit gesteigerter Emphase ein Wissen um die Zukunft, in der der Kirche Gefahren drohten. Er parallelisierte seine Position direkt mit der des verfolgten und verlachten Propheten Jeremias. Mit Jeremias reklamierte er, dass die Worte des Herrn ein brennendes Feuer in seiner Brust seien, dass er also um eine göttliche Wahrheit wisse und diese äußern müsse, auch bei Schaden für sich selbst. Mit Jeremias stellte er sich zudem als Verfolgten dar, der aus Liebe zu Gott Leiden auf sich nahm, und so – wie Guillaume durch einen Bezug auf den Nutzen (*ad utilitatem meam*) direkt andeutete – besondere individuelle Tugend erwarb. Guillaume rückte seine Position also nicht nur in die Nähe des Prophetentums, sondern stellte sich fast schon als Märtyrer oder zumindest als Leidenden für die Sache Christi dar. Wie man ihm später vorwarf, soll er sogar öffentlich verkündet haben, dass man ihn vermutlich bald töten werde und dass dies seine Hörer dann umso mehr zum Festhalten an der Wahrheit bewegen solle. Er selbst bestritt freilich, das je so gesagt zu haben.<sup>103</sup>

Guillaume konstruierte in dieser Predigt also deutlicher eine als ‚charismatisch‘ zu bezeichnende Autorität. Er stellte sich als Person vor, die aus einem verdiensthaften Willen zur Wahrheit gegen erhebliche Widerstände sprach und wegen dieser religiösen Leistung weiteres eigene Verdienst erwarb. In der Schrift *De periculis* hatte er sich dagegen betont als Sprachrohr der Theologen und als bloßen Ausleger präsentiert, der seine Autorität aus einer jenseits seiner Person liegenden Quelle bezog, nämlich der Kenntnis der Heiligen Schrift.

Guillaumes Stilisierung einer religiösen Opferrolle dürfte wiederum auf verschiedenen Ebenen lesbar sein, da sie tatsächlich einige Verankerung in der Realität hatte. Guillaume betonte seine Verfolgung nicht zu Unrecht – er setzte sich durch das Beharren auf seiner Sicht der Dinge ja tatsächlich sehenden Auges politischen Saktionen aus. Wie besonders Guy Geltner hervorhebt, war es nicht zuletzt Guillaumes öffentliche Kritik am Papst und vor allem am französischen König, die zu seiner harten Bestrafung führten.<sup>104</sup> Dieses

<sup>102</sup> Vgl. Beverly Maine Kienzle, „Medieval sermons and their performance: theory and record“, in Carolyn Muessig (Hg.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden/Boston 2002, 89–124; zu den Universitätspredigten der Zeit vgl. bes. Jacqueline Hamesse, „La prédication universitaire“, in Centro italiano di studi sull’alto medioevo (Hg.), *La predicazione dei Frati dalla metà del 200 alla fine del 300. Atti del XXII Convegno Internazionale Assisi 1994*, Spoleto 1995, 49–79.

<sup>103</sup> Vgl. Edmond Faral, „Les Responsiones“, 352–353.

<sup>104</sup> Vgl. *De periculis*, hg. v. Guy Geltner, Introduction, 9–13.

Engagement und das freiwillige Opfer seiner Karriere auf dem Altar der Kontroverse könnte zumindest Zeitgenossen ohne Vorwissen als Zeichen seiner genuinen Berufung erschienen sein.

Seine Botschaft eines Leidens für die richtige Sache dürfte aber auch und vor allem an das Publikum mit Vorwissen über die Kontroverse adressiert gewesen sein. Gegenüber den Kennern der Pariser Auseinandersetzungen positionierte sich Guillaume de Saint-Amour durch die Wahl des dramatischen Jeremiastextes insofern als prophetischer Sprecher, als er eine höhere Wahrheit zu vertreten bekräftigte. Seine Betonung der erlittenen Verfolgung und Verspottung appellierte nicht nur an die Emotionen der Zuhörer und Leser (was dann übrigens vom Dichter Rutebeuf nach Kräften in Volkssprache fortgesetzt wurde<sup>105</sup>). Der Hintergrund des zeitgenössischen Verständnisses von Opfer sowie von Prophetie als teils leidvoller, belastender Erfahrung dürfte den Konfliktparteien und dem unmittelbaren Umfeld auch signalisiert haben, wie ernst es Guillaume mit seinem Standpunkt war. Der Unterschied zwischen der Stellung eines Propheten und der eines bloßen Anwalts einer Streitsache war ja, dass der Prophet für eine höhere, göttliche Wahrheit tritt, die lediglich für Außenstehende nicht einsehbar war. Vor dem Hintergrund des Konflikts gelesen dürfte Guillaumes charismatische Aufladung und Authentifizierung seines Anliegens jedoch gar nicht unbedingt auf die geschichtstheologischen Elemente zu beziehen sein. Es ging nicht darum, ob die Endzeit unmittelbar bevorstand. Er dürfte viel eher gemeint haben, dass die Sache des Weltklerus vor Gott eine höhere Berechtigung hatte und daher zu verfechten war. Diese Technik des Hineintretens in die Rolle eines zu Unrecht Verfolgten sollte von den Parteigängern des Weltklerus in Paris später weitergeführt werden, allerdings ohne den Ballast der geschichtstheologischen Verbrämung. In den 1280er Jahren war es die Figur des leidenden Gerechten Hiob, mit deren Hilfe sich die Sprecher des Weltklerus in emotionalisierender Weise vor dem Papst präsentierten.<sup>106</sup>

In der Situation Guillaumes de Saint-Amour war dagegen der Prophet Jeremias eine außerordentlich passende Identifikationsfigur.<sup>107</sup> Jeremias musste wegen seiner Warnungen und Ermahnungen an das Gottesvolk einiges an Gegnerschaft hinnehmen. Er tat dies klagend, aber im sicheren Wissen um seine Berufung durch Gott, die zu Anfang des biblischen Jeremiabuches ausführlich geschildert wird. Durch Anlehnung an diese Figur

<sup>105</sup> Vgl. Rutebeufs ‚Dit de Guillaume de Saint-Amour‘ in *Œuvres complètes*, hg. v. Faral und Bastin, Bd. 1, 242–249.

<sup>106</sup> Vgl. die auffälligen Parallelen zwischen Guillaumes Jeremias-Einleitung und einer Ansprache des Petrus von Ruthenac vor dem Papst 1286 in der Handschrift Paris, BNF Latin 3120, f. 55va: *In amaritudine est sermo meus a manu plage mee aggrauata est super gemitum meum. Uerbum in exordio mee proposicionis assumptum beati. s. Job. dolentis sue plage. [...] Vox est hodie sancte pater proprie multum membrorum et deuorum nostrorum prelatorum.*

<sup>107</sup> Vgl. zu Jeremias Siegfried Hermann, Art. Jeremia, Jeremiabuch, in *TRE* 16 (1987), 568–586, bes. 580–581; darüber hinaus herangezogen wurde Korinna Zamfir, ‚Jeremian Motifs in the Synoptics‘ Understanding of Jesus‘, in Joseph Verheyden/Korinna Zamfir/Tobias Nicklas (Hgg.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 286), Tübingen 2010, 139–176.

konnte Guillaume darauf hinweisen, dass er tatsächlich bereits einiges auf sich genommen hatte und sich mittlerweile sehr weit jenseits des für ihn Opportunen bewegte.

Für Adressaten mit theologischen Kenntnissen hat der Bezug auf die spezifische Gestalt des Jeremias darüber hinaus sogar noch einen weiteren, äußerst passenden Subtext.<sup>108</sup> Jeremias ist unter den alttestamentlichen Propheten nicht nur ein Warner angesichts unmittelbarer Gefahr. Er hat als Prophet auch sehr deutlich und intensiv mit Gegnern zu kämpfen. Seine Tempelrede bringt die Glaubensgemeinschaft gegen ihn auf, doch er stellt sich auch gegen Könige. Gottes Berufung lässt ihn zudem auch gegen falsche Propheten antreten, die das Volk Israel nach Jeremias' Warnungen jeweils wieder in falscher Sicherheit wiegen. Nicht zuletzt deswegen wird die Authentizität seiner Prophetie innerhalb des Jeremiabuchs mehrfach diskutiert.

Einige Passagen der wütenden Worte des Herrn gegen die falschen Propheten im 23. Kapitel des Jeremiabuchs, die Pariser Theologen und ihren Studenten gut bekannt gewesen sein dürften, ergäben als implizite Hintergrundzitate für den aufgeheizten Streit einen hervorragenden weiteren Subtext. Man liest in Jeremias 23,16–18:

„Hört nicht auf die Worte der Propheten, die euch weissagen. Sie betören euch nur; sie verkünden Visionen, die aus dem eigenen Herzen stammen, nicht aus dem Mund des Herrn. Immerzu sagen sie denen, die das Wort des Herrn verachten: „Das Heil ist euch sicher!“; und jedem, der dem Trieb seines Herzens folgt, versprechen sie: „Kein Unheil kommt über euch“. Doch wer hat an der Ratsversammlung des Herrn teilgenommen, hat ihn gesehen und sein Wort gehört? Wer hat sein Wort vernommen und kann es verkünden?“<sup>109</sup>

Solche Überlegungen ließen sich einerseits ganz direkt auf die franziskanischen Joachimiten und ihre visionäre Geschichtstheologie rückbeziehen – die ‚falschen Propheten‘ träumten und hatten Visionen, die jedoch aus ihrem eigenen Herzen stammen. Sie brachten den Zuhörern eine falsche Sicherheit, ja versprachen ihnen Heil – das könnte man entweder als Verweis auf die optimistische Geschichtssicht der Franziskaner oder sogar als Seitenhieb auf die zu nachsichtige Beicht- und Bußpraxis der Bettelordensbrüder verstehen. Dagegen steht die Autorität des wahren Propheten, der tatsächlich um den Willen Gottes weiß, sein ‚Wort gehört‘ hat und es ‚verkünden‘ kann – diese Betonung einer Ausrichtung am Gotteswort führt wiederum zu Guillaumes eigenen, die Theologie und Exegese betonenden Autorisierungsstrategien zurück. Wie bereits gesehen, hielt er durchgängig an einer Strategie der besonderen theologisch-exegetischen Autorisierung seiner Warnungen fest. In seiner Predigt *Qui amat periculum* gewann er zwar seine unmittelbare Autorisierung aus einer quasi-prophetischen Stellung. Doch er vertrat seine exegetisch-theologische Autorität dafür umso intensiver auf der Ebene der sprachlichen Ausgestal-

<sup>108</sup> Vgl. bes. Korinna Zamfir, „Jeremian Motifs“, 140–150.

<sup>109</sup> Vgl. Jeremias 23,16–18: *nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis et decipiunt vos. visionem cordis sui loquuntur non de ore Domini. dicunt his qui blasphemant me locutus est Dominus ‚pax erit vobis‘ et omni qui ambulat in pravitate cordis sui dixerunt ‚non veniet super vos malum‘. quis enim adfuit in consilio Domini et vidit et audivit sermonem eius quis consideravit verbum illius et audivit.*

tung, führte etwa die Bibel (und in ihr spezifisch Herren- und Apostelworte) betont häufig im Munde. Schon in den Anfangspassagen von *Qui amat periculum* heißt es etwa direkt hintereinander *ostendo per has auctoritates, scilicet per Apostolum et ipsum Christum – dicit Dominus in evangelio – ostendo per Apostolum – Et Apostolus dicit*.<sup>110</sup>

Tatsächlich führt freilich die Lektüre des Jeremias-Prothemas und seiner möglichen Bezüge genauso wie die Lektüre weiterer Passagen von *De periculis novissimorum temporum* schnell in ein tiefes Dickicht weiterer möglicher Verweise, Kontextbezüge und Subtexte. In diesem Bedeutungsgeflecht der Bibel- und Glossenstellen lässt sich trefflich spekulieren – und die Zeitgenossen hätten sich in ihm sicherlich geschickter zu bewegen verstanden als die modernen Leser. Doch sind keine historisch genauen Zuschreibungen mehr möglich.

Die bloße Überlegung, dass es das Kerngeschäft der Theologen der Zeit war, den Wortlaut der Bibel genau zu lesen, und mit weiteren Auslegungen oder auch mit Gegenwartsergebnissen in Verbindung zu bringen, kann aber den Kontext für eine letzte belegte Aussage Guillaumes de Saint-Amour bilden. Bislang war aufgefallen, dass sich Guillaume stets auf der Grenze zwischen Exegese und Prophetie bewegte, verschiedene Autorisierungsstrategien kombinierte, und lediglich die Emphase teils hierhin, teils dorthin legte. Ähnlich hatte es, wie Gian Luca Potestà herausgearbeitet hat, auch schon Joachim von Fiore gehalten.<sup>111</sup> Auch Joachim holte jedoch zu Ende seines Lebens die Frage der Zeitgenossen nach seiner Legitimation ein, und er scheint daraufhin mit der Entwicklung einer Autorisierungserzählung geantwortet zu haben, wie dies für das 12. Jahrhundert ganz typisch ist. Joachim vertrat zunächst, dass er zwar kein Prophet sei, und tat so Demutsgeboten Genüge (und hielt tatsächlich die Zeit der Propheten alten Stils für historisch überholt). Er habe aber, so Joachim, eine besondere *intelligentia scripturarum* von Gott erhalten, die ihm das Verständnis des eigentlichen Schriftsinns erlaube. Als nachgefragt wurde, verortete er diese göttliche Berufung durch Datierung und Lokalisierung von zwei Erleuchtungserlebnissen genauer, und schilderte eine plötzliche, schlagartige Einsicht in das Verständnis der Schriften. Damit passte er sich letztlich einem vorhandenen Schema der ‚existenziellen Autorisierung‘ (Christel Meier) an, wie sie für Visionäre und Visionärinnen typisch war, ohne dabei den Bezug auf die Bibel aufzugeben.<sup>112</sup> Seine Versuche einer Konstruktion besonderer eschatologischer Autorität endeten also in einem interessanten, wenn auch vage bleibenden Konzept des besonderen Schriftverständnisses.

Ganz ähnliches Lavieren sehen wir letztlich auch bei Guillaume de Saint-Amour. Er nahm nach seiner Verbannung aus Paris in den 1260er Jahren nochmals zu seiner Autorität Stellung, als er seine *Collectiones catholicae* fertiggestellt hatte, eine aufgepolsterte Überarbeitung des Traktats *De periculis*, die er in noch größerem Übermaß mit bibli-

<sup>110</sup> *Qui amat periculum*, in *The Minor Works*, hg. v. Andrew G. Traver, c. 7–11, 157–158.

<sup>111</sup> Vgl. Gian Luca Potestà, „Prophetie als Wissenschaft“, 279–280 mit Verweisen.

<sup>112</sup> Zum Konzept der ‚existenziellen Autorisierung‘ vgl. Christel Meier, „Autorschaft im zwölften Jahrhundert“.

schen und exegetischen Autoritätenziten und Invektiven gegen gefährliche Scheinheilige befrachtete. Im Prolog der Schrift wiederholte er die Argumente, die er im Prolog von *De periculis novissimorum temporum* vorgetragen hatte, mit einer leichten Variation. Der Bezug auf die Theologen als ‚Seher‘ (*videntes*) wurde nach hinten geschoben, doch die Begründung einer Sprecherrolle wurde nach wie vor aus der besonderen Befähigung der Theologen für die Bibellektüre und die Notwendigkeit der Warnung bei besonderen Gefahren hergeleitet. Nach wie vor stellte sich der nunmehr als Häretiker verurteilte Guillaume dabei der kirchlichen Zensur anheim.<sup>113</sup> Auffallenderweise begann er nun jedoch genau wie Joachim nochmals an der Grenze von Prophetie und Exegese zu experimentieren.

Guillaume de Saint-Amour behauptete zunächst, dass es ganz falsch sei, auf neue Prophetien durch Visionäre zu hoffen, und reklamierte stattdessen, dass man sich an die Schrift halten müsse – unter Verweis auf die Stelle Gregors des Großen, die auch Joachim von Fiore und andere benutzt hatten, um das Charisma der Exegeten an das der historischen Propheten anzugleichen.<sup>114</sup> Guillaume wiederholte also gewissermaßen Joachims Demutsgestus und wollte sich weiterhin nicht als Propheten, sondern als bloßen Schriftausleger verstehen. Er entwickelte dann jedoch (auf den Spuren Joachims? in einer weiteren Abgrenzung von ihm?) eine eigene Theorie des Erkenntnisfortschritts, die ihn wiederum als theologisch qualifizierten Warner legitimierte.

Wie Guillaume unter Verweis auf Daniel 12,4 argumentierte (‚Du, Daniel, halte diese Worte geheim und versiegle das Buch bis zur Zeit des Endes‘.), gab es Stellen der Bibel, die ‚verschlossen‘ waren und auf bestimmte Ereignisse der Zukunft anspielten. Sie waren erst in ihrem Bezug zu verstehen, wenn die entsprechenden Ereignisse eingetreten waren, wie beispielsweise der Satz ‚Siehe, die Jungfrau empfängt‘ beim alttestamentlichen Jesaja 7,14, der erst durch die Inkarnation in seiner Bedeutung vollständig lesbar wurde.<sup>115</sup> Ähn-

<sup>113</sup> Vgl. *Collectiones catholicae*, in *Opera Omnia*, 111–127 (Prolog mit Korrekturangebot zu Ende) u. 484 (weiteres Korrekturangebot).

<sup>114</sup> Vgl. dazu auch Christel Meier, „*nova verba prophetae*“ (in diesem Band, S. 82ff.). Die Stelle *Collectiones catholicae*, 120: *Non igitur expectare debet quis, habens cogitationes de futuris periculis, causa vtilitatis publicae exponendis, vel publicandis, quod exinde nouas recipit Prophetias, vel nouas Angelorum reuelationes; cum in Sacra Scriptura olim diuinitus edita plene comprehendantur, & per eam fastis velant conuinci, vel cognosci. Nam sicut dicit Gregorius, lib. 23. Moral. super illud Job 33. Semel loquitur Deus, & secundo id ipsum non repetit. Greg.*

<sup>115</sup> Am Rande sei bemerkt, dass dieses Beispiel (‚*Ecce virgo concipiet*‘) in der Prophetietheorie der Zeit mehrfach behandelt wird. *Collectiones catholicae* 117: *Consequenter vero aliquando, & alicubi, dicta pericula, vel omnino cessauerunt, vel sub pietatis specie latuerunt. Ideoque Scripturae illa pericula designantes, quasi clausae erant, eo quod earum signata, vel minime, vel minus lucide apparebant. Quemadmodum videmus alibi, quod Scriptura illa Isa. 7 *Ecce virgo concipiet* [...] es folgen weitere Beispiele] *Incarnationem [...] propheticę designantes, vsque ad tempus impletioni earum profinitum, fere omnibus clause fuerunt, iuxta illud Danielis 12. Vade Daniel, quia clausi, signatique sunt sermones, usque ad tempus praefinitum. Glos. ‚Id est, usque ad consummationem, siue impletionem‘.**

lich sei es nun in seiner Gegenwart, so Guillaume, und zwar zunächst bei den besonders Schriftkundigen<sup>116</sup>:

„In derselben Art und Weise sagen wir nun, dass die Schriftstellen, die die erwähnten Gefahren bezeichnen, und die, wie gesagt wurde, einst für einige verschlossen wurden, nun geöffnet zu werden scheinen. Sie erscheinen in einigen Stellen, die nach göttlichem Willen in den Schriften vorbezeichnet waren, und die sich in unseren Zeiten gewissermaßen offen manifestieren – wie unten, mit Hilfe Gottes, weiter gezeigt werden soll.“<sup>117</sup>

Obwohl er kein Prophet sein wollte und obwohl er Joachim von Fiore in den *Collectiones* pointiert als Häretiker bezeichnete,<sup>118</sup> konstruierte Guillaume de Saint-Amour letztlich eine Version charismatischer gelehrter Autorität, die derjenigen Joachims täuschend ähnlich ist. Sie entspricht exakt der Funktionalität, die man aus moderner Perspektive dem Prophetentum zuspricht, nämlich der Verkündung eines nur für Eingeweihte zugänglichen göttlichen Willens. Genau wie Joachim postulierte Guillaume zudem eine besondere *intelligentia scripturarum*, eine unter den suchenden Augen des Exegeten plötzlich auf der Buchseite sichtbare Manifestation des göttlichen Heilsplans. Anders als Joachim machte Guillaume de Saint-Amour zwar davor halt, seine Autorisierung durch Berufungserlebnisse abzustützen – er postulierte an keiner Stelle ein besonderes, individuell erfahrenes Berufungs-, Begnadungs- oder Eingebungserlebnis. Dafür sakralisierte er die theologisch-exegetische Bibellektüre und den Umgang mit der gelehrten Erläuterung in Form der *Glossa* bis aufs Äußerste, und schrieb so der sich quasi wundersam selbst offenbarenden Schrift eine radikalisierte Autorität zu. Damit präfiguriert er in interessanter Weise die Produktivität wie die Problematiken der ‚proto-fundamentalistischen‘ Schriftlektüren der Reformationszeit.<sup>119</sup>

Ob man Guillaume de Saint-Amour nach all seinen komplexen und offenbar stark situationsabhängigen Autoritätskonstruktionen schlussendlich als Vertreter einer genuinen prophetischen Autorrolle einstufen darf, bleibt daher offen. Die apokalyptische Dringlichkeit, die seine Autoritätskonstruktion postulierte, bezieht sich offenbar nicht auf seinen eigenen Status, sondern vielmehr auf die Sache, die er vertrat. Sein Status bleibt dagegen ambivalent. Im Fall Joachims von Fiore war es letztlich die Nachwelt, die ihn dezidiert als Propheten etablierte. Im Fall Guillaumes war das nicht möglich – seine Häresieverurteilung und Entfernung aus Paris verhinderte eine positive Memoria, auch wenn die Universität offenbar sein Eintreten für die korporative Autonomie der Nachwelt untergründig tradierte. Episoden fortgesetzten Streits zwischen Bettelorden und Weltkle-

<sup>116</sup> Vgl. insgesamt Guillaumes Argumentation ebd. 118, 120–121, in der er die Schriftkundigen von der breiten Masse abhebt.

<sup>117</sup> Ebd. 118: *Per eundem modum dicimus, quod Scripturae memorata pericula designantes, quae, vt dictum est, aliquando, & aliquibus clausae fuerunt, nunc aperiri videntur per quorundam scripta in Scripturis diuinitus praesignata, quae nostris temporibus quasi manifestari videntur, vt infra, opitulante Domino, plenius ostendetur.*

<sup>118</sup> Ebd. 113.

<sup>119</sup> Vgl. dazu nur James Simpson, *Burning to Read. English Fundamentalism and its Reformation Opponents*, Cambridge, MA 2007.

rus im 15. und 16. Jahrhundert bereiteten Guillaumes Andenken neu auf und feierten ihn nunmehr als Helden.<sup>120</sup> Seine Argumente hatten sich allerdings schon längst selbständig gemacht. Ähnlich wie die echten und falschen Hildegardprophezeihungen wurden sie aufgrund ihrer hochgradigen Eignung als Propaganda gegen geistliche Gegner in den verschiedensten Streitigkeiten des Spätmittelalters und der Reformation wieder und wieder verwendet.<sup>121</sup>

Guillaumes eigene Werke verharren dagegen wie er selbst bis heute im Grenzland zwischen Prophetie und Exegese. Seine Selbstverortung stellt für die an geradlinige scholastische Argumentation gewöhnte Prophetieforschung nicht zuletzt in methodischer Hinsicht eine interessante Herausforderung dar. Für weitere Forschungen ergibt sich die Arbeitsaufgabe, die eher praktischen Strategien der Selbstinszenierung Guillaumes weiter zu verfolgen und zu kontextualisieren – besonders seinen fast schon zur Karikatur gesteigerten Gebrauch von Bibelworten, von denen seine Schrift und Rede geradezu troff. Ähnliche Strategien des Sprachgebrauchs ließen sich auch bei anderen Autoren der Zeit auffinden, nicht zuletzt bei Franziskanern. Vor diesem Hintergrund gewinnt jedoch auch die betont philosophische, von wissenschaftlichen Fachtermini geprägte Sprache einiger anderer Theologen neue Kontur, in vorderster Linie die des Dominikaners Thomas von Aquin, die durchaus einen bewussten Kontrast zu Sprachpraktiken und Autorschaftskonzepten Guillaumes pflegen mögen.

An die Stelle der geradlinigen Erklärungen der älteren Geistesgeschichte wird man zur Beschreibung solcher Transfer- und Abgrenzungsprozesse flexiblere Konzepte wie den Denkraum fortgesetzter ‚Grenzarbeiten‘ setzen müssen.<sup>122</sup> In den hier im kleinräumigen Detail beobachteten kontext- und mediengebundenen Abgrenzungsprozessen wären dabei für die moderne Forschung sogar größere strukturelle Prozesse zu verfolgen: Mit seinen unruhigen Neuverhandlungen der Grenze zwischen Prophetie und Exegese arbeitete Guillaume de Saint-Amour letztlich auch die Grenzen des religiösen und wissenschaftlichen Felds neu auf. Im Gegensatz zu vielen monastischen und ordensgebundenen Propheten und Prophetinnen, Visionären und Visionärinnen tat er dies von der Seite der universitären Wissenschaft aus. Dies mag ungewöhnlichen Umständen geschuldet sein, macht ihn für Grenzbetrachtungen zwischen Literatur-, Religions- und Wissenschaft aber umso interessanter.

<sup>120</sup> Vgl. neben der Literatur oben in Anm. 4 bes. Nancy McLoughlin, „Gerson as a preacher in the conflict between Mendicants and Secular Priests“, in Brian P. McGuire (Hg.), *A companion to Jean Gerson* (Brill’s Companions to the Christian Tradition 3), Leiden 2006, 249–293; Andrew G. Traver, „Secular and Mendicant Masters of the Faculty of Theology at the University of Paris, 1505–23“, in *The Sixteenth Century Journal* 26 (1995), 137–155.

<sup>121</sup> Vgl. bes. Penn Szittyá, *Antifraternal tradition*.

<sup>122</sup> Vgl. wie oben bes. Astrid Reuter, „Grenzarbeiten am religiösen Feld“.