

# Die Konstruktion der europäischen Zeitökonomie aus dem Kampf gegen die Apokalyptik

Die Entstehung der Periodisierung in Jahrhunderten  
anno 1300

HELMUT ZANDER

## 1 Der Papst – ein Agent der Säkularisierung?

In der Nacht des 24. Dezember 1999 schlug der Papst vor der Mitternachtsmesse, die das Weihnachtsfest eröffnet, wie seit Jahrhunderten mit einem Ritualhammer an die vermauerte Heilige Pforte des Petersdoms und eröffnete das Heilige Jahr 2000. Der Weg in den sakralen Raum führt zugleich in eine heilige Zeit. Der Lauf der Jahrzehnte und Jahrhunderte erhält im Jubeljahr eine Zäsur, durch die quer zum zyklischen Kirchenjahr eine eigene, lineare Zeitherrschaft aufgerichtet wird. Der ursprünglichen Absicht nach sollten durch 100 teilbare Jahre als heilige gelten, heute wird alle 25 Jahre ein heiliges Jahr gefeiert. Indem das Dezimalsystem sakralisiert wird, vollzieht die Kirche einen Paradigmenwechsel in der Zeitordnung: Nicht mehr der von Gott der Natur eingestiftete Lauf von Sonne und Mond bestimmt das Jahr, sondern eine von Menschen konstruierte Zeitökonomie. Nun herrscht nicht mehr die Qualität, sondern die Quantität der Zeit. Bedeutet dieser Eingriff in die göttliche Zeitbestimmung nicht in seiner Konsequenz, daß die Jahrtausendwende kein heiliges, sondern ein unheiliges Jahr einläutet? Man kann das Problem theologisch zuspitzen: Das Rechnen in Jahrhunderten hat zwar einen Anfang, das Jahr Eins, aber kein Ende. An das Jahr 2000 werden sich, mathematischer Logik folgend, auch die Jahre 2100, 2200 und 2300 anschließen. Ein Ende ist nicht abzusehen, der lineare Zeitstrahl ist unendlich und verläuft ohne Apokalypse. Der Abschluß der Bibel, die Johannesapokalypse, hat dazu eine völlig andere Meinung: Es werde nicht immer so weiter gehen. Wenn der siebte Engel über der Geschichte erscheine, werde das menschliche Allotria sein Ende finden und die

finden und die Welt untergehen: Blitze zucken über die Erde, heißt es im 16. Kapitel, ohrenbetäubender Lärm fesselt die Sinne, die Städte brechen, wenn der Engel die siebte Schale über der Erde ausgießt, wie Kartenhäuser zusammen, die Inseln versinken und die Berge sind verschwunden (vgl. Apk 16,17-20) – ehe die Geschichte in der heiligen Zeit endet.

Ob dem Papst diese Verse in den Ohren geklungen haben, als er angesichts von zwei Nullen im Kalender ein heiliges oder eben unheiliges Jahr markierte, statt an das Ende der Geschichte zu gemahnen? Durch dies ist kein katholisches Problem, weil auch Protestanten kaum damit rechnen, daß die Wittenberger Schloßkirche vom apokalyptischen Blitz erschlagen wird. Aber dieser augenzwinkernde Einwurf verdeckt den theologischen Skandal: Warum wird die Geschichte nicht mehr als befristete Zeit, von ihrem Ende her, sondern als unendliche Reihe von Jahrhunderten, von einem Anfang her konstruiert? Anders gefragt: Warum feiern wir die Jahrtausendwende? Und zwar mit nonchalenter Selbstverständlichkeit als christliches Fest und mit Glockengeläut und lassen den Engel der Geschichte lieber im Himmel? Immer, wenn zu selbstverständlich gewordenen Praktiken die unbefragten Antworten wegbrechen, wird es spannend. Und ich hoffe, daß sich in dem Versuch, die Feier der Jahrtausendwende als Ergebnis epochaler Veränderungen des europäischen Zeitbewußtseins zu verstehen, einige Selbstverständlichkeiten unserer Geschichtskonstruktion auflösen.

Eine naheliegende Antwort auf die Frage, weshalb wir Jahrhundertwenden feiern, könnte folgendermaßen aussehen: Die Christenheit entschied, mit der Lösung vom römischen Kalender die Jahre selbst zu zählen, beginnend mit der Geburt Christi. „Jahrhundertwenden“, so der Germanist Gert Mattenklott 1993, wurden dann „im Mittelalter regelmäßig Anlaß eschatologischer Spekulation und oft hochgespannter chiliastischer“ – also mit dem 1000jährigen Reich rechnender – „Erwartungen“<sup>1</sup>. Im Jahr 1000 hätte sich die Geschichte in Jahrhundertschritten zu einem veritablen Untergangsszenario hochgeschaukelt. „Beim Herannahen des Jahres 1000“, schrieb Max Nordau vor gut hundert Jahren, „bemächtigte sich der christlichen Völker“ „ein Weltuntergangs-Grauen“<sup>2</sup>. Aber die Welt ging nicht

---

1 Gert Mattenklott: *Wendezeiten - Zeitenwenden*, in: *Runa: Revista portuguesa de estudos germanísticos*, Nr. 20, 2, Lissabon 1993, 235-247, S. 235, zit. nach Arndt Brendecke: *Die Jahrhundertwenden. Eine Geschichte ihrer Wahrnehmung und Wirkung*, Frankfurt a.M. / New York 1999, 28.

2 Max Nordau: *Entartung*, 2 Bde., Berlin 1892/93, I,5.

unter, und auch die Jahrhundertzählung nicht – und hätte sich bis heute gehalten. Diese Rekonstruktion hat allerdings einen Haken: Sie ist falsch. Bis ins Hochmittelalter hinein läßt sich kein Bewußtsein „säkularer“ Zäsuren nachweisen. So sind die Geschichten der Krisenängste des Jahres 1000 inzwischen als Projektion der Krisenstimmung des 19. Jahrhunderts entlarvt, das in der Stimmung von *décadence* und *fin de siècle* seiner historischen Einsamkeit entfliehen wollte<sup>3</sup>. Wenn aber bis ins Hochmittelalter keine Feiern der Jahrhundertwende stattgefunden haben, ist die Frage nach Beginn und Grund unserer Feier und letztlich nach der Zählung in Jahrhunderten offen<sup>4</sup>.

Das Mittelalter periodisierte die Geschichte nach Modellen, deren Zäsuren qualitativ bestimmt waren und klassisch als „heilsgeschichtlich“ bezeichnet werden<sup>5</sup>. Man kannte beispielsweise die Vorstellung einer Folge von vier Reichen, aber die Berechnung des Endes fiel nie mit einer durch hundert teilbaren Jahreszahl zusammen. Auch der kalabresische Zisterzienserabt Joachim von Fiore, der am Ende des 12. Jahrhunderts das Reich des Geistes weissagte, nachdem die Ära des Vaters und des Sohnes abgelaufen sei, rechnete nicht damit, daß es in einer durch hundert teilbaren Zahl beginnen oder enden werde. Man kann mit einem kleinen zusätzlichen Hinweis vielmehr klarmachen, daß die ganze Frage nach mittelalterlichen Jahrhundertfeiern verquer gestellt ist. Eine Periodisierung in Jahrhunderte drängt sich nur bei arabischen Ziffern auf, weil die Gleichförmigkeit von

---

3 Zur vermeintlichen Apokalypse im Jahr 1000 vgl. Johannes Fried: Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 45/1989, 381-473; Stephan Freund: Das Jahr 1000. Ende der Welt oder Beginn eines neues Zeitalters, in: Der Tag X in der Geschichte, Hgg. ders. u.a., Stuttgart 1997, 24-49. Allenfalls läßt sich eine zunehmende, allgemeine Intensität apokalyptischen Denkens im 10. und 11. Jahrhundert feststellen; vgl. Johannes Fried: Ritual und Vernunft - Traum und Pendel des Thietmar von Merseburg, in: Die Jahrtausendwende im Spiegel der Jahrhundertwenden, Hg. L. Gall, Berlin 1999, 15-63, S. 28.

4 Ein bissiger Essay über die Konstruktivität von Periodisierungen jetzt von Stephen Jay Gould: Der Der Jahrtausend-Zahlenzauber. Durch die Scheinwelt numerischer Ordnungen (1997), Frankfurt a.M. 1999.

5 Zur äußerst umfangreichen Literatur neuerdings mit weiteren Literaturverweisen Hans-Werner Goetz: Zeitbewußtsein und Zeitkonzeptionen in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung, Hg. T. Ehlert, Paderborn u.a. 1997, 12-32.

Zäsuren bei römischen Zahlen nur wenig ästhetische Plausibilität besitzt<sup>6</sup>. Arabische Ziffern wurden in Europa aber erst ab 1200 eingeführt.

## 2 Die mentale Inkubation des mathematischen Zeitdenkens

In der Tat fällt der take off unserer heutigen Zeitrechnung in Hundertsschritten in die Jahrzehnte nach 1200. Aber ein solcher Umbau des Geschichtsdenkens fällt nicht vom Himmel, sondern besitzt einen Vorlauf, der erst im Rückblick teilweise oder ganz sichtbar wird. Deshalb möchte ich vor der Aufdeckung dieses Ursprungsmomentes noch ein wenig die Spannung halten und einer Frage nachgehen, die hinter der Einführung der arabischen Ziffern steckt: Welche mentalitätshistorischen Bedingungen müssen gegeben sein, um die neue Geschichtskonstruktion denkmöglich werden zu lassen? Konkret: Welche Veränderungen im Verständnis der Zeit müssen vorliegen, um sie als Abfolge gleichlanger, mathematisch definierbarer Quantitäten zu verstehen und Zeitalter nicht mehr über unterschiedliche Qualitäten zu bestimmen, wie es etwa noch Joachim von Fiore tat? Die Rekonstruktion eines solchen Bewußtseinswandels ist ein intrikates Unterfangen, weil diese Vorgänge meist nichtreflexiv, in einer Art kollektivem Unterbewußtsein ablaufen. Die Mediävistik versucht in einem klassischen Verfahren, solche Veränderungen durch die Bearbeitung statistischer Massendaten zu ermitteln, die Vorstellungsveränderungen von Menschengruppen über lange Zeiträume wiedergeben. Hinsichtlich des Zeitbewußtseins fehlen Vorarbeiten aber noch weitgehend. Deshalb versuche ich, den mentalitätsgeschichtlichen Vorlauf an zwar auffälligen, aber nur punktuellen, nicht repräsentativen Beobachtungen zu ermitteln<sup>7</sup>.

Romanisten verweisen etwa darauf, daß seit dem 12. Jahrhundert im Französischen Begriffe mit temporalen Präfixen neu gebildet werden, etwa *prédestiner* (vorherbestimmen), *préjudice* (Vorbehalt), *présumer* (voraussetzen), *prévoir* (vorhersehen)<sup>8</sup>. Damit wird die Zeit weitaus stärker gegliedert

6 Vgl. zum Kontext Karl Menninger: *Zahlwort und Ziffer. Eine Kulturgeschichte der Zahl*, 2 Bde., 1957/1958, II, 86-101.

7 Dazu weiterhin die sehr anregende Arbeit von Rudolf Wendorff: *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa* (1980), Opladen 1985, der auch viele der folgenden Beispiele präsentiert.

8 Richard Glasser: *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffs*, München 1936, 69f.; Wendorff: *Zeit und Kultur* [Anm. 7] 132.

als zuvor. Die Musikwissenschaftler kommen der Quantifizierung von Zeit näher, wenn sie in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts das Auftauchen der Mensuralnotation feststellen, in der nicht nur die Qualität, sondern auch Zeitwerte und Zeitverhältnisse von Noten festliegen. Schon um 1280 fand die „musica mensurabilis“, die „abgemessene“ Musik, in der *Ars cantus mensurabilis* Francos von Köln eine Konzeptualisierung<sup>9</sup>. Die Historiker wiederum sehen den *computus*, die Wissenschaft von der Berechnung der theologischen Geschichte, im 12. Jahrhundert schwinden. „Was geheiligte Tage und Zahlen an Gewicht einbüßten, gewannen vereinbarte Termine und Kalküle. Sie verkündeten nicht die Wirklichkeit Gottes, sondern Beziehungen zwischen Menschen.“<sup>10</sup> Derartige Neuerungen lassen sich als Indikatoren für ein Zeitverständnis lesen, in dem die spatialisierte Zeit, die mit fixen Zeitabschnitten, Spatien, arbeitet, eine wachsende Bedeutung erhält. Dahinter steht, wohlgemerkt, noch keine neue Geschichtsphilosophie, sondern hier entsteht ein mentales Dispositiv, das die Möglichkeitsbedingung für die neue Zeitrechnung bietet.

Am Ende des 13. Jahrhunderts kumulieren diese subkutanen Entwicklungen in einer epochalen Erfindung der Chronotechnologie, der Räderuhr mit Hemmung. Der geniale Streich dieser Erfindung liegt in einer Mechanik, die den Lauf des Kronrades immer wieder aufhält. Ohne diese Bremse würde sich das Kronrad, von einem Gewicht in Drehung versetzt, immer schneller drehen. Durch die Hemmung vermittelt der Spindellappen läuft die Uhr jedoch gleichmäßig ab, so daß sich die Zeit relativ präzise in immer gleichen Abschnitten messen läßt. Die Bedeutung für die Rechnung in Jahrhunderten liegt in einem strukturgleichen Meßprinzip: Tages- und Jahreszeit werden jeweils als spatialisierte Zeit verstanden. Die revolutionäre Wirkung will ich nur an einem Beispiel erläutern: Die Tages- und Nachtstunden wurden im Mittelalter üblicherweise als Temporalstunden gemessen, in denen eine Nachtstunde im Winter länger war als im Sommer, weil

---

9 Laurenz Lütteken: Mensuralnotation, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Hg. L. Finscher, Sachteil Bd. VII, Kassel u.a. 21997, 323-339, Sp. 323. 327f.

10 Arno Borst: *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin 1990, 62.  
Im 13. Jahrhundert kommt auch die retrospektive Zählung von Jahren auf, die von einem Datum an, also der Geburt Christi, zurückrechnet und damit erst die Struktur der spezifisch christlichen Zeitrechnung mit einer Zäsur in der Mitte der Weltgeschichte entwirft; Anna-Dorothee von den Brincken: Beobachtungen zum Aufkommen der retrospektiven Inkarnationsära, in: *Archiv für Diplomatik* 25/1979, 1-20. Auch dies kann man in den Kontext eines konstruktiven Umgang mit der Zeit stellen.

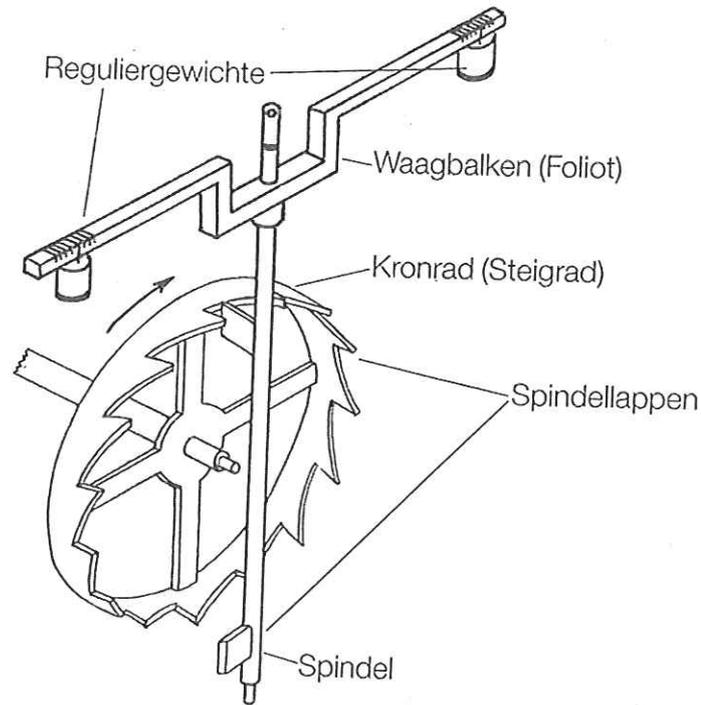


Abb. 1: Waagbalkenhemmung. Aus: Gerhard DOHRN-VAN ROSSUM: Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnung, München/Wien 1992, S.52.

für die festliegende Stundenzahl natürlich in einer Winternacht mehr Zeit zur Verfügung stand. Mit der Erfindung der gehemmten Uhr setzte sich hingegen in den nächsten Jahrhunderten eine Zeiteinteilung durch, die uns in ihrer Selbstverständlichkeit zur zweiten Natur geworden ist: Jede Stunde ist genau gleich lang. Die kulturellen Konsequenzen waren immens: Die Disziplinierung der Lebens- und Arbeitszeit wurde in den kommenden Jahrhunderten in unvorstellbarem Ausmaß möglich, in den Kirchen bildeten Uhren die Grundlage liturgischer Zeitbestimmung, die zeitliche Koordination des Gemeinwesens wurde bald in jeder Stadt von Turmuhrn angezeigt.

Aber hier interessieren weniger die langfristigen Konsequenzen als vielmehr die Bedeutung für das Zeitbewußtsein im 13. Jahrhundert. Dazu wäre es wichtig zu wissen, wer diese Erfindung an welchem Ort gemacht hat. Dabei stößt man auf eine vielsagende Unklarheit. Wir wissen beides nicht genau. Die Forschung bemüht sich seit gut hundert Jahren, die ersten gehemmten Uhren zu datieren, und nach dem letzten Stand sind es wohl die

Jahrzehnte vor 1300<sup>11</sup>. Vermutlich wurde diese Erfindung an mehreren Stellen zugleich gemacht – dafür spricht etwa die europaweit belegte Suche nach verlässlicheren Chronometern im 12. Jahrhundert oder die Vielfalt von Techniken in der Frühphase. Die Erfindung von Zeitmessern für die spatialiserte Zeit muß „in der Luft“, präziser: im Geist der Zeit gelegen haben, die mentale Transformation des Zeitverständnisses und die technische Umsetzung standen wohl in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis.

Die mechanische Uhr wurde bald zu einer theologischen und kosmologischen Metapher. Die mutmaßlich erste Nutzung findet sich offenbar bei dem 1274 gestorbenen Thomas von Aquin<sup>12</sup>, der die Beziehung von Gott und Mensch mit der Metapher des Verhältnisses von Mensch und Uhr parallelisierte<sup>13</sup>. Aus diesem Bild läßt sich nicht nur die Geschaffenheit der kosmischen Zeit ableiten, sondern auch die gottgleiche Schöpfermacht des Menschen im uhrgestützten Zeitreglement<sup>14</sup>. Die Grundlagen einer mathematisierten Zeitkonzeption waren mithin am Ende des 13. Jahrhunderts gelegt, allein der Auslöser zur Umsetzung fehlte noch.

---

11 Gerhard Dohrn-van Rossum: Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnung, München / Wien 1992, 102f., vgl. in diesem kulturhistorisch wichtigen Werk insgesamt 89-103. Zum Umfeld und zur Geschichte der Zeitökonomie, in der allerdings die mittelalterliche Phase nur einen geringen Raum einnimmt siehe David S. Landes: *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge (Mass.) / London 1983.

12 Die kulturhistorische Priorität in der metaphorischen Benutzung der Uhr nach Klaus Maurice: *Die deutsche Räderuhr. Zur Kunst und Technik des mechanischen Zeitmessers im deutschen Sprachraum*, 2 Bde., München 1972, I,6. Bei Maurice auch weitere Nachweise der Uhrmetaphorik in Spätmittelalter und früher Neuzeit, ebd. I,6-8.

13 Thomas von Aquin: *Summa de theologia*, II/1, qu. 13, art. 2, ad 3.

14 Eine signifikant unterschiedene, den Weg zu einer „neuzeitlicheren“ Zeitdefinition unter Rückgriff auf die Metapher der Uhr dokumentiert fast 200 Jahre später Nikolaus von Kues (1401-1461) vor, der 1453 das Konzept der Zeit, ihren „Begriff“, im Gegensatz zu ihrem faktischen Verlauf für einen Gedanken Gottes und in diesem Sinn für ewig hielt. Vgl. dessen Schrift *De visione beatifica*, Kap. 11 (= Nikolaus von Kues: *Philosophisch-theologische Schriften*, Hg. L. Gabriel, übersetzt von D. und W. Dupré [lateinisch-deutsch]), Bd. III, Wien 1967, 138/139.

### 3 Papst Bonifaz VIII. und die machtpolitische Inthronisation der mathematisierten Chronologie

Wir stehen jetzt vor dem Jahr 1300 und damit vor den entscheidenden Umwälzungen. In diesem Jahr rief Bonifaz VIII. das erste Heilige Jahr in der Geschichte der Christenheit aus und verkündete einen vollkommenen Ablass. Warum ein Heiliges Jahr, punktgenau anno 1300? Die bislang aufgezeigten nichtreflexiven mentalen Voraussetzungen sind Möglichkeitsbedingungen, aus einem Jahr mit zwei Nullen eine Zäsur zu machen, mehr nicht. Sie benötigen zur Aktualisierung konkrete Beweggründe – und die liegen zu gewichtigen Teilen in Bonifaz' Biographie.

Am 24. Dezember 1294 wurde Bonifaz zum Papst gekürt. Die Wahl war notwendig geworden, weil sein Vorgänger, Cölestin V., ein ganz außergewöhnliches Ende seines Pontifikats herbeigeführt hatte: Cölestin war zurückgetreten. Davon werde ich noch berichten. Bonifaz wurde im Gegensatz zu seinem Vorgänger ein politischer Papst, der die Konflikte zwischen dem Universalitätsanspruch der römischen Kirche hier und den erstarken Nationalstaaten dort, insbesondere mit dem französischen König Philipp dem Schönen, der seinen Einfluß auf die Kirche auszuweiten trachtete, in jahrelangen Kämpfen ausfocht und der daneben noch blutige und machiavellistische Kriege mit seinen italienischen Gegnern führte. Daß die Tiara durch ihn als päpstliche Krone eingeführt wurde, dokumentiert symbolisch den geistlichen Superioritätsanspruch dieses Mannes<sup>15</sup>. Seinem Machtbewußtsein entsprach ein ausgeprägter Hang zur ästhetischen Selbstdarstellung, die eine Reihe bemerkenswerter Bildnisse überliefert hat<sup>16</sup>.

---

15 Gerhard Ladner: Die Statue Bonifaz' VIII. in der Lateransbasilika und die Entstehung der dreifach gekrönten Tiara, in: Römische Quartalsschrift 42/1933, 35-69.

16 Zu den Statuen von ihm und zu seinem Grabmal siehe Julian Gardner: Boniface VIII as a Patron of Sculpture, in: Roma anno 1300, Hg. A. M. Romanini, Roma 1983, 513-529 (hier auch Abbildungen der einschlägigen Kunstwerke).



Abb. 2: Papst Bonifaz VIII. verkündet das Heilige Jahr 1300 (früher Giotto zugeschrieben). Rom, Lateranbasilika, kurz nach 1300.

Schon das Urteil der Zeitgenossen war changierend<sup>17</sup>, und bis heute fällt die Bewertung der Historiker über diesen Machtpolitiker sehr unterschiedlich aus. Eine „an Menschenverachtung grenzende Schroffheit und Herrschsucht“ attestiert ihm Tilmann Schmidt im *Lexikon des Mittelalters*, während Hans Wolters ihm in der protestantischen *Theologischen Realenzyklopädie* trotz aller „egoistischen Familienpolitik“ eine „kirchengeschichtliche Größe“ zuspricht<sup>18</sup>.

Aber Bonifaz' Machtpolitik beantwortet noch nicht die Frage, wie er zum Ahnvater der Jahrhundertwende feiern wurde. Die Ausrufung des Heiligen Jahres, der Nukleus dieser Geschichte, legte er in der Bulle *Antiquorum habet* nieder, die er am 22. Februar 1300 von der Loggia des Lateran verlas<sup>19</sup>. Er verkündete einen generellen Ablass<sup>20</sup>, also den Erlaß der zeitli-

---

17 Der Haß der von Bonifaz malträtierten Zeitgenossen machte sich im „Attentat“ von Anagni Luft, als Bonifaz einen Monat vor seinem Tod von Sciarra Colonna und Wilhelm von Nogaret gefangengenommen wurde und u.a. zur Rückgabe des Colonna-Vermögens gezwungen werden sollte; die Bürger seiner Vaterstadt Anagni befreiten ihn allerdings wieder. Die Häresievorwürfe gegen Bonifaz, die ihn bis nach seinem Tod verfolgten und vor allem den fehlenden Glauben an die Unsterblichkeit, Überzeugung von Ewigkeit der Welt und sexuelle Beziehungen zu Frauen und Männern umfaßten, sind schon lange als Bonifaz kontrafaktisch unterstelltes Material aus dem zeitgenössischen Avveroismus identifiziert: vgl. Karl Wenck: War Bonifaz VIII. Ein Ketzer? in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 94/1905, 1-66; Anklagepunkte S. 26f.; A. Ludwig: War Papst Bonifaz VIII. ein Ketzer? in: Historisch-Politische Blätter 154/1914, 292-297. Auch viele Rochaden in den postumen Prozessen um Bonifaz sind heute als politische Manöver enttarnt; vgl. Tilmann Schmidt: Der Bonifaz-Prozeß. Verfahren der Papst-Anklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V., Köln u.a. 1989.

18 Tilmann Schmidt: Bonifatius VIII., in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. II, München / Zürich 1983, 414-416, Sp. 416; Hans Wolters: Bonifatius VIII., in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. VII, Berlin / New York 1981, 66-68, S. 68.

Ein noch heute eindruckliches Bild von Bonifaz' physiologischer Statur vermittelt die Schilderung der Öffnung seines Grabes im Jahr 1605; vgl. Alfred A. Strnad: Giacomo Grimaldis Bericht über die Öffnung des Grabes Papst Bonifaz' VIII. (1605), in: *Römische Quartalschrift* 61/1966, 144-202, S. 176-181; vgl. auch Michele Maccarrone: Il sepolcro di Bonifacio VIII nella basilica Vaticana, in: ders., *Romana Ecclesia cathedra Petri*, 2. Bde., Rom 1991, II, 1207-1247.

19 Vgl. zur Präsentation der Bulle Enno Bünz: Das Jahr 1300. Papst Bonifaz VIII., die Christenheit und das erste Jubeljahr, in: *Der Tag X in der Geschichte* [Anm. 2] 50-78. 341-346, S. 57f., zur theologiegeschichtlichen Einordnung Nikolaus Paulus: *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Bd. II, Paderborn 1923, 101-114. 137-148. 160-183. 184-206. Eine neuere Kommentierung mit besonderer Berücksichtigung der Vorgeschichte des Plenarablasses bei Maccarrone: *L'indulgenza del giubileo del 1300 e la basilica di S. Pietro*, in: ders.: *Romana Ecclesia cathedra Petri* [Anm. 18] II, 1157-1206.

chen Sündenstrafen auf der Erde oder im Fegefeuer, sofern man zuvor die Vergebung der Sünden erlangt hätte. Damit eröffnete er eine Möglichkeit, die sonst einer Wallfahrt nach Jerusalem oder, seit 1095, einem Kreuzzug vorbehalten war<sup>21</sup>. Gleichzeitig griff er die biblische Vorstellung des Jubeljahres auf (von dem sich der Begriff Jubel-Jahr herleitet), in dem unter anderem Eigentumsrestitution und Sklavenfreilassung für die jeweils zurückliegenden 49 Jahre, den sieben mal sieben Sabbatjahren, vorgesehen sind (Lev 25,8-19). Bonifaz legte allerdings, wie gesagt, die Abfolge auf einen hundertjährigen Zyklus fest. Über seine Motive für diesen hinsichtlich meiner Überlegungen zentralen Schritt hat Bonifaz keine expliziten Antworten hinterlassen, so daß man auf die in der Mittelalterforschung auf hohem Niveau praktizierte Kunst des indirekten Rückschlusses angewiesen ist.

- Kardinal Jacopo Stefaneschi, der als Augenzeuge eine wichtige Quelle für die Vorgänge während des Heiligen Jahres bildet, berichtet, daß viele Menschen „Visionen“ über die Jahrhundertfeier (de centesimo) gehabt haben wollen. Er läßt sich darüber aber nicht weiter aus, weil er es ohnehin für unmöglich hält, zwischen Phantasie und Realität zu unterscheiden, und proklamiert Zurückhaltung gegenüber all diesen Dingen<sup>22</sup>. Stefaneschis Berichte legen aber nahe, daß sich kurz vor 1300 viele Pilger in Erwartung eines vollkommenen Ablasses in Rom eingefunden haben, weil, so deren Behauptung, ein vollkommener Ablass zur Jahrhundertwende seit langem in Rom Usus sei. Bonifaz ließ daraufhin die Archive durchforsten, ohne aber dafür Anhaltspunkte zu finden. Eine Reaktion auf überraschende Pilgererwartungen könnte die späte Datierung der Jubiläumsbulle auf den 22. Februar 1300 (den Tag der Thronbesteigung Petri) erklären, obwohl das Jahr 1300 nach der römischen Inkarnationsrechnung schon mit dem Vorabend des 25. Dezembers 1299 begonnen hatte<sup>23</sup>. Aber hat Bonifaz dem Druck der Straße nachgegeben oder ihn für seine Intentionen benutzt?

---

20 Die Bulle ist abgedruckt in: *Les registres de Boniface VIII*, besorgt von G. Digard u.a., 4 Bde., Paris 1907-1939, II,922f. (= Nr. 3875), hier Sp. 923.

21 Dazu Bünz: *Das Jahr 1300* [Anm. 19] 70f. Die Kontinuität des Plenarablasses im Gefolge der Kreuzzugsablässe betont Paulus: *Geschichte des Ablasses* [Anm. 19] 102-106.

22 Stefaneschis Aufzeichnungen bei David Quattrocchi: *L'Anno Santo del 1300. Storia e Bolle pontificie da un Codice del sec. XIV. del Card. Stefaneschi*, in: *Bessarione*, Bd. 7, 4/1899-1900, 291-317, S. 307.

23 So die Argumentation bei Bünz: *Das Jahr 1300* [Anm. 19] 53-57.

- Unter den damaligen Ereignissen hat besonders eine von Stefaneschi mitgeteilte Geschichte eines 107jährigen Greises populär-kanonische Geltung erlangt. Sein Vater sei, versicherte der alte Mann den Kardinälen, vor hundert Jahren nach Rom eines Ablasses wegen gepilgert und habe ihm aufgetragen, das gleiche zu tun, falls er dann noch lebe<sup>24</sup>. Die neuere Forschung hat sich mit dieser gründungsmythischen Geschichte aber natürlich nicht zufriedengegeben<sup>25</sup>.
- Einige Forscher glauben vielmehr, daß Bonifaz die ökonomische Situation der Stadt Rom stärken wollte. Immerhin waren 1320 in Rom 2063 Kleriker, Geistliche und deren Diener in den Kirchen, davon viele Pilgerkirchen, zu versorgen. Bei einer Einwohnerzahl von etwa 15000 Personen waren das etwa 13 Prozent der Gesamtbevölkerung<sup>26</sup>. Die hohe Zahl von Ablässen durch Bonifaz zwischen 1297 und 1300<sup>27</sup> würde dieses Argument stärken. Aber diese Begründung zieht nicht, da die Kleriker auch bis dato durch die Pilgerströme abgesichert waren und sie durch das Ende der Wallfahrten ins Heilige Land seit dem Ende des 13. Jahrhunderts einen eher steigenden Zustrom verzeichnet haben dürften.
- Alfons Stickler hat pastorale Motive genannt. Der Plenarablaß sei eine auf die Abarbeitung der individuellen Schuld zielende Einrichtung, die das Individuum allerdings unmittelbar der päpstlichen Schlüsselgewalt zuordne<sup>28</sup> und so, kann man folgern, den machtpolitischen Intentionen ein soteriologisches Äquivalent hinzufügte. Aber das hätte man auch mit weniger Aufwand haben können.

---

24 Ebd. 55f.

25 Bernhard Schimmelpfennig: Die Anfänge des Heiligen Jahres von Santiago de Compostela im Mittelalter, in: *Journal of Medieval History* 4/1978, 285-303 hat den quellenkritischen Nachweis geführt, daß die Anciennitätsbehauptung der Feier des Heiligen Jahres in Galizien auf einer Urkundenfälschung der Zeit um 1500 beruht mit dem Ziel, der Sogwirkung des Heiligen Jahres in Rom zu begegnen.

26 Ders.: Römische Ablaßfälschungen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, in: *Fälschungen im Mittelalter* (= *Monumenta Germaniae Historica, Schriften*, Bd. 33, T. V), Hannover 1988, 637-658, S. 639.

27 Ebd. 638f.

28 Alphons Stickler: *Il Giubileo di Bonifacio VIII. Aspetti giuridico-pastorale*, Rom 1977, 36.

- Andere sehen im Heiligen Jahr eine Machtdemonstration gegenüber Philipp dem Schönen<sup>29</sup>. Dem korrespondiert sozusagen als Reversprägung, daß Philipp zwei Jahre später die päpstliche Machtdemonstration mit einer Versammlung seiner Granden konterte<sup>30</sup>. Mit ihm lag Bonifaz zwar während der längsten Zeit seines Pontifikats in heftigen Fehden, aber gerade die Phase im Vorfeld des Jahres 1300 waren von Bonifaz' traditionell frankreichfreundlicher Politik in besonderem Maß geprägt<sup>31</sup>. Man kann dieses machtpolitische Argument im engeren Sinn als allgemeinen „Anspruch ... auf Weltgeltung überhöhen<sup>32</sup>, aber es ist in seiner Allgemeinheit so richtig wie es in Detailfragen nicht weiterhilft.
- Man kann auch vermuten, Bonifaz habe einen Ersatz für die Pilgerfahrten nach Jerusalem und den nur dort verliehenen Plenarablaß schaffen wollen, denn seit dem Fall von Akkon im Jahr 1291 war der Besuch des Heiligen Landes drastisch eingeschränkt<sup>33</sup>. In diesem Kontext sind vielleicht auch Bericht über das Verlangen von Pilgern nach einem Plenarablaß zu lesen, dem Bonifaz mit seinem Ablaß nachgekommen wäre, außerdem hatte sich schon Coelestin (s.u.) für seine Kongregation und die Franziskaner für die Portiunkula-Kirche um Plenarablässe bemüht<sup>34</sup>. Selbst wenn diese Vermutungen stimmen, benötigte man dazu kein Heiliges Jahr.
- Das Argument schließlich, Bonifaz habe seine eigenen Einkünfte aufbessern wollen<sup>35</sup>, wird man bei diesem Machtpolitiker nicht leichtfertig von der Hand weisen. Hermann Grotefend, der Altmeister der Geschichte der Zeitrechnung, behauptete 1891 schlankweg, das Heilige

---

29 Vor allem Robert-Henri Bautier: *Le Jubilé romain de 1300 et l'alliance franco-pontificale au temps de Philippe le bel et de Boniface VIII*, in: *Le Moyen age* 86/1980, 189-216.

30 Bernd Schimmelpfennig: *Holy Year*, in: *Dictionary of the Middle Ages*, Bd. VI, New York 1985, 280-281, S. 280.

31 Bautier: *Le Jubilé romain de 1300* [Anm. 29] 211-215. Auch die hohe Zahl der französischen Pilger hat eine Basis in der „entente cordiale“ zwischen Bonifaz und Philipp dem Schönen in diesen Jahren.

32 Jürgen Miethke: *Das „Jubeljahr“ Bonifaz' VIII.: päpstlicher Anspruch auf Weltgeltung*, in: *Die Jahrtausendwende im Spiegel der Jahrhundertwenden* [Anm. 3] 137-175, S. 141.

33 Schimmelpfennig: *Holy Year* [Anm. 30] 280; Miethke: *Das „Jubeljahr“ Bonifaz' VIII.* [Anm. 32] 138.

34 Schimmelpfennig: *Holy Year* [Anm. 30] 280.

35 Schmidt: *Bonifatius VIII.* [Anm. 18] 415.

Jahr sei „eine Erfindung des Papstes Bonifaz VIII., um der bedrängten päpstlichen Kasse von Zeit zu Zeit wieder aufzuhelfen“<sup>36</sup>. Eine Durchsicht der Quellen bestätigt Grotefends Interpretation nicht mit dem Hauch eines Hinweises: Die Jubiläumsbulle enthält keinerlei Hinweise auf eine Geldspende, und nachweislich hat Bonifaz die den Basiliken Peter und Paul zugeflossenen Spendengelder nicht für sich einbehalten, obwohl er dazu berechtigt gewesen wäre<sup>37</sup>. So haben denn auch Bonifaz-kritische Autoren dieses Argument fallenlassen – und im übrigen erklärt es hinsichtlich der theologischen Voraussetzungen und in Sachen Zeitrechnung nichts.

Keines der auch heute noch plausiblen Motive läßt sich beim momentanen Stand der Forschung monopolisieren, aber auch keines ausschließen. Für unsere Frage ist aber ein anderes Defizit dieser Thesen entscheidend: Keine erklärt die Logik der Periodisierung der Geschichte in Jahrhunderte, die mit der Ausrufung des Heiligen Jahres in das Zeitdenken eingepflanzt wird.

Will man diese Innovation der Zeitökonomie begreifen, muß man vielmehr in die Spiritualitätsgeschichte des ausgehenden 13. Jahrhunderts eintauchen. Es ist eine Zeit – und hier kann man den Titel dieser Vortragsreihe wortwörtlich nehmen – „zwischen apokalyptischen Ängsten und chiliastischen Hoffnungen“. Das baldige Ende der Zeiten hielten viele Zeitgenossen für eine ausgemachte Sache<sup>38</sup>. Das Zeitalter des Geistes, das Joachim von Fiore verkündigt hatte, war zwar vor seinem Tod im Jahr 1202 nicht mehr angebrochen, doch schien der Eintritt des Endes nur aufgeschoben. Hatte nicht der Mongolensturm des Jahres 1241 die apokalyptische Herrschaft von Gog und Magog entfesselt<sup>39</sup>? Stand nicht die Wieder-

---

36 Hermann Grotefend: *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Bd. I, Hannover 1891, 102.

37 Zu der ökonomischen Argumentation vgl. Bünz: *Das Jahr 1300* [Anm. 19] 75-77. Schon Paulus: *Geschichte des Ablasses* [Anm. 19] 112 hatte nachgewiesen, daß in der Jubiläumsbulle und in deren Umfeld keine Verknüpfung mit finanziellen Forderungen vorgenommen wurde.

38 Die Literatur zu den Endzeiterwartungen der Jahrzehnte um 1300 ist umfangreich. Für die folgenden Ausführungen wichtig: Majorie Reeves: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969; außerdem Bernhard Töpfer: *Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen im Hochmittelalter*, Habil. Berlin 1960 [= *Das kommende Reich des Friedens*, Berlin 1964].

39 Robert E. Lerner: *The Powers of Prophecy. The Cedar of Libanon Vision from the Mongol onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Berkeley u.a. 1983, 9-24.

kehr Friedrich II. als Friedenskaiser bevor<sup>40</sup>? Joachims Lehre hatte, dies wird noch wichtig werden, unter anderem bei den Franziskaner-Spiritualen Resonanz gefunden, die die radikale Befolgung des franziskanischen Armutsideals sowie ein apostolisches, urchristliches Leben forderten und dadurch hofften, die Ankunft des Reiches Gottes vorzubereiten<sup>41</sup>. Auf das Jahr 1243 wurde von franziskanischen Zeitgenossen die Geburtsstunde der Verknüpfung von joachimitischer Apokalyptik und franziskanischem Ideal datiert<sup>42</sup>, wobei aber die Spiritualen nur ein Teil der joachimitischen Kreise waren, in denen für 1260 das Weltende prophezeit wurde<sup>43</sup>. Wiederum blieb das Ende aus, wiederum wurden die Erwartungen nur verschoben. So wandte sich 1267 der berühmte Theologe und Franziskaner Roger Bacon an Papst Klemens IV. Er sah in der Ankunft eines engelgleichen Papstes – auch dies eine joachimitische Vorstellung – den Vorboten des nahen Endes und deutete vielleicht Klemens selbst als dessen Verkörperung<sup>44</sup>. Mit der Sedisvakanz der Jahre 1268 bis 1271 nahm die Hoffnung auf einen Engelpapst und damit die Kritik an einer juristisch erstarrten Kirche zu, und die Reformbemühungen des seit 1271 amtierenden Papstes Gregor X. schienen derartige Hoffnungen zu bestätigen<sup>45</sup>. Seit den 1280er Jahren spitzte sich die Konfrontation zwischen Spiritualen und Konventualen im Franziskaner-Orden zu, dies mochte man ebenfalls als „Krisen“zeichen lesen<sup>46</sup>. Auch jenseits der Spiritualen in den Orden und der Theologen an den Universitäten formierten sich Apokalyptiker. So zog seit 1260 Gerardo Segarelli aus Parma in einem weißen Gewand und mit langen Haaren durch Italien, Buße

---

40 Peter Herde: Cölestin V. (1294) (Peter von Morone). Der Engelpapst, Stuttgart 1981, 191.

41 Eine unverzichtbare Hilfe für die Spiritualengeschichte im ausgehenden 13. Jahrhundert bleibt Töpfer: Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen [Anm. 38]. Eine kurze Skizze der ansonsten nicht leicht greifbaren Geschichte der Spiritualen bei Ulrich Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. II, München 1993, 457-467. Zur Wirkungsgeschichte des Joachimismus vgl. auch Herbert Grundmann: Studien über Joachim von Floris, Leipzig / Berlin 1927, 157-177 oder Friedrich Glaser: Die Franziskanische Bewegung. Ein Beitrag zur Geschichte sozialer Reformideen im Mittelalter, Diss. Stuttgart 1923, 115-120.

42 Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik [Anm. 41] II,461f.

43 Reeves: The Influence of Prophecy [Anm. 38] 49-58.

44 Herde: Cölestin V. (1294) [Anm. 40] 195f. Zu der Prophetie eines Engelpapstes in den Chroniken des franziskanischen Geschichtsschreibers Salimbene vgl. Bernhard McGinn: Angel Pope and Papal Antichrist, in: Church History 47/1978, 155-173, S. 161.

45 Herde: Cölestin V. (1294) [Anm. 40] 196.

46 McGinn: Angel Pope and Papal Antichrist [Anm. 44] 161.

predigend und das nahende Himmelreich verkündigend. Er wurde zwar 1300 ein Opfer der dominikanischen Inquisition und verbrannt, aber sein Nachfolger, Fra Dolcino, stand seit 1290 bereit<sup>47</sup>.

In dieser Situation bestieg am 5. Juli 1294 Petrus von Morrone, Bonifaz' Vorgänger, als Cölestin V. den Papstthron<sup>48</sup>. Nach jahrelanger Sedisvakanz wurde er, wie es im Wahldekret heißt, in einer Inspirationswahl erkoren<sup>49</sup>. Petrus war Einsiedler und Gründer eine benediktinischen Eremiten-Kongregation, der nicht als Machtpolitiker, wohl aber als spiritueller Führer ein hohes Ansehen genoß. Als die Wahlordnung an einem heißen Julitag den Berg zu seiner Einsiedelei auf dem Morrone bestieg, fand sie einen 84jährigen Greis vor: vom Fasten ausgezehrt, mit langen Haaren und struppigem Bart, die Augen vom Weinen schwarz unterlaufen. Petrus sprach mit den Vertretern des Konklaves durch das vergitterte Fenster, durch das er sonst mit den Pilgern redete<sup>50</sup> – und wehrte die Wahl ab: Er könne sich selbst nicht retten, wie solle er dann die Welt retten – soll er gesagt haben<sup>51</sup>. Schließlich nahm er das Amt doch an, bestand aber darauf, zu seiner Weihe in L'Aquila auf einem Esel einzureiten, wie Jesus in Jerusalem<sup>52</sup>.

Daß hinter einem solchen Akt bei Petrus ein spiritualistisches Gedankengut und damit möglicherweise eine apokalyptisch eingefärbte Erwartung stand, läßt sich an vielen Details belegen<sup>53</sup>. Die Vorstellung eines Zeitalter des Geistes lag ihm nicht fern<sup>54</sup>, wie viele der dem Heiligen Geist dedizierte Kirchen seiner Kongregation belegen<sup>55</sup>, und die Einsetzung eines zwölköpfigen Kardinalsgremiums läßt sich als urchristliches und damit zugleich apoka-

---

47 Zu Dolcino vgl. Rainiero Orioli: *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale* (1984), Novara 1993; zum Prozeß gegen Segarelli 1299 ebd. S. 77-87.

48 Über Cölestin Herde: *Cölestin V. (1294)* [Anm. 40].

49 Zur Wahl ebd. 65-70.

50 Vgl. zu dieser eindrucksvollen Szene ebd. 74.

51 Ebd. 73.

52 Ebd. 77f.

53 Zusammenfassend zu Cölestins Spiritualismus und zu seinen Verbindungen zu den franziskanischen Spiritualen ders.: *Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität*, in: *Aus Kirche und Reich* (Festschrift Friedrich Kempf), Hg. H. Mordek, Sigmaringen 1983, 405-418.

54 Ebd. 412.

55 Ebd.

lyptisches Zeichen verstehen<sup>56</sup>, und seine Kontakte zu den Franziskaner-Spiritualen waren eng und sind belegt<sup>57</sup>. Deshalb verwundert es nicht, daß die Kunde, es könne sich bei Petrus um den erwarteten Engelpapst handeln, sich alsbald verbreitete<sup>58</sup>. Aber Cölestin war seiner Aufgabe nicht gewachsen. Am 13. Dezember dankte er nach fünfmonatigem Pontifikat ab. Vor dem versammelten Konsistorium stieg er vom Thron herab, entledigte sich der päpstlichen Insignien, bis ihn nur noch die Albe bekleidete. Dann warf er das rauhe Habit seiner Kongregation über und setzte sich auf der letzten Stufe des Thrones auf den Boden<sup>59</sup>. Die Kardinäle brachen in Tränen aus, auch die „Hartgesottene[n] und Intrigante[n]“<sup>60</sup>.

Mitten in diesen apokalyptischen Stimmungen, die sich in Petrus von Morrone, dem „himmlischen“ Papst (wie man Etymologie des Papstnamens Cölestin auflösen kann), an die päpstliche Kathedra selbst hefteten, bestieg Benedetto Caetani als Bonifaz VIII. den Papstthron. Ihm sagte man bald – zu Unrecht – nach, die Abdankung seines Vorgängers betrieben zu haben und schob ihm den Tod Cölestins in die Schuhe, der 1297 im päpstlichen Hausarrest 87jährig verstorben war. Die auf Cölestin projizierten Erwartungen konnten für Bonifaz nicht folgenlos bleiben. So hat man schon unmittelbar nach seinem Amtsantritt die Papstprophetien auch auf ihn bezogen, allerdings wurde die Vision des Engelpapstes gegen ihn gewandt. Mitte der neunziger Jahre beschrieb der Dominikaner Robert von Uzès – ohne Namen zu nennen, aber leicht dechiffrierbar – Cölestin als das „Lamm der Kirche“ und Bonifaz als „Ydolum“, als Götze auf dem Stuhl Petri<sup>61</sup>. Zugleich drangen wohl noch in den Jahren vor 1300 Papstprophetien in Italien ein, die von den um 1180 verfaßten byzantinischen *Oracula Leonis* abhängig waren und das baldige Weltende in opaken Beschreibungen der jüngsten

---

56 Ders.: Cölestin V. (1294) [Anm. 40] 99; ders.: Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität [Anm. 53] 413.

57 Ders.: Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität [Anm. 53] 416f.; ders.: Cölestin V. (1294) [Anm. 40] 111. 199.

58 Ders.: Cölestin V. (1294) [Anm. 40] 191-200.

59 Abdankung nach ebd. 141f.

60 So ebd. 142.

61 Jeanne Bignami-Odier: Les visions de Robert d'Uzès, O.P., in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25/1955, 258-310, S. 290; vgl. auch S. 279. 291.

Eine erste Hochphase der Identifizierung des Papstes mit dem Antichristen liegt im ausgehenden 13. Jahrhundert, doch datiert der Erstbeleg schon aus dem 9. Jahrhundert; vgl. McGinn: *Angel Pope and Papal Antichrist* [Anm. 44] 156.

Pontifikate ankündigten. Vermittler waren nach Konstantinopel exilierte Franziskaner-Spiritualen, die diese Vatzinien mit ihrer Rückkehr importierten<sup>62</sup>. Bonifaz' Verhältnis zu den Spiritualen war anfangs wohl keineswegs gespannt gewesen, aber dies änderte sich rapide, vielleicht nicht zuletzt weil sie zur Speerspitze der Apokalyptiker mutierten<sup>63</sup>.

Einige Beispiele mögen die Aufladung der Spannungen in den ersten Pontifikatsjahren von Bonifaz belegen. 1297 tauchte eine handvoll provenzalischer Spiritualen in Rom auf, die, bevor sie nach Sizilien flüchteten, einen Gegenpapst wählten: „Keine große Sache, aber irritierend“, indiziert der Bonifaz-Biograph Boase das dräuende Ungemach<sup>64</sup>. Im gleichen Jahr begann der führende Kopf der Franziskaner-Spiritualen, Petrus Johannes Olivi, der mehrfach zensuriert, aber 1287 rehabilitiert worden war, die Arbeit an seiner Apokalypsenpostille, in der er zwar nicht, wie später andere Spiritualen, etwa Angelo Clareno, die Rechtmäßigkeit der Abdankung Cölestins bezweifelte und Bonifaz auch nicht mit dem Antichristen gleichsetzte, wohl aber in der Spannung zwischen fleischlicher und geistlicher Geschichte solchen Deutungen eine Basis bot<sup>65</sup>. Seine Schrift wirkte über den

---

62 Vgl. zu den Vatzinien Robert E. Lerner: On the origins of the earliest Latin pope prophecies. A reconsideration, in: Fälschungen im Mittelalter (= Monumenta Germaniae Historica, Schriften, Bd. 33, T. V), Hannover 1988, 611-635. Lerner weist in seiner Beweisführung gegen Herbert Grundmann nach, daß die frühesten Papstpropheetien des Mittelalters nicht, wie Grundmann vermutete, im Jahr 1304 entstanden sind, sondern zwischen 1277 und 1305 (S. 629). Auch die Lokalisierung verschiebt er gegen Grundmann von Italien nach England (S. 619). In der Bestimmung der Verfasser als Franziskaner-Spiritualen folgt er allerdings Grundmann (S. 629-632).

63 Ob die von Bonifaz schon im ersten Amtsjahr, 1295, vorgenommene Absetzung des Franziskaner-Generals Raimund von Godefroy, der sich in späteren Jahren in der Nähe von Spiritualen findet, mit Spannungen in seinem Verhältnis zu den Spiritualen in Verbindung zu bringen ist, ist unklar. Aber durch die Bulle *Olim Celestinus*, mit der Bonifaz am 8. April 1295 die Privilegien seines Amtsvorgängers zurücknahm, dürften auch Privilegien für die Fratizellen kassiert worden sein, die danach nicht, wie die ältere Forschung annahm, in die Obödienz des Franziskanerordens zurückkehrten; so Gian Luca Podestá: *Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Rom 1990, 29f. Im Gefolge derartiger Maßnahmen dürfte sich das Verhältnis von Bonifaz zu den Spiritualen zunehmend verschlechtert haben.

64 Thomas Sherrer Ross Boase: *Boniface VIII*, London 1933, 168.

65 Zu Olivi vgl. McGinn: *Angel Pope and Papal Antichrist* [Anm. 44] 165f.; zu Clareno Boase: *Boniface VIII* [Anm. 64] 189; vgl. auch Glaser: *Die Franziskanische Bewegung* [Anm. 41] 123 oder Töpfer: *Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen* [Anm. 38] 233. 241. Den Beginn der vorletzten Heimsuchung in Angelo Clarenos *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum* legte Clareno immerhin auf den Beginn des Pontifikats von Bonifaz; Podestá: *Angelo Clareno* [Anm. 63] 206f.

Tod ihres schon 1298 verstorbenen Autors hinaus und wurde 1326 von der Inquisition als häretisch indiziert. Das *Oraculum angelicum*, dessen Zugehörigkeit zum franziskanischen Spiritualismus allerdings nicht ganz geklärt ist, schaltete sich zwischen 1295 und 1300 in die Debatte ein. Ein rechtmäßiger Papst, ein „ortopontifex“, sei von einem „pseudopontifex“ verleitet worden, sein Amt aufzugeben<sup>66</sup> – ein unschwer entschleierbares Geheimnis. Eine wohl kurz vor 1300 geschriebene Fassung der *Sibylla Erithrea*, in der auch das Schicksal Cölestins geschildert wird, prophezeite, daß sich um 1300 die himmlische Glorie auf das Volk der Treuen, der wahren Christen herabsenken werde<sup>67</sup> – auch dies war das Gegenteil einer Ergebenheitsadresse an Bonifaz.

Mit Arnald von Villanova werfe ich ein letztes Schlaglicht auf das apokalyptische Rumoren um 1300. Damit treten wir zwar unmittelbar in Bonifaz' Umfeld, schreiten aber zugleich chronologisch über das Jubeljahr hinaus. Arnald, der hochberühmte katalanische Arzt und Theologe, übergab Ende des Jahres 1299 seinen Traktat über den Antichristen der intellektuellen Öffentlichkeit in Paris und erzeugte, da er dessen Ankunft er für 1378 voraussagte<sup>68</sup>, einen öffentlichen Eklat<sup>69</sup>. Er war im Frühjahr 1301 Bonifaz' Arzt geworden<sup>70</sup>, dem der Papst, wie er mehrfach bestätigte, die Heilung seines schmerzhaften Steinleidens verdankte<sup>71</sup>. Bei dieser Therapie hatte Bonifaz ein „Siegel“ aus reinem Gold getragen, dessen alchemistische Kontexte und astrologische Dimensionen – und das hieß auch immer: historische – ihm wohlbekannt waren<sup>72</sup>. Die von Arnald 1299 aufgeworfenen Vermutungen über das Ende der Weltgeschichte ließen den Arzt und seinen Patienten auch in Rom nicht in Ruhe: Bonifaz hatte Arnald, der nach seiner Ankunft in Rom kurzzeitig gefangengesetzt worden war, wohl gezwungen, sich von seinen apokalyptischen Vorstellungen zu distanzieren

---

66 Töpfer: Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen [Anm. 38] 238f., Zit. 239.

67. Nach Ebd. 249.

68 Manfred Gerwing: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Münster 1996, 133f.

69 Ebd., S. XVI-XXIV.

70 Weiterhin Paul Diepgen: Arnald von Villanova als Politiker und Lientheologe, Berlin / Leipzig 1909, 23-30; auch Gerwing: Vom Ende der Zeit [Anm. 68] 38f.

71 Heinrich Finke: Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen, Münster 1902, 202.

72 Ebd. 205-208.

und vor der Veröffentlichung seine Schriften zu revidieren<sup>73</sup>. Wohl erst daraufhin wurde Arnald zu Bonifaz' Leibarzt, aber noch gegen Ende des Jahres 1301 spekulierte er erneut über das berechenbare Ende der Welt<sup>74</sup>.

Bonifaz, und dies ist ein Ergebnis meines Ausflugs ins apokalyptische Denken und ein Angelpunkt meiner Argumentation, war in Erwartung eines baldigen Weltendes in den Jahren vor 1300 zum Antichristen, zum Handlanger des Teufels gestempelt worden. Wir sind heutzutage geneigt, dies als Probleme des theologischen Diskurses zu betrachten und dessen gesellschaftliche Wirkungen als kirchliche Übergriffe anzusehen. Aber dies ist eine Projektion aus der Perspektive des neuzeitlichen Verfassungsstaats in die ständische Gesellschaft des Mittelalters. Die Apokalyptiker behaupteten die Illegitimität der gesellschaftlichen Ordnung und prognostizierten deren Zusammenbruch, und das in einer Zeit ohne Gewaltmonopol, in der Leib und Leben von der Tragfähigkeit von Klientelverbindungen, nicht von abstrakten Verfassungssicherungen abhingen. Wenn man die Anschuldigungen gegen vor allem Bonifaz als dessen persönliches Problem betrachtet und dabei angesichts seines (unrechtmäßigen) Handelns zu dem Urteil kommt, daß die apokalyptischen Invektiven zum Teil auch heute noch als Kritik an seiner Amtsführung nachvollziehbar sind, realisiert man nicht, daß der Stachel der apokalyptischen Spiritualen tiefer steckte. Sie formulierten, in der Berufung auf die Souveränität Gottes gegenüber der Zeit, eine radikale Alternative zur irdischen Begründung von Herrschaft, eine große Vision der Aufhebung gesellschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse. Aber damit wurden sie als eine Bedrohung der öffentlichen Sicherheit empfunden, indem sie der weltlichen Ordnung der Gesellschaft die Zustimmung entzogen. Das Gewaltpotential, das sich in diesem Prozeß aufschaukeln konnte, sollte bald Fra Dolcino dokumentieren, der im Jahr 1300 mit seinem ersten Sendbrief an die Öffentlichkeit trat und nach 1303 die Vernichtung der Kirche, mitsamt des Klerus und seiner Mönche, voraussagte<sup>75</sup>. Er begann bald, der Erfüllung dieser Prophetie mit brutaler Waffengewalt zuzuarbeiten, wie es die mittelalterliche Kirche noch nicht gesehen hatte. Kirchliche Reaktionen folgten schnell. Man begegnete den populären apokalyptischen Bewegungen durch eine nichtchiliastische Spiritualität in der Seelsorge

---

73 Ebd. 213.

74 Ebd. 215-224.

75 Töpfer: Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen [Anm. 38] 299. 303.

durch die Franziskaner und Dominikaner<sup>76</sup>, aber man griff auch zur Gewalt. Nicht nur Segarelli wurde 1300 ein Opfer der dominikanischen Inquisition und verbrannt, auch sein Nachfolger Fra Dolcino erlitt 1307 den Feuertod – doch da war Bonifaz schon seit drei Jahren verstorben.

Im Horizont dieser apokalyptischen Stimmungen, in denen das Weltuntergangsszenario zum politischen Kampfinstrument geworden war<sup>77</sup>, erhält die Ausrichtung des ersten Heiligen Jahres anno 1300 für meine Frage nach der Rationalisierung der Chronologie eine Deutung, die die genannten ökonomischen, pastoralen, politischen und seelsorgerischen Motive um eine Dimension erweitert und vor allem überhaupt erst die Zeitgliederung in Zentenarien erklärt. Das erste Heilige Jahr war auch, so meine These, eine Reaktion auf die apokalyptischen Stimmungen des ausgehenden 13. Jahrhunderts<sup>78</sup>. Bonifaz dürfte versucht haben, durch die Feier des Heiligen Jahres die endzeitlichen Vorstellungen zu bändigen, sie in der Feier einer ganz unapokalyptischen, nachgerade antiapokalyptischen Zäsur zu kanalisieren.

Intention und Text seiner Bulle zum Heiligen Jahr – und damit verlasse ich die bloß indirekte Plausibilisierung – stützen diese Interpretation. Der

---

76 Am 18. Februar 1300 wird die Dekretale „Super Cathedram“ erlassen, die den Status der Mendikantenorden zwischen Pfarrstruktur und transdiözesaner Organisation regelt und ihnen wichtige Rechte (Predigtrecht in den eigenen Kirchen, Beichtrecht, Sepulkralprivileg) zuweist; vgl. Karl Leopold Hitzfeld: Krise der Bettelorden im Pontifikat Bonifaz III.? in: *Historisches Jahrbuch* 48/1928, 1-30.

77 Horst-Dieter Rauh: Eschatologie und Geschichte im 12. Jahrhundert. Antichrist-Typologie als Medium der Gegenwartskritik, in: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Hgg. W. Verbeke u.a., Leiden 1988, 333-358 hat nachgewiesen, daß die Verwendung des Antichrist-Topos von eschatologischen Implikaten gelöst und als theologische Kritik der Tagespolitik verstanden werden konnte. Rauh nennt dies „Historisierung mittels Eschatologie“ (S. 340). Seine Einsicht relativiert zwar die reale Erwartung eines Weltendes, nimmt allerdings der politischen Funktionalisierung der Eschatologie nichts von ihrer Schärfe, im Gegenteil. Die konkrete Prüfung, ob die Apokalypse stärker metaphorisch und politisch oder eher theologisch und real verstanden wurde, bleibt im Einzelfall zu prüfen.

78 Diese These findet sich auch an einigen Stellen in der Literatur, doch durchweg nur beiläufig und in homöopathischen Dosen angedeutet. Vgl. Franz Xaver Kraus: *Das Anno Santo*, in: ders.: *Essays*, Bd. II, Berlin 1901, 215-336, S. 263; Schimmelpfennig: *Holy Year* [Anm. 30] 280; relativ deutlich bei Arsenio Frugoni: *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, in: *Bulletino dell'Istituto Storico per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 62/1950, 1-121, S. 18f. [wiederabgedruckt in ders.: *Incontri nel Medioevo* (Bologna 1979) und monographisch (Anagni 1996)]; kurz, aber luzide bei Hillel Schwartz: *Century's End. An orientation manual toward the year 2000* (1990), New York 21996, 46f.

generelle Ablaß nahm dem apokalyptischen Denken seinen Stachel, insofern er ein baldiges Weltgericht als Strafgericht überflüssig machte. Bezeichnender aber sind noch die Angaben der Bulle zur zeitlichen Organisation der künftigen Heiligen Jahre. Der Ablaß sollte „im gegenwärtigen Jahr 1300 gefeiert werden“ sowie, und nun folgt die entscheidende Passage, „in jedem folgenden hundertsten Jahr“<sup>79</sup>. Diese Passage findet sich in der Bulle überraschender- und bezeichnenderweise gleich zweimal, nach dem Verweis auf den Ablaß an den Apostelgräbern von Petrus und Paulus sowie vor der Ankündigung des Plenarablasses<sup>80</sup>, als habe Bonifaz eine begründungsbedürftige Angelegenheit besonders herausheben wollen. Sprachlich ist dies eine implizite, inhaltlich aber eindeutige Absage an Apokalypsen. Die zeitgenössischen Berechnungen des Weltendes, die selten über ein Jahrhundert hinausreichten, wurden damit von einer Geschichtsdeutung kassiert, die auf unabsehbare Zeit mit einem hundertjährigen Feierrhythmus rechnete. Am Ende des Heiligen Jahres legte Bonifaz nach. In der Bulle zum Weihnachtstag 1300/1301 verkündete er einen Plenarablaß für diejenigen, die auf der Pilgerschaft zum Heiligen Jahr nach Rom verstorben waren. Und dann folgt der signifikante Hinweis, daß dieser Ablaß auch für bestimmte Seelen im Purgatorium gelten sollte<sup>81</sup>. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Zeit im Fegefeuer, das durch eine bald erfolgende Apokalypse beendet werden könnte, alternativ durch den Ablaß ihrer Schrecken beraubt wird. Bonifaz zieht mithin die Konsequenzen seiner antiapokalyptischen Ausrichtung des Heiligen Jahres in die Eschatologie hinein.

Auch Kardinal Stefaneschis Bericht über den schon hundert Jahre zuvor erteilten Ablaß und die anrührende Geschichte vom 107jährigen Greis erhalten in anti-apokalyptischer Perspektive eine zusätzliche Bedeutungsdimension: Dieses Konglomerat von Geschichtsproduktion läßt sich nicht nur als Anciennitätslegitimation für das Heilige Jahr lesen, sondern auch als Begründung einer vermeintlich schon immer bestehenden Absage an die apokalyptische Geschichtsdeutung. Signifikanterweise berichtet auch ein weiterer Kardinal, Giovanni Monaco, von der Absenkung des Heiligen Jahres in die Tradition. Und er habe mit eigenen Ohren von Bonifaz gehört, daß ihm diese Dimension wichtig gewesen sei<sup>82</sup>. Wenn also meine Deutun-

79 „In quotlibet anno centesimo secuturo“; Les registres de Boniface VIII [Anm. 20] 922.

80 Ebd. 922 und 923.

81 Nach Schwartz: *Century's End* [Anm. 78] 47.

82 Zit. bei Frugoni: *Il Giubileo di Bonifacio VIII* [Anm. 78] 13.

gen stimmen, wurden die Jahrhundertfeiern und mit ihnen die spatialisierte, mathematisierte Chronologie aus der Abwehr der Apokalyptik des 13. Jahrhunderts geboren.

Welche Schärfe und tagespolitische Brisanz dieser Kampf erhielt, zeigen die Rochaden um die Familie Colonna<sup>83</sup>, die sich aus ehemaligen Wählern Bonifaz' zu Gegnern gewandelt hatte<sup>84</sup> und deren Herrschaftsbasis Bonifaz zu zerstören trachtete, etwa durch die barbarische Zerstörung ihres Familiensitzes Palästrina oder durch die Vertreibung wichtiger Familienmitglieder ins Exil. Sie vertraten vielfach eine eher konziliaristische Position und waren insoweit Gegner von Bonifaz' monokratischem Politikverständnis, aber auch theologisch zählten sie häufig zu seinen Antipoden, insofern sie den Spiritualismus förderten. Giacomo Colonna (+1318), 1297 von Bonifaz seines Kardinalamtes enthoben und seiner Güter beraubt, sympathisierte mit den Franziskaner-Spiritualen; beispielsweise wurde ihm das Memoriale der umbrischen Spiritualin Angela aus Foligno 1298 überreicht<sup>85</sup>, mit Arnald von Villanova war er bekannt. Der Höhepunkt der Verbindung seiner antipäpstlichen Aktivitäten mit spiritualistischen Verbindungen bildete der Manifesto di Lunghezza, in dem die Rechtmäßigkeit von Cölestions Rücktritt bezweifelt und folglich die Legitimität von Bonifaz' Amtsübernahme in Frage gestellt wurde und den prominente Franziskaner-Spiritualen unterzeichneten<sup>86</sup>. Nachdem Bonifaz zu einem Kreuzzug gegen ihn und seinen Onkel (ebenfalls mit Namen Giacomo, +1329) aufgerufen hatte, unterwarfen sie sich 1298, wurden aber nach Bonifaz' Tod rehabilitiert. Auch nach Bonifaz' Tod im Jahr 1303 setzte sich Giacomo für die Spiritualen ein<sup>87</sup>, Angelus Clarenus etwa begab sich 1311 in seine Gefolgs-

---

83 Heinz Volker Mantey danke ich für den Hinweis auf die religionspolitischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Bonifaz und den Colonna.

84 Vgl. Boase: Boniface VIII [Anm. 64] 164.

85 Bernhard McGinn: Die Mystik im Abendland (1998), Freiburg i.B. 1999, 267f.

86 Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik [Anm. 41] II,466.

87 Belege für die Beziehungen zu den Spiritualen bei Ludwig Mohler: Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna. Ein Beitrag zur Geschichte des Zeitalters Bonifaz' VIII., Paderborn 1914, 26f. 202-205 und bei Ewald Müller: Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte, Münster 1934, 251. 295f. 266f. 349f. Zu Colonnas Spiritualismus nach 1300 siehe Livarius Oligier: Fr. Bertrandi de Turre processus contra spirituales Aquitaniae (1315) et Card. Iacobi de Columna litterae defensoriae spiritualium provinciae (1316), in: Archivum Franciscanum Historicum 16/1923, 322-355.

schaft und damit in seinen Schutz<sup>88</sup>. Bonifaz' antiapokalyptische Politik läßt sich mithin als Teil seines erbarmungslosen Kampfes gegen die Colonna um die Macht und als integrales Element seines Machiavellismus lesen.

Im weiteren Hintergrund stand ein grundsätzlicheres Problem zur Debatte, die Rolle des Papsttums bei der Reform der Kirche, die zu diesem Zeitpunkt über das Gegensatzpaar Engelpapst – päpstlicher Antichrist geführt wurde<sup>89</sup>. Dieser Gegenstand leitet aber zur Fundamentalfrage nach der Begründung päpstlicher Herrschaft: Deren Superioritätsanspruch, zweifellos ein Eckstein von Bonifaz' politischem Selbstverständnis und strategischem Kalkül, wurde mit der apokalyptischen Befristung massiv relativiert. In der Bestimmung der Zeit stand mithin die Legitimität von Herrschaft zur Diskussion: Im Fokus der geistlichen Gottesherrschaft wurde die päpstliche Weltherrschaft kritisiert, wurde die Machtpolitik des Papsttums im Licht einer spirituellen Geschichtsdeutung verworfen. Diese Theoriedebatte hat Bonifaz seinen Gegner nicht kampflös überlassen.

#### 4 Von der Stilllegung der Apokalyptik zur dynamisierten Geschichtsphilosophie

Die Einführung des Jubeljahres hatte in den folgenden Jahrhunderten ein vielleicht überraschendes Ergebnis: eine Säkularfeier wurde vorerst nicht daraus. Ein entscheidender Grund dürfte darin liegen, daß sich das Konzept einer entfinalisierten, der Apokalyptik entledigten Geschichte erst langsam und in Auseinandersetzung mit traditionellen Zeitökonomien durchsetzte. Um dies nachzuzeichnen müßte man wiederum, wie für die Jahre vor 1300, Indikatoren für die Jahrzehnte des frühen 14. Jahrhunderts diskutieren. Hier beschränke ich mich auf zwei Schlaglichter. Zum einen: Die Ablässe, die Bonifaz verkündete, waren die letzten, in denen die getilgte Strafzeit mit der menschlichen Lebenszeit korrelierte. Im 14. Jahrhundert wuchsen die Zeiten exorbitant auf Tausende von Jahren an, möglicherweise weil für die Verweildauer im Fegefeuer nicht mehr mit einer begrenzten Weltzeit gerechnet wurde<sup>90</sup>. Das zweite Beispiel stammt aus der Debatte um die Astro-

---

88 Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik [Anm. 41] II,466.

89 McGinn: Angel Pope and Papal Antichrist [Anm. 44] 158f.

90 Schimmelpfennig: Römische Ablassfälschungen [Anm. 26] 640; so waren 1364 im Lateran 7028 Jahre und in St. Peter 23866 Jahre Ablass zu erhalten.

logie. Die generellen Verbote astrologischer Praktiken wurden im Spätmittelalter in die Frage umformuliert, welche Astrologie erlaubt und welche verboten sei<sup>91</sup>. Dahinter steht vermutlich ein Auseinandertreten von kosmischer und theologischer, von unendlicher und historischer Zeit, wobei die Sterne die virtuell ewige, entgrenzte Zeit regieren, die damit als denkmöglich ausgewiesen wird.

Der Kampf zwischen apokalyptischer und mathematischer Zeit tobte noch jahrhundertlang, und die Apokalyptiker dominierten während der längsten Zeit. So kannten etwa die Jahre 1400 und 1500 keine Wendefeiern. Vielmehr ließ etwa Luther noch 1541, fünf Jahre vor seinem Tod und im Angesicht einer schweren Erkrankung<sup>92</sup>, eine Berechnung des Weltendes drucken, in der er nach 500 Jahren, für 2041, das Ende der 6000jährigen Weltgeschichte erwartete<sup>93</sup>. Auch die Verbindung von Ende und Antichrist blieb lebendig. Im Papsttum sah Luther seit 1519/20 eine Verkörperung des Antichristen<sup>94</sup>, während er selbst von einigen Anhängern als Engelpapst erachtet und teilweise mit Zügen Cölestin V. ausgestattet wurde<sup>95</sup>. Aber der Umgang mit den Papstvatizinen blieb auch in der Reformationszeit kontrovers. Hatte Luther noch das ganze Papsttum als Verkörperung des Antichristen gelesen, wollte Paracelsus 1530 die negativen Stigmatisierungen auf einzelne Päpste beschränkt wissen und erhoffte einen Engelpapst<sup>96</sup>. Sebastian Franck wiederum, der als katholischer Priester protestantischer Pfarrer wurde und schließlich als Gegner jeglicher institutionell gestützten Lehre starb, radikalisierte die Papstweissagungen durch Verallgemeinerung: Nicht

---

91 Wendorff: *Zeit und Kultur* [Anm. 7] 134; Friedrich von Bezold: *Astrologische Geschichtskonstruktionen im Mittelalter* (1892), in: *Mittelalter und Renaissance*, München 1918, 172.

92 Vgl. Martin Brecht: *Martin Luther*, Bd. III, Stuttgart 1987, 232.

93 Die Sache ist insoweit komplizierter, als Luther in seiner lebensweltlichen Chronologisierung seines eigenen Lebens sehr wohl mit spatialisierten Jahrhundertschritten rechnete; das Jahr 1540 war für ihn beispielsweise das Jahr 5500 seiner biblischen Jahreszählung. Vgl. den Kommentar zum Druck seiner *Supputatio annorum mundi* in: *Martin Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 53, Weimar 1919, 8. Auch den Gang der Jahrhunderte hat Luther in Zentenarien aufgeteilt. Unter dem Jahr 1300 findet sich übrigens seine Bewertung von Bonifaz: „Ein Monster, trat ein [in die Geschichte, HZ] wie ein Wolf, regierte wie ein Löwe, starb wie ein Hund“ (ebd. 166).

94 Remigius Bäumer: *Martin Luther und der Papst* (1970), Münster <sup>5</sup>1987, 54.

95 So durch den Augustiner Silvestro Meuccio, Herausgeber von Werken Joachims von Fiore; vgl. Reeves: *The Influence of Prophecy* [Anm. 38] 488. 490.

96 Ebd. 454f.

nur im Papsttum glaubte er den Antichristen zu erkennen, sondern auch in Lutheranern und Täufern müsse man einen besonders geschickten Täuschungsversuch des Teufels erblicken<sup>97</sup>, ja selbst die Bibel verschonte er nicht: Wenn sich alle streitenden Parteien auf die Heilige Schrift beriefen, müsse der Antichrist „bis an den Hals“ in ihr stecken<sup>98</sup>: Sie sei ein „papierner Papst“<sup>99</sup>. Derartige Diskussionen des 16. Jahrhunderts setzen evidenterweise ein völlig anderes Geschichtsverständnis voraus als die Addition von Jahrhunderten. Die Zeit und ihr Ende waren noch qualitativ bestimmt und kein Thema numerischer Quantitäten. Es regierte weiterhin der Engel der Geschichte und nicht das Uhrwerk von Himmelsmathematikern.

Die Wende zum Jahr 1600 brachte für die Säkularfeiern einen kleinen Schub. Einige protestantische Prediger reagierten auf die katholischen Veranstaltungen zum Jubeljahr mit eigenen – relativ wenigen – Ansprachen und Predigten zur Jahrhundertwende. Aber daraus wurde keine konzertierte Aktion. Zum einen lebten die Katholiken seit 1582 nach dem Gregorianischen Kalender, so daß ihr Jahreswechsel anderthalb Wochen früher stattfand, und außerdem war in beiden Konfessionen die Frage umstritten, ob das neue Jahrhundert am 1. Januar 1600 oder (mathematisch korrekt) 1601 beginne, und last but not least trieben auch um 1600 apokalyptische Vorstellungen viele Menschen weitaus heftiger um – für 1588 hatten einige mit dem Schlimmsten gerechnet<sup>100</sup>.

Da sich die Situation um 1700 nicht fundamental von der um 1600 unterschied, springe ich an die Wende zum Jahr 1800, wo einschneidende Veränderungen zu Tage treten. Zwar gab es auch in diesem Jahr in Europa

---

97 Sebastian Franck: *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibell* (Ulm 1536), Darmstadt 1969 II,3<sup>r</sup> II,274<sup>r</sup> (Zeichen 23), zit. nach Martin Haeusler: *Das Ende der Geschichte in den mittelalterlichen Weltchronistik*, Köln / Wien 1980, 158. Vgl. zu Francks Vorstellungen Kuno Räder: *Studien zur Geschichtsbibel Sebastian Francks*, Basel 1952 und Haeusler ebd. 156-161.

98 Franck: *Chronica* (1536) 93<sup>r</sup>, zit. nach Haeusler: *Das Ende der Geschichte* [Anm. 97] 158.

99 Zit. nach Joseph Staber: *Franck, Sebastian*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IV, Freiburg i.B. 1960, 250.

100 Katherine R. Firth: *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645*, Oxford 1979, 150-152 oder Paul Christianson: *Reformers and Babylon. English apocalyptic visions from the reformation to the eve of the civil war*, Toronto u.a. 1978, 93, der die gesamte Geschichte der Trennung der englischen Kirche von Rom im Horizont von apokalyptischen Vorstellungen unter Einfluß von Antichrist-Vorstellungen liest. Vgl. auch Kaspar von Greyerz: *Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen / Zürich 1990, 136-142.

keinen allgemeingültigen Termin, da man in Frankreich gerade das Jahr neun des auslaufenden Revolutionskalenders schrieb, aber es gibt Indikatoren für qualitativ neue Geschichtskonstruktionen. Erstmals, soweit unsere Quellenkenntnisse momentan reichen, findet sich eine Wendezeitstimmung, wie Hunderte von Predigten, Gedichten und Theaterstücken zum neuen Jahr dokumentieren. Tausende zogen nächtens auf die Straße, Chöre, Kanonensalven, Festumzüge, Ansprachen, Feste und Glockengeläut begrüßten das neue Jahrhundert<sup>101</sup>. Die neue Zeit wurde in Akten öffentlicher Ästhetisierung greifbar gemacht. All dies ist vor allem für das protestantisch geprägte Mitteldeutschland dokumentiert.

Wichtiger aber als die quantitative Präsenz waren neue Inhalte. Die Hinweise auf die Sakralisierung der Jahresschwelle werden deutlicher. So schrieb der 22jährige Carl Friedrich Gauss, der 1801 mit seinen *Disquisitiones arithmeticae* die moderne Zahlentheorie begründete, seinem Freund Wolfgang Bolyai am 16. Dezember 1799, daß ihm die Stunde des Jahreswechsels „besonders heilig“ sei: „Bei solch feierlichen Gelegenheiten geräth mein Geist in eine höhere Stimmung, in eine andere geistige Welt“<sup>102</sup>. Heilig ist das neue Jahr nun nicht mehr, weil es der Erlösung in besonderer Weise diene, wie es die Ablasstheorie voraussetzte, sondern weil die mathematische Logik zur Konstruktion von Zeitabschnitten mit Doppel-Null-Fundament einlädt.

Aber die inhaltlichen Neubestimmungen reichen tiefer. In der Konstruktion einer Epochenschwelle in die Jahrhundertwende hinein dokumentiert sich eine Verzeitlichung des historischen Bewußtseins. Die Vorstellung, eine historische Ära sui generis, eine eigene Zeit gegenüber der Vergangenheit zu formieren, mithin das Bewußtsein historischer Differenz, durchzieht 1800 die Reflexionen auf Geschichte<sup>103</sup>. Die Einteilung der Geschichte in Jahrhunderte, deren Erstgeburtsrecht die Mainzer Chronik des benediktinischen Humanisten Hermann Piscator von 1520 besitzt<sup>104</sup>, wurde nun so

---

101 Angaben bis in einzelne Formulierungen hinein nach Brendecke: Die Jahrhundertwenden [Anm. 1] 160.

102 Briefwechsel zwischen Carl Friedrich Gauss und Wolfgang Bolyai, Hgg. F. Schmidt / P. Stäckel, Leipzig 1899, 37.

103 Brendecke: Die Jahrhundertwenden [Anm. 1] 161-169.

104 Uta Goerlitz: Humanismus und Geschichtsschreibung am Mittelrhein. Das „Chronicon urbis et ecclesiae Maguntinensis“ des Hermannus Piscator OSB, Tübingen 1999, 174-179.

populär, wie sie uns heute geläufig ist<sup>105</sup>. In diesem Horizont nennt sich etwa die Altonaer Zeitschrift *Der Genius der Zeit* seit 1801 *Der Genius des neunzehnten Jahrhunderts*<sup>106</sup>. Die Erfahrung begann, die konstitutive Funktion für die Erwartung zu verlieren<sup>107</sup>. Dieses verzeitlichte Bewußtsein ist natürlich keine Erfindung zur Jahreswende 1799, sondern das Ergebnis eines langen Umformungsprozesses des europäischen Geschichtsdenkens, der sich aber hier manifestiert.

Diese Historisierung des Epochenbewußtseins ging einher mit der fortschrittstheoretischen Umarbeitung der Geschichtstheorie. Auch dies ist das Ergebnis eines komplexen und keineswegs linear verlaufenen Prozesses, und auch an diesem Punkt ziehen die Kommentatoren der Jahrhundertwende nur die Konsequenzen einer langen Debatte. Exemplarisch gebe ich die Entwicklungseuphorie des Dresdner Hofpredigers Franz Volkmar Reinhard wieder:

„Es wird sich alles ändern, Meine Brüder, der Gang des neuen Jahrhunderts wird immer leichter und beglückender für uns werden; verschwinden wird nach und nach aus unsern Verhältnissen alles, worüber wir izt klagen, wenn wir uns entschliessen, pflichtgemässige Thätigkeit in denselben zu beweisen“<sup>108</sup>.

In der zweiten Hälfte dieses Zitats nähert sich Reinhard einer Geschichtsphilosophie, die säkulare Kommentatoren unumwunden an die Stelle der Apokalyptik setzten: Subjekt der Geschichte sei der Mensch. Selbst der sicher nicht gottvergessene Herder, zu diesem Zeitpunkt Generalsuperintendent in Weimar, begrüßte 1801 das „*kommende Jahrhundert*“ zwar als „Phantom“, das wir „in uns“, „in unsrem Gemüth, in unsrer Gewohnheit“ mitnähmen, um dann aber festzuhalten: „In uns, in uns ist Scepter und

---

105 Zur Geschichte der Zählung in Jahrhunderten Johannes Burkhardt: Die Entstehung der modernen Jahrhundertrechnung. Ursprung und Ausbildung einer historiographischen Technik von Flacius bis Ranke, Göttingen 1971, der allerdings noch mit dem Einsatzpunkt in den *Magdeburger Zenturien* sieht, die seit 1559 unter Leitung von Matthias Flacius erschienen.

106 Brendecke: Die Jahrhundertwenden [Anm. 1] 171.

107 Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979.

108 Christian Friedrich Michaelis [anonym]: Aufruf an die Menschheit bei dem Antritt eines neuen Jahrhunderts, o.O. 1801, 3, zit. nach Brendecke: Die Jahrhundertwenden [Anm. 1] 203, 118.

Maas; ... Das neue Jahrhundert schaffen Wir: denn Menschen bildet die Zeit und Menschen schaffen Zeiten.“<sup>109</sup> Oder um im Sondershausener Superintendenten Gottfried Christian Cannabich als einen weniger bekannten Prediger zu zitieren: „Der Mensch ist der Schöpfer seines Glücks und seines Unglücks und also auch gewissermaßen der Schöpfer der Zeiten“<sup>110</sup>.

In derartigen Deutungen der Jahrhundertwende brechen sich in populärer Rezeption die großen Themen neuzeitlicher Geschichtskonstruktionen: Historisierung, Fortschritt, Autonomie. An ihrer Dominanz hat sich auch während der Jahrhundertwende anno 1900 nichts geändert, allenfalls wurde der Graben zur Vergangenheit vertieft, der Fortschritt als Evolution sakralisiert und die Autonomiehoffnung in Selbsterlösungsforderungen überhöht<sup>111</sup>.

Dies waren zweifelsohne Schritte zur Entmachtung des Engels der Geschichte, der nicht prophezeit hatte, man könne die Vergangenheit in einer Fortschrittsgeschichte historisieren, sondern der vielmehr Erfahrung konstitutiv für die Bestimmung der Gegenwart und die Deutung der Zukunft voraussetzte. Schärfer noch: Der apokalyptische Engel, der weder mit Gott identisch ist noch gänzlich von ihm unterscheidbar, hat keine therapeutische Anleitung zur Selbsterlösung hinterlassen und auch keine Sozialtechnologie zur Konstruktion einer glücklichen Gesellschaft. Er hatte vielmehr, wenn wir dem Flug unseres Engels etwa in den synoptischen Evangelien folgen, vermutlich überhaupt nicht vor, unsere irdische Chronologie neu einzuteilen, sondern wollte das Reich Gottes als in der Sache, und nicht in der Zeit nahes (oder auch fernes) Ereignis verkünden<sup>112</sup>.

Damit ist die kritische Masse zusammen, um auf den Titel Beginn dieses Vortrags zurückzublicken und die Frage zu beantworten, ob das Papst-

---

109 Johann Gottfried Herder: *Adrastea* (1801), in: ders.: *Sämtliche Werke*, Hg. B. Suphan, Bd. 23, Berlin 1885, 21; zu den in einer früheren Fassung noch enthaltenen Relativierungen des Autonomieanspruchs vgl. ebd. Bd. 24, S. 420.

110 Gottfried Christian Cannabich: *Wie feiern wir den Eintritt eines neuen Jahrhunderts würdig?* Predigt am ersten Tag des neunzehnten Jahrhunderts in der Stadtkirche zu Sondershausen gehalten, Leipzig 1801, 25f., zit. nach Brendecke: *Die Jahrhundertwenden* [Anm. 1] 164.

111 Vgl. Frank Möller: *Das Jahr 1900. Der Traum vom endlosen Fortschritt*, in: *Der Tag X in der Geschichte* [Anm. 2] 168-187.

112 Vgl. Helmut Merklein: *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (1983), Stuttgart 31989.

tum durch Bonifaz eine Agentur der Säkularisierung geworden ist. Für die Apokalyptiker in der Christentumsgeschichte, gegen die Bonifaz antrat, war die Sache klar: Jeder Eingriff, jede Zäsur, und allemal die ad infinitum laufenden Jahrhundertfeiern sind ein Eingriff in die Souveränität göttlicher Zeitherrschaft und nachgerade eine Verkleidung des Antichristen im Gewand menschelnder Zeitökonomie. In ihren Augen ist die Feier der Jahrtausendwende blanke Häresie. Aber eben diese Variante apokalyptischen Denkens war nie unumstritten. Wenn nämlich christliche Apokalyptik im Kern keine zeitliche, sondern eine sachliche Nähe Gottes ist, die gleichwohl an die befristete Lebens- und Weltzeit erinnert, ist es folgerichtig, die Weltgeschichte nicht nur vom Ende her zu lesen, sondern von ihren Anfängen her. Dann wird das Gedächtnis der Inkarnation und nicht die Prophetie des Weltendes zur Leitkategorie für die Zeitmessung, dann wird die Memoria des Anfangs christlicher Zeitrechnung, auch in Jahrhundertschritten, ein legitimes Projekt der Zeitverwaltung. Rüde Machtpolitik und eine unaufgeregte Theologie der Zeit sind Bonifaz' ambivalentes Legat für eine heute global geltende Zeitökonomie geworden.

Unheilig bliebe allerdings, selbst für die Zeittheologie Bonifazscher Provenienz, die mit den Jahrhundertwenden um 1800 und 1900 unübersehbare Verlagerung der göttlichen Präsenz in eine oft unabsehbare Zukunft. Wenn dann noch die Geschichte als von Gott initiiertes und getragenes, aber letztlich kooperatives Projekt zwischen Gott und Mensch aufgekündigt wird und stattdessen der Mensch oder gar der Übermensch das Projekt der Geschichte krönen soll, wenn also gilt: „Das neue Jahrhundert schaffen wir“ und „Der Mensch ist der Schöpfer der Zeiten“, dann wären die Spiritualen vermutlich mit Bonifaz durch einen gemeinsamen Gegner geeint.

Aber wenn ich mir die Deutungen der aktuellen Jahrtausendwende anschau, sind uns die geschichtsphilosophischen Überhöhungen der beiden letzten Jahrhundertwenden fremd geworden. Deren Fortschritts- und Machbarkeitseuphorie ist in den flandrischen Schützengräben bei Ypern unter die Giftgaswolken geraten, unter den ukrainischen Kulaken ist sie verhungert, in Auschwitz wurde aus dem Volk der Dichter und Denker das Volk der (so Karl Kraus schon 1918) Richter und Henker, und von Hiroshima über Ruanda bis zum Kosowo sind auch in der zweiten Jahrhunderthälfte die Zweifel an der Fortschrittlichkeit der von Menschen verantworteten Geschichte nicht geschwunden. Wir lernen vielmehr, den Grenznutzen des Fortschritts zu kalkulieren: von der Atomkraft (welche Risiken bergen

die Chancen?) bis zur Bioethik (dürfen wir alles, was wir können?) ließen sich fast unbegrenzt Beispiele beibringen. Der Glaube an die Verlagerbarkeit von aktuellen Problemen in künftige Lösungen hat abgenommen; daß wir keine zweite Welt im Kofferraum haben, ist zu einem Allgemeinplatz geworden. Die Visionen vom Übermenschen oder vom irdischen Paradies, die an der Wende zum 20. Jahrhundert noch politische Brisanz besaßen, haben ihre utopische Kraft verloren. Die unter Bonifaz freigesetzte Option, das Konto einer mathematisierten, rationalisierten Zeitrechnung zu eröffnen, in denen die Menschen nicht nur über Zeitspatien Buch führen, sondern auch dem immer gleichen Verlauf der Jahrhunderte einen evolutiven Sinn eintrichtern, scheint ihr Fassungsvermögen zu verlieren. Die mythische Überhöhung der entfinalisierten Geschichte zur Vision omnipotenter Zeitherrschaft mit bedeutungsschweren Zäsuren könnte eine Episode der europäischen Neuzeit gewesen sein. Der Wechsel ins neue Jahrtausend war ein unspekulativer Akt: man schaute zurück und erwog die Zukunft, aber weit und breit keine Erwartung eines irdischen Paradieses, keines himmlischen Endes. Wir sind geschichtsphilosophisch bescheiden geworden.

### Nachtrag

Nach Abschluß der Drucklegung erschien die Veröffentlichung von Paul Gerhard Schmidt: *Das römische Jubeljahr 1300*. Mit einer Übersetzung von Jacopo Gaetani Stefaneschis *De anno iubilaeo* (= Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Bd. 38,4), Stuttgart 2000. Schmidts Überlegungen zum Kontext des Textes stehen meinen Überlegungen nahe, insofern er eine hohe Bedeutung franziskanischer Kreise bei der Entstehung des Jubeljahres vermutet.

Sonderdruck aus:

Apokalyptik versus Chiliasmus?  
Die kulturwissenschaftliche  
Herausforderung des neuen Millenniums

hrsg. v. Walter Sparn