

# Die Bedeutung des spätmittelalterlichen Armutsstreites für theologische Kriterien der kirchlichen Ökonomie

1.	Aktuelle Anlässe der Armutsdiskussion . . . . .	576
1.1	Konziliare Armutstheologie . . . . .	576
1.2	»Good News for the Poor« (ÖRK) . . . . .	578
1.3	Lateinamerikanische Befreiungstheologie . . . . .	581
2.	Voraussetzungen des spätmittelalterlichen Armutsstreites	581
2.1	Zur Begrifflichkeit . . . . .	582
2.2	Zum Kontext des Armutsstreites . . . . .	584
2.3	Franziskus von Assisi . . . . .	587
3.	Der theoretische Armutsstreit . . . . .	589
3.1	Die Ausgangskonstellation . . . . .	589
3.2	Die Hauptprobleme des theoretischen Armutsstreites . .	591
4.	Ergebnis und Folgerungen . . . . .	598

Am 12. November 1323 erklärte Papst Johannes XXII. in der Bulle »Cum inter nonnullos« jene Auffassung für häretisch, die behauptet, Jesus Christus und die Apostel hätten kein *privates* und auch kein *gemeinschaftliches* Eigentum besessen (*in speciali non habuisse aliqua nec in communi*). Er wollte damit dem Streit um die Armut Christi und der Apostel und insbesondere dem Streit um die wahre Gestalt der evangeliumsgemäßen Armut in den jungen Bettelorden ein Ende setzen. Den Streit im Franziskanerorden um die *paupertas evangelica* hatte selbst der Heilige Franziskus in seinem Testament mit der beschwörenden Warnung »*non mittant glossas*«, das heißt, die klaren Weisungen der Ordensregel der Minderbrüder nicht durch interpretierende Glossen zu verfälschen, nicht verhindern können. Seither waren die Auseinandersetzungen nicht zur Ruhe gekommen. Was bedeutet die *paupertas evangelica*? Nur Bedürfnislosigkeit oder tatsächlichen Besitzverzicht? Oder auch Verzicht auf jedes rechtliche Eigentum überhaupt? Und warum soll die evangelische Armut nur für die Mendikanten, aber nicht für die gesamte Kirche verbindlich

sein? So geht es im Armutsstreit immer auch um die evangeliums-gemäße Gestalt der Kirche Christi – um ihr Verhältnis zu den irdischen Gütern, ihren Ort in der Gesellschaft, ihr Verhältnis zu Besitz und Macht und ihre Stellung zum Rechtsinstitut des Eigentums.

Daß die angemessene Antwort auf die Frage des reichen Jünglings im Evangelium eine arme Kirche sein könne, hat in der Gegenwart das II. Vatikanische Konzil vielfach bezeugt. Es ist sicher kein Zufall, daß sich diese Antwort in Krisenzeiten aufdrängt. Im August 1944 hat Dietrich Bonhoeffer im Tegeler Gefängnis in seiner Skizze zu einer theologischen Bestandsaufnahme die folgenden berühmt-berühmten Sätze notiert: »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben.«<sup>1</sup> Das ist ganz aus franziskanischem Geiste gedacht. Ist es auch realistisch? Sind nicht schon die Vertreter der strengen Richtung im Minoritenorden 600 Jahre vorher gescheitert? Gilt nicht vielmehr, daß die Kirche gar nicht ihr ganzes Eigentum den Notleidenden schenken *darf*, wenn sie ihnen wirksam helfen will? Diese Fragen sind ungebrochen aktuell. Sie sind im spätmittelalterlichen Armutsstreit in einer tiefgreifenden wirtschaftlichen und politischen Umbruchphase ebenso engagiert wie differenziert ausgetragen worden, so daß eine exemplarische historische Besinnung auch der gegenwärtigen Orientierung zu dienen vermag. Wenn dabei zunächst einige aktuelle Anlässe genannt werden (1.), um dann Voraussetzungen (2.) und Hauptargumente des sogenannten theoretischen Armutsstreites (3.) in Grundzügen zu charakterisieren, bevor abschließend einige Folgerungen diskutiert werden (4.), dann muß auch die Warnung Yves Congars, des wohl wichtigsten Theologen in der Armutsdiskussion des 20. Jahrhunderts, bedacht werden, daß es gerade ein Privileg derer sei, die nicht arm sind, über die Armut nachzudenken und zu schreiben<sup>2</sup>. Dem Verdacht einer »Theologie der Armut zum Gebrauch für die Reichen«<sup>3</sup> geht man indes nicht durch Denkver-

1 Widerstand und Ergebung. Neuausgabe, hg. v. E. Bethge, München 1970, 415. Diese Überlegung hat bei Bonhoeffer freilich ältere Wurzeln; schon in der Ekklesiologievorlesung vom Sommersemester 1933 kritisierte er, daß die Kirche sich »nur noch an bevorzugten Orten der Welt vorfinden« lasse und »den Maßstab für *den* Ort verloren« habe (Ges. Schriften, ed. Bethge, Bd. V, München 1972, 232).

2 Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft, in: Concilium 2, 1966, 343–354 (346).

3 Diesen Verdacht zitiert A. Böckmann OSB in ihrer grundlegenden Arbeit über »Die

bote, sondern dadurch, daß man sich an der Suche nach einer zeitgemäßen Gestalt der paupertas evangelica mit Argumenten beteiligt.

## 1. Aktuelle Anlässe der Armutsdiskussion

Wenn ich recht sehe, gibt es mindestens drei kirchlich-ökumenische Anlässe zur Rückfrage nach dem historischen Armutsstreit. Sie alle haben ihren Ort ebenfalls in der Wahrnehmung einer wirtschaftlichen Umbruchsituation, die fragen ließ, inwiefern davon die Gestalt der Kirche berührt wird.

### *1.1 Konziliare Armutstheologie*

Als Papst Paul VI. während der dritten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils mit der symbolischen Niederlegung der Tiara seine Absage an die konstantinische Ära und die weltliche Macht der Kirche bekundete, erreichte eine lange Entwicklung ihren Höhepunkt, deren entscheidende Quellen im französischen Katholizismus liegen. Schon um die Jahrhundertwende hatten Schriftsteller wie Ch. Péguy oder L. Bloy den Reichtum der Kirche kritisiert. Es waren dann vor allem die Arbeiterpriester<sup>4</sup>, die während des II. Weltkrieges in die Fabriken gingen, um arm unter Armen zu sein. Als während der deutschen Besetzung Tausende junger Franzosen, unter ihnen Seminaristen und Mitglieder der Katholischen Aktion, in deutsche Fabriken geschickt wurden, bot die Existenzform der Arbeiterpriester eine Möglichkeit seelsorgerlicher Begleitung. Die von Kardinal Suhard gegründete »Mission de Paris« charakterisierte ihre Aufgabe

Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zu einem Neuverständnis der Ordensarmut«, Münsterschwarzach 1973 (= <sup>2</sup>1979), 4.

<sup>4</sup> Vgl. R. Ludmann, Art. Arbeiterpriester, LThK<sup>2</sup> 1, 811–813. In Deutschland wurde diese Bewegung vor allem durch die Aufzeichnungen von H. Perrin S. J., Tagebuch eines Arbeiterpriesters, bekannt (Paris 1945, deutsch München 1955, TB Hamburg 1964 mit einem Vorwort von Hanns Lilje). Gewisse Parallelen im westdeutschen Protestantismus bilden im vorigen Jahrhundert Paul Göhre, dessen Bericht »Drei Monate Fabrikarbeiter« (1891) immer noch lesenswert ist, sowie das 1956 in Mainz-Kastel entstandene »Seminar für kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt«; vgl. H. Symanowski/F. Vilmar, Die Welt des Arbeiters. Junge Pfarrer berichten aus der Fabrik, Frankfurt/M. 1963.

folgendermaßen: »Die Kirche im Herzen der proletarischen Massen erstehen zu lassen, und zwar eine Kirche, die dem Denken und Wesen der Arbeiter gemäß ist.«<sup>5</sup>

In den fünfziger Jahren kam es zu schweren Konflikten zwischen Rom, dem französischen Episkopat und den Arbeiterpriestern. Diesen wurde untersagt, mehr als drei Stunden am Tage in der Industrie zu arbeiten, und damit praktisch ihre Arbeit unterbunden. Gleichwohl war damit das Experiment nicht erledigt; in anderer Gestalt (Mission Ouvrière, Petites Frères de Jésus) und anderen Ländern wirkte es weiter, und nach dem Priesterdekret des Konzils<sup>6</sup> sowie nach gegenwärtig geltendem Kirchenrecht<sup>7</sup> ist es durchaus Priestern erlaubt, selbst in Gewerbe oder Handel zu arbeiten, wenn die zuständige kirchliche Autorität zustimmt.

Auch im Ordensleben ist eine intensive vorkonziliare Wiederentdeckung der Armut zu beobachten<sup>8</sup>, oft in Wechselwirkung mit der 1942 gegründeten evangelischen »Communauté de Taizé«. Unter den Theologen ist zuerst Yves Congar<sup>9</sup> zu nennen, der die Ekklesiologie des II. Vatikanum entscheidend mitgeprägt und speziell die Bedeutung der Armut in der Menschwerdung Gottes und damit für die Existenzform der Kirche hervorgehoben hat. In welchem Ausmaß dann das ekklesiologische Grundmotiv der »Kirche der Armen«<sup>10</sup> die verschiedensten Konzilstexte wie ein roter Faden durchzieht, ja, auch gegen Widerstand in die Texte erst eingewebt werden mußte, zeigen die Untersuchungen von A. Böckmann. Sie hat insbesondere gezeigt, »daß die Armutsfrage fast immer zur Sprache kam, wenn es um die Rückkehr zum Evangelium und um die Sendung in der heutigen Welt ging«<sup>11</sup>, und daß die maßgebliche theologische Perspektive die Erniedrigung (Kenosis) des Gottessohnes war (mit häufigem Verweis auf Phil 2,6–10 und 2Kor 8,9).

Schließlich war es Dom Helder Câmara, damals Weihbischof von

5 Zit. nach Böckmann (Anm. 3), 24.

6 *Presbyterorum Ordinis*, Nr. 8: *etiam manibus laborent, ipsorum operariorum . . . sortem participantes.*

7 CIC 1983, c. 286.

8 K. Esser, der Herausgeber und Verfasser wichtiger Werke zu Franz v. Assisi, begann schon in den Vorkriegsjahren mit seinen Studien zu den Quellen der Spiritualität seines Ordens; vgl. sein Vorwort zu den von ihm edierten »Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi«, Grottaferrata 1976.

9 Vgl. besonders sein Buch »Für eine dienende und arme Kirche«, Mainz 1965.

10 Im Zusammenhang mit dem Konzil hat Johannes XXIII. in seiner Radiobotschaft vom 11. 9. 1962 diese Wendung geprägt (AAS 54, 1962, 682).

11 A.a.O. (Anm. 3), 20.

Rio de Janeiro, der der Gruppe »Kirche der Armen« um Abbé P. Gauthier<sup>12</sup> nahestand und im Konzil den entscheidenden Anstoß gab, ein Schema über die Kirche in der Welt von heute zu erarbeiten<sup>13</sup>. Wenn man die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium« und die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« im Zusammenhang liest und interpretiert, dann wird deutlich, wie sorgfältig vom Erlösungswerk Jesu Christi der Bogen zur Gestalt und Sendung der Kirche geschlagen wird. Es ist darum ganz folgerichtig, daß Art. 8 von »Lumen Gentium« zum Schlüsseltext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie geworden ist: »Wie aber Jesus Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen.«<sup>14</sup>

## 1.2 »Good News for the Poor« (ÖRK)

Anlässlich der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in Uppsala hielt Willem A. Visser't Hooft einen Vortrag zum Thema »Der Auftrag der ökumenischen Bewegung«. Dort findet sich in einem Abschnitt, der der Einheit der Menschheit in ihrer tatsächlichen Zerrissenheit gilt, folgender Satz: »Es muß uns klar werden, daß die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen.«<sup>15</sup> Nachdem Visser't Hooft 1964 in Mindolo (Zambia) zum ersten Mal das Problem der »ethischen Häresie« im Blick auf die

12 Mehrere seiner Bücher wurden auch ins Deutsche übersetzt; vgl. Die Armen, Jesus und die Kirche, Graz 1964. Zu Gauthier vgl. Böckmann (Anm. 3), 25f.

13 Vgl. den Bericht von Ch. Moeller, in: LThK<sup>2</sup> (Vatikanum) 14, 247.

14 Sicut autem Christus opus redemptionis in paupertate et persecutione perfecit, ita Ecclesia ad eandem viam ingredientem vocatur, ut fructus salutis hominibus communit. Es folgen als biblische Zeugen Phil 2,6; 2Kor 8,9; Lk 4,18 und Lk 19,10. Daß hinsichtlich der paulinischen Belege »spirituelle Theologie« und Exegese nicht umstandslos übereinstimmen, merkt Böckmann (Anm. 3), 72f., an; damit ist aber noch nicht gesagt, daß die (moderne) Exegese über dem Konzil steht.

15 Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des ÖRK, hg. v. N. Goodall, Genf 1968, dt. Ausgabe 329–341 (Zitat 337). Die Vollversammlung nahm in ihren wirtschaftsethischen Aussagen die Ergebnisse der Genfer Konferenz über »Kirche und Gesellschaft« von 1966 auf; zum Zusammenhang vgl. K.-H. Dejung, Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968, Stuttgart/München 1973, 326–417.

Apartheid im südlichen Afrika aufgeworfen hatte<sup>16</sup>, wird es in Uppsala von ihm ausgeweitet und verallgemeinert hinsichtlich der Weltwirtschaftsordnung. Der Bericht der Sektion III in Uppsala über »wirtschaftsethische und soziale Weltentwicklung« nimmt diese Erwägungen auf, indem festgestellt wird: »Angesichts der Nöte der Welt selbstzufrieden zu sein bedeutet, der Häresie schuldig zu werden.«<sup>17</sup> Weder Visser't Hooft noch der Sektionsbericht konkretisieren freilich das Häresie-Argument; insbesondere beziehen sie es nicht auf bestimmte volkswirtschaftliche Strukturen und Entscheidungen. Dennoch haben diese Formulierungen eine Signalwirkung gehabt, insofern behauptet wurde, daß den Problemen von Armut und Reichtum nicht nur individual- oder sozialetische, sondern unmittelbar ekklesiologische Bedeutung zukommt.

Die Vollversammlung des ÖRK von Uppsala markierte den Beginn eines neuen ökumenischen Engagements der Kirchen in der Entwicklungsarbeit. Diese hatte drei Schwerpunkte: Erstens die Gründung von SODEPAX (1968), dem ersten offiziellen Organ institutionalisierter Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und dem Vatikan, das allerdings Ende der 70er Jahre von römischer Seite nur noch restriktiv genutzt und schließlich aufgegeben wurde<sup>18</sup>. Zweitens gab Uppsala den Anstoß zum Programm zur Bekämpfung des Rassismus<sup>19</sup>. Und drittens führte die Vierte Vollversammlung zur Gründung einer eigenen Entwicklungsabteilung (CCPD) des ÖRK, deren Direktor Mitte der 70er Jahre Julio de Santa Ana aus Uruguay war.

CCPD (Commission of the Churches on Participation in Development) hat seither eine eigene »Entwicklungsphilosophie« ausgearbeitet, deren Merkmale häufig durch drei englische Schlagworte um-

16 W. A. Visser't Hooft, Die Rolle des Christen im rapiden Wandel der Gesellschaft, in: ders., Die ganze Kirche für die ganze Welt (Hauptschriften I), Stuttgart/Berlin 1967, 82–95. Die letzte These dieses Vortrages lautet: »In der Frage der Rassenbeziehungen befinden sich die Kirchen in den Ländern, wo dieser Gegenstand jetzt das gegenwärtige und künftige Hauptproblem darstellt, im ›status confessionis‹ – das heißt, ihre Integrität als Vertreter der neuen Menschheit und als Träger des göttlichen Wortes von Gerechtigkeit und Versöhnung, kurz: ihr Gehorsam gegenüber ihrem Herrn steht auf dem Spiel.« (94)

17 Bericht aus Uppsala (Anm. 15), 53. Vgl. zum Kontext Dejung (Anm. 15), 403f.

18 Auf der einen Seite war die päpstliche Kommission »Iustitia et Pax«, auf der anderen der ÖRK der Träger (eine eigentümliche Asymmetrie). Die ersten größeren Tagungen fanden in Beirut (1968), Montreal (1969) und Baden b. Wien (1970) statt. Berichte erschienen in dem Periodicum »Church Alert«.

19 Vgl. Anti-Rassismus-Programm der Ökumene. Dokumentation einer Auseinandersetzung, zusammengestellt und kommentiert von K.-M. Beckmann, Witten/Frankfurt/Berlin 1971; vgl. auch epd-Dok. 40/1970; 45/1970; 51/1970.

schrieben werden: self reliance (Selbstverantwortung/Eigenständigkeit), social justice (soziale Gerechtigkeit) und economic growth (wirtschaftliches Wachstum). Es ist nicht unsere Aufgabe, die Frage der Vereinbarkeit dieser drei Ziele zu diskutieren, denn hier ist nur ein CCPD-Dokument von Interesse, das 1980 unter dem Titel »Für eine mit den Armen solidarische Kirche« erschienen ist<sup>20</sup>, und dessen wichtigste Thesen sich auch in den Dokumenten der Weltmissionskonferenz von Melbourne aus dem Jahre 1980 finden<sup>21</sup>. Wenn man diese Dokumente liest, stößt man auf einen charakteristischen Widerspruch bezüglich des Verständnisses der Armut und der Kirche. Zunächst sind die Texte von einer Wiederentdeckung der biblischen Linien des Evangeliums für die Armen bestimmt (»Good news for the Poor«). Die »Armen« sind die Adressaten der eschatologischen Befreiungsbotschaft der Propheten, ebenso wie der synoptischen Jesusverkündigung, bei Lukas zumal. Und als »Arme« werden, ganz im Sinne des späteren mittelalterlichen pauper-Begriffs (nicht: des neutestamentlichen πτωχός) vor allem die Machtlosen bezeichnet<sup>22</sup>. Sie gelte es zu unterstützen; mit ihnen gelte es Solidarität zu üben; von ihnen gelte es zu lernen.

Den Widerspruch, welchen diese Texte erkennen lassen, kann man sich klarmachen, wenn man bedenkt, daß die »Reichen« natürlich von den »Armen« nicht lernen sollen, die Armut zu ertragen, sondern gegen die Armut zu kämpfen. Zurückhaltend wird angedeutet, daß es zu diesem Zweck erforderlich sein könnte, auf Reichtümer der Kirche zu verzichten. Bedeutet das aber auch Verzicht auf Macht, die dann im Kampf für die Sache der Armen nicht mehr ins Feld geführt werden kann? Oder zielen die Dokumente von CCPD und ähnlichen Gruppen lediglich darauf, Reichtum und Macht für bestimmte Zwecke zu legitimieren, für andere Zwecke zu verwerfen? Kann man zwischen Investitionen und Geldanlagen für gerechte und ungerechte

20 Englische Erstfassung »Towards a Church in Solidarity with the Poor«, Genf, Februar 1980; deutsche Übersetzung epd-Dok. 25a/1980.

21 Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, hg. v. M. Lehmann-Habek, Frankfurt/M. 1980, bes. 30–39 und 127–135. – Anfang der 80er Jahre hat sich in der Bundesrepublik Deutschland insbesondere das Ev. Missionswerk mit den kirchlichen und missionarischen Herausforderungen der weltweiten Armut auseinandergesetzt – und dafür während und nach der EKD-Synode in Garmisch-Partenkirchen 1980 schärfste Kritik erfahren; zu den Streitpunkten vgl. Chr. Lienemann, in diesem Band, 457ff.

22 Zum Wortfeld »pauper« etc. weiter unten; zum neutestamentlichen Sprachgebrauch vgl. E. Bammel, Art. πτωχός, in: ThWb 6 (1959), 888–915; L. E. Keck, Art. Armut III., in: TRE 4 (1979), 76–80 (Lit.).

Zwecke unterscheiden? Derartige ekklesiologische Konsequenzen werden meist nur zögernd und andeutend gezogen, und insofern kann die historische Rückfrage, wenn sie zur Aufklärung dieses Widerspruchs beizutragen vermag, nützlich sein.

### *1.3 Lateinamerikanische Befreiungstheologie*

Es ist kein Zufall, daß der dritte Ausgangspunkt zur Armutsdiskussion ebenfalls in Lateinamerika liegt, allerdings auf römisch-katholischer Seite, speziell auch im Franziskanerorden. Ich meine die Befreiungstheologen, und hier besonders Leonardo Boff<sup>23</sup>. Er hat den »poverello« von Assisi wiederentdeckt – als jemanden, der unter ganz ähnlichen Bedingungen Entscheidungen getroffen hat, wie sie ein heutiger Priester im Nordosten Brasiliens treffen mag. Boff hat in einem seiner letzten Bücher ausdrücklich den Zusammenhang der Befreiungstheologie mit der historischen franziskanischen Armutsbewegung zum Thema gemacht<sup>24</sup>; man kann sagen, daß er die eine Bewegung im Spiegel der anderen geradezu erkennen und verschmelzen läßt. Freilich geht er nicht auf die historischen, kanonistischen und kirchenpolitischen Details ein, aber das Bild des Franz von Assisi gewinnt bei Boff eine solche inspirierende Leuchtkraft, daß dies zu einem weiteren Anlaß für eine historische Rückblende wird. Was also gibt es von der franziskanischen Armutsbewegung zu lernen?

## 2. Voraussetzungen des spätmittelalterlichen Armutsstreites

Die Armutsgeschichte des hohen und späten Mittelalters war in den letzten Jahrzehnten ein zentraler Gegenstand historischer Forschungen. Die Literatur dürfte, wenn überhaupt, nur noch für Spezialisten

23 Vgl. meinen Beitrag: Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie, in: ZEE 29, 1985, 287–305.

24 L. Boff, *Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi mit den Augen der Armen gesehen* (zuerst portugiesisch 1981), deutsch Düsseldorf 1983 (= 1984). Boff versteht die Erniedrigung, die Kenosis, als Mitte der Christusanschauung des Hl. Franziskus (46 u. ö.). Auf Parallelen zwischen dem historischen Armutsstreit und den aktuellen Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung hat Boff außerdem in einem Beitrag zur Eco-Rezeption in »Saggi su Il nome della Rosa« (hrsg. v. R. Giovannoli, Mailand 1985, deutsch v. B. Kroeber, München 1987) hingewiesen.

überschaubar sein. Bahnbrechend waren die Studien von Michel Mollat und seinen Mitarbeitern<sup>25</sup>; von deutschen Untersuchungen hebe ich die Studien von Wilhelm Abel<sup>26</sup> und Karl Bosl<sup>27</sup> hervor<sup>28</sup>. Im folgenden kann es nur um eine grobe Skizze einiger wichtiger Voraussetzungen des theoretischen Armutsstreites gehen.

## 2.1 Zur Begrifflichkeit

»Armut« ist nicht nur für uns heute ein weiter und schillernder Begriff, sondern es ist auch keineswegs leicht zu sagen, welche Ausdrücke in mittelalterlichen Quellen im einzelnen und zusammen das Bedeutungsfeld abstecken, das wir mit der Bezeichnung »Armut« versehen. Mollats weitgespannte Untersuchungen haben gezeigt, daß das Phänomen sozialer Bedürftigkeit, Hinfälligkeit, Mittellosigkeit und Schwäche mit Worten wie *inops*, *egenus*, *mendicus* (mittellos, bedürftig, bettelarm) benannt wurde<sup>29</sup>. Demgegenüber finden wir den Terminus »pauper« häufig in einer anderen, bezeichnenden Konstellation, nämlich im Gegenüber nicht so sehr zu *dives*, sondern zu *potens*. Bosl schreibt:

»Potens ist derjenige, der Macht ausübt, der über Grund und Boden und über genügend abhängige Leute verfügt, der also genug Macht hat, um seinen Besitz und seine Leute zu beschützen, nicht nur ihnen zu gebieten und zu verbieten. Pauper ist auch dem Wortlaut der Quellen nach in archaischer Zeit der *impotens*, der *non potens*, schließlich auch der *inermis* = Unbewaffnete, der keine Macht hat, der sich nicht selbst

25 Zusammenfassende Darstellung M. Mollat, *Die Armen im Mittelalter* (zuerst Paris 1978), deutsch München 1984.

26 *Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Europa. Versuch einer Synopsis*, Hamburg/Berlin 1974; ders., *Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Deutschland*, Göttingen <sup>2</sup>1977. Vgl. auch W. Fischer, *Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der »Sozialen Frage« in Europa seit dem Mittelalter*, Göttingen 1982.

27 *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum »Pauperismus« des Hochmittelalters*, in: *Alteuropa und die moderne Gesellschaft* (FS O. Brunner), Göttingen 1963, 60–87; ders., *Das Problem der Armut in der hochmittelalterlichen Gesellschaft* (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, SB 294. Bd., 5. Abhdlg.), Wien 1974.

28 *Literaturberichte: U. Lindgren, Europas Armut. Probleme, Methoden, Ergebnisse einer Untersuchungsserie*, in: *Saeculum* 28, 1977, 396–418; V. Hunecke, *Überlegungen zur Geschichte der Armut im vorindustriellen Europa*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 9, 1983, 480–512.

29 A. a. O. (Anm. 25), 10ff. Auch heute haben die Begriffe *Armut*, *poverty* und *pauvreté* in ihren Sprachen unterschiedliche Bedeutungskonnotationen; vgl. Böckmann (Anm. 3), 239f.

zu schützen und zu schirmen vermag, der auch kein Recht hat, Waffen zu tragen, derjenige, der arbeitet, den Boden, die Hufe bewirtschaftet, der nicht frei über Arbeitskraft und Arbeitsertrag verfügt. Alle, die keine Potentes sind, werden nach der unwiderlegbaren und überwältigenden Aussage der Quellen zusammengefaßt in den abhängigen Personalverbänden, denen bis zum 11./12. Jahrhundert über 90% aller Mitglieder der Gesellschaft zugehören.«<sup>30</sup>

Der *pauper* muß also nicht ausschließlich materiell arm sein, ja, die pauperes konnten, wenn auch als Glieder abhängiger Personalverbände, durchaus individuelle *Macht* haben. Von der rechtlich geordneten Herrschaft waren sie freilich ausgeschlossen; sie gehörten dem »Haus«<sup>31</sup> und der familia zu, nicht dem öffentlichen Gemeinwesen.

Neben diesen Bedeutungsgehalten tatsächlicher Bedürftigkeit und rechtlicher wie sozialer Abhängigkeit eignet der paupertas freilich oft auch eine religiöse Komponente, die man nicht voneinander isolieren darf<sup>32</sup>. Ich verweise nur darauf, daß eine der volkstümlichsten und am häufigsten bildlich dargestellten Heiligengestalten des Mittelalters Martin von Tours war, und daß ebenso Hiob und Lazarus in der bildenden Kunst immer wieder vergegenwärtigt wurden. Die Armut empfing vor allem ihr spezifisches Licht von der Armut Christi, und die Regula Benedicti (Abschnitt 53) lehrt die Brüder, in dem Armen, der an die Klosterpforte klopft, Christus selbst zu erkennen<sup>33</sup>. Die hohe Priorität, die die »Diakonie« in der Alten Kirche genoß, setzt sich hier fort<sup>34</sup>; schon aus der Merowingerzeit kennen wir »matriculae pauperum«, und früh verbinden sich Klöster mit Herbergen und

30 Das Problem der Armut (Anm. 27), 5.

31 Zum sozialen Grundbegriff des »Hauses« vgl. immer noch die klassische Studie von O. Brunner, Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Oeconomik« (zuerst 1950), in: ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen <sup>2</sup>1968, 103–127; G. Bien/H. Rabe, Art. Haus, in: Hist. Wb. Philos. 3 (1974), 1007–1020. An die Geschichte dieses soziologischen Topos knüpft K. Hungar in seinem Beitrag in diesem Band, 762ff., an.

32 Vgl. L. K. Little, Evangelical Poverty, the New Money Economy and Violence, in: D. Flood (ed.), Poverty in the Middle Ages, Werl/Westfalen 1975, 11–26, sowie J. L. Nelson, Society, Theodicy and the Origins of Heresy. Towards a Reassessment of the Medieval Evidence, in: D. Baker (ed.), Schism, Heresy and Religious Protest, Cambridge 1972, 65–77. Diese Studien richten sich z. T. kritisch gegen die Vernachlässigung sozialer Aspekte in dem bahnbrechenden Werk von H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (zuerst 1935), Neudruck Darmstadt <sup>1</sup>1977. Vgl. auch D. Flood, The Grundmann Approach to Early Franciscan History, in: Franziskanische Studien 59, 1977, 311–319. Boff sucht – wengleich nicht als Historiker – die verschiedenen Aspekte zu verbinden, vgl. (Anm. 24), 84–121.

33 Unter Berufung auf Mt 25,35. Deutsche Fassung leicht zugänglich in H. U. v. Balthasar, Die großen Ordensregeln, Einsiedeln 1974, hier 238f.

34 Vgl. den Beitrag Thraede, in diesem Band, 555ff.

Spitälern<sup>35</sup>. Der Schutz der Abhängigen, der *pauperes* im Gegensatz zu den *potentes*, ist ein Grundzug dieses religiös mitbestimmten Armutsbildes.

## 2.2 Zum Kontext des Armutsstreites

Unter den Voraussetzungen des Armutsstreites möchte ich den Aufstieg des Reformpapsttums, die Stadtentwicklung und den wirtschaftlichen Aufschwung der Zeit hervorheben.

2.2.1 Eine entscheidende Kampfparole des Papsttums im 11. Jahrhundert hieß »libertas«<sup>36</sup>. Gemeint war die Freiheit der Kirche von »weltlicher« Bevormundung, konkret die Befreiung aus der Bindung an die laikalen Gewalten und besonders an die kaiserliche Gewalt. Diese libertas-Forderung verbindet sich früh mit der Forderung nach finanzieller Unabhängigkeit der Kirche. »Adversus simoniacos!« lautet die Kampfparole bei Kardinal Humbert von Silva Candida (1058). Der Kardinalbischof von Ostia, Petrus Damiani, ist die treibende Kraft zur Verabschiedung eines neuen Papstwahldekretes im I. Lateranum (1059), das den Einfluß von Klerus und Volk von Rom bei der Wahl des Papstes auf die reine Akklamation beschränkt<sup>37</sup>.

Die entscheidende Auseinandersetzung, die parallel zur Durchsetzung der Cluniazenser Reformen erfolgt, ist bekanntlich der große Investiturstreit zwischen Gregor VII. (1073–1085) und Heinrich IV. (1056–1106). Sein Ergebnis im Wormser Konkordat (1122) garantiert die kanonische Bischofswahl und den Verzicht des Kaisers auf die Investitur mit Ring und Stab; dagegen läßt der Papst die Wahl in Gegenwart des Kaisers vollziehen; die Verleihung der Regalien erfolgt vor der Weihe. Den klarsten Ausdruck seines neuen Machtanspruchs fand dieses Reformpapsttum, das sich von den Fesseln der weltlichen Gewalten zu befreien suchte, im »Dictatus Papae«<sup>38</sup> von

35 Grundlegend jetzt die Studie von E. Boshof, Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jahrhunderts, in: Archiv für Kulturgeschichte 58, 1976, 265–339.

36 Vgl. G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits, Stuttgart 1936; zuletzt B. Szabó-Bechstein, Libertas ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreites und seine Vorgeschichte, Rom 1985. Vgl. auch die entsprechenden Abschnitte im Handbuch der Kirchengeschichte III/1 (1966), 421ff. und 485ff. (Fr. Kempf).

37 Der Text des Papstwahldekretes von Nikolaus II. (1058–1061) ist auf Deutsch leicht zugänglich in der »Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen«, Bd. II (hg. v. R. Mokrosch u. H. Walz), Neukirchen-Vluyn 1980 (= <sup>2</sup>1986), 59f.

38 Ebenfalls in der Anm. 37 genannten Sammlung, 61f. (deutsch und lateinisch).

1075, dessen 27 Thesen zwar kaum etwas enthalten, was nicht schon zuvor behauptet worden wäre, aber in dieser scharfen juristischen Form einen massiven Angriff auf die überkommene Ordnung darstellen. Eine konkrete Stoßrichtung galt dabei dem Eigenkirchenwesen<sup>39</sup>, also der Abhängigkeit des geistlichen Amtes vom Eigentümer der jeweiligen Pfründe (*beneficium*). Der zugleich behauptete Jurisdiktionsprimat des Papstes sollte nicht zuletzt die kirchliche Eigenständigkeit auch bezüglich der Finanzen sichern; das Ziel war erreicht, wenn es keinem Laien mehr erlaubt war, einen Kleriker in ein Kirchenamt einzusetzen – mit Ring und Stab zu investieren. – Die spätere Publizistik zur weltlichen Macht des Papsttums muß hier unberücksichtigt bleiben<sup>40</sup>; indes – die Formulierung der steilsten päpstlichen Ansprüche in der Bulle »Unam Sanctam«<sup>41</sup> von Papst Bonifatius VIII. (1302) fiel zusammen mit dem Niedergang des Papsttums in der Schmach von Anagni.

2.2.2 Seit der Mitte des 10. Jahrhunderts begegnen wachsende kommunale Autonomiebewegungen zunächst in Burgund und Südfrankreich. Im Schatten des Investiturstreites werden zunehmend städtische Freiheiten erobert<sup>42</sup>. 1074 erfolgt der berühmte Aufstand der Kölner Bürger<sup>43</sup>; die revolutionäre Bedeutung städtischer Eidgenossenschaften (*coniurationes*) hat schon früh Max Weber herausgestellt<sup>44</sup>. Städte werden, nicht zuletzt wegen ihrer wirtschaftlichen Er-

39 Zum aktuellen Stand der kirchenrechtsgeschichtlichen Forschungen seit U. Stutz vgl. P. Landau, Art. Eigenkirchenwesen, in: TRE 9 (1982), 399–404, bes. 402 zur sehr komplexen Geschichte des Eigenkirchenrechts im 11. und 12. Jh.

40 Zu den Problemen der Kirchenfinanzen vgl. Fr. Baethgen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung unter Bonifaz VIII., in: QFIAB 20, 1928/29, 114–195 (auch in: ders., *Mediaevalia*. Aufsätze, Nachrufe, Besprechungen (Schriften der MGH 17/I), Teil I, Stuttgart 1960, 228–295 (ohne die Beilagen des Erstdrucks).

41 DS 870–875; der Text wurde zwar unter die »Extravagantes Communes« aufgenommen (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg II, 1245f.), aber die sog. Extravagantensammlungen »sind keine Gesetzbücher, sondern Produkte privater Editoren« (P. Landau, Art. *Corpus Iuris Canonici*, EKL<sup>3</sup> 1 (1986), 773–777, hier 776). Deutsche Übersetzung a.a.O. (Anm. 37), 157f.

42 Vgl. E. Ennen, *Die europäische Stadt des Mittelalters*, Göttingen 1972, 105–138; H. Zimmermann, *Das Mittelalter*, II. Teil, Braunschweig 1979, 113ff.

43 Zur Gestalt des damaligen Kölner Erzbischofs Anno und seiner Zeit vgl. den Ausstellungskatalog des Schnütgen-Museums *Monumenta Annonis. Köln und Siegburg. Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter*, Köln 1975.

44 Zuerst unter dem Titel »Die Stadt« im »Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik« 47, 1921, 621–772, jetzt in »Wirtschaft und Gesellschaft« (Studienausgabe Tübingen <sup>5</sup>1972, 727–814) unter dem Titel »Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte)«. – Zu Webers Ansatz, Interesse und Relevanz zuletzt K. Schreiner, *Die*

tragskraft, auch von den jeweiligen Territorialherren besonders geschützt. Gegen Mitte des 12. Jahrhunderts schließen sich oberitalienische Städte zur »Lombardischen Liga« zusammen<sup>45</sup>. Das Stadtrecht wird durch Verleihung von Privilegien entwickelt (Frankfurt am Main erhält 1240 die Messerfreiheit). Die Gottesfriedensbewegung<sup>46</sup> steht in einem evidenten Zusammenhang mit den Sicherheitserfordernissen des wachsenden Handelsverkehrs. Handels- und Stadtentwicklung begünstigten die Ausbreitung der Bettelorden<sup>47</sup>.

2.2.3 Eine dritte äußere Voraussetzung der Armutsbewegungen bildet der rapide wirtschaftliche Wandel im 11./12. Jahrhundert, der nicht zufällig mit den Kreuzzügen einsetzte und von einer Reihe von sogenannten Ketzerbewegungen begleitet war. Vom 10. bis 14. Jahrhundert kam es überdies zu einer massiven Bevölkerungszunahme in Europa von ca. 20 auf 60 Millionen<sup>48</sup>. Es war eine Zeit der Rodungen von Wäldern und der Besiedlung neuer Küstenstriche. Vor allem ergab sich ein Wirtschaftsaufschwung in der Textilfabrikation in Flandern, Burgund/Südfrankreich und den oberitalienischen Städten. Die Zahl der »Lohnarbeiter« nahm zu; Tauschverkehr basierte in den Zentren auf Geld, nicht mehr auf Naturalien. Sogar Grundherren begannen, Geld als Kapital anzulegen<sup>49</sup>. Liest man Dokumente und neuere Darstellungen dieser Entwicklungen, drängt sich der Eindruck auf, daß Teile der traditionell an die Grundherrschaft gebundenen *pauperes*, sobald sie den Status des Unfreien überwandten, sozial enturzelt waren. Hinzu kamen Hungersnöte, teils bedingt durch Naturkatastrophen, teils durch Spekulation, Wucher und Marktpreisschwankungen. David Flood schreibt:

»Der Winter 1195/96 war so streng, daß es die Alpenwölfe hinab bis in die Nähe der Städte trieb. Der Weizenpreis vervierfachte sich. Vom Hunger getrieben verließen Bauern ihr Land, weil sie keine andere Wahl hatten. 1197 war Getreide bereits im Januar knapp. Die Zahl der von der rheinischen Zisterzienserabtei Heisterbach ver-

mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und die Deutung des okzidentalen Rationalismus, in: J. Kocka (Hrsg.), Max Weber, der Historiker, Göttingen 1986, 119–150, sowie J. Kudrnas Diskussionsbeitrag, a.a.O., 151–157.

45 Vgl. J. Le Goff, Das Hochmittelalter (Fischer Weltgeschichte Bd. 11), Frankfurt/M. 1965, 103–109.

46 Vgl. Handbuch der Kirchengeschichte III/1 (1973), 394–398.

47 D. Flood, Art. Armut VI. Mittelalter, in: TRE 4 (1979), 88–98 (hier 90f.). Wie unterschiedlich sich die Stellung der Bettelorden entwickelte, zeigen die Fallstudien in K. Elm (Hrsg.), Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft, Berlin 1981.

48 Vgl. Le Goff (Anm. 45), 194–202.

49 Flood (Anm. 47), 90f.

sorgten Armen stieg in diesem Jahr bis auf einen Höchstwert von nicht weniger als 1500 Menschen an einem Tag, und ein westfälisches Kloster verpfändete Bücher und Altargeräte, um die erforderlichen Mittel zur Kornbeschaffung zu erhalten.«<sup>50</sup>

### 2.3 *Franziskus von Assisi (1181/2–1226)*

Vor diesem nur angedeuteten Hintergrund ist die Gestalt des Heiligen Franziskus zu betrachten<sup>51</sup>. Geboren als Sohn eines reichen italienischen Tuchhändlers, gehörte er zunächst zur neureichen jeunesse dorée seiner Heimatstadt. Mit 24 Jahren wählte er die freiwillige Armut; mit 26 Jahren »gründete« er im Zeichen der matthäischen Aussendungsrede (10,7–14<sup>52</sup>) die Gemeinschaft der Brüder, die mit ihm die *vita apostolica* verwirklichen wollten. 1224 empfing er die zum ersten Mal in der Kirchengeschichte bezeugten Stigmata Jesu. Zwei Jahre darauf starb er nach langem Leiden. Abermals zwei Jahre später wurde er durch Papst Gregor IX. heilig gesprochen. 1939 (!) proklamierte Pius XII. Franziskus zum Schutzheiligen Italiens.

Indes bezeugen diese äußerlichen Daten wenig. Vor einigen Jahren hat Walter Dirks in einem Aufsatz anlässlich des 750. Todestages des »poverello« geschrieben<sup>53</sup>, daß Franz von Assisis Spiritualität – oder, wie L. Boff sagt, seine Zärtlichkeit und Kraft – schlicht darin gelegen hätte, ganz unmittelbar, naiv und selbstverständlich zu leben, wie Jesus Christus selbst gelebt habe. Diese ursprüngliche und unverstellte Christusnachfolge hat ihm offenbar die Kraft zur Armut gegeben, die ich als reine kindliche Empfänglichkeit charakterisieren möchte. Die späteren geschliffenen Definitionen und Distinktionen des Armutsstreites hätte der Heilige Franziskus schwerlich verstanden.

Drei wesentliche Züge dominieren in der Gestalt des Heiligen: die Absage an jeden Reichtum, jegliche Selbstbehauptung und alle Ge-

50 A.a.O., 91.

51 Als neuesten Überblick vgl. W. Goetz, Art. Franciscus von Assisi, in: TRE 11 (1983), 299–307.

52 Tagesperikope am Matthias-Tag (24. 2.) 1208 nach Goetz, a.a.O., 300.

53 Süddeutsche Zeitung v. 9./10. 10. 1976, Beilage. Dirks berichtet von der Faszination des Heiligen für die katholische Jugendbewegung: »Wir haben ganz und gar als Franziskaner angefangen.« – Im 19. Jh. wurde diese Rezeption besonders durch protestantische Autoren begründet (K. v. Hase, P. Sabatier; dazu Goetz, 304), und zuletzt entstand die Huldigung von J. Green, Bruder Franz (zuerst Paris 1983), deutsch Freiburg/Basel/Wien 1985.

walt, eine kindliche, durchaus nicht romantische Freude an der Natur und eine ekstatische Christusfrömmigkeit. Hinzu kommt die nur auf den ersten Blick verwunderliche Bereitschaft, sich ganz der Autorität des Papstes zu unterwerfen.

Um 1209 entsteht die erste, nur mündlich überlieferte Regel für die Gruppe derer, die mit Franziskus der »Herrin Armut« dienen wollen. In den Abschnitten 8 und 9 der »Regula non bullata«<sup>54</sup> von 1221 wird gesagt, daß die Brüder kein Geld nehmen sollen – nicht für Kleider, nicht für Bücher, nicht für Arbeit. Nur für Aussätzige in äußerster Not darf Geld gesammelt werden. Die Brüder sollen sich nicht schämen, wenn sie selbst von Bettel und Almosen leben. Sie wählen ihren sozialen Ort freiwillig am untersten Ende der gesellschaftlichen Skala. Inmitten der städtischen Kultur Umbriens verweigern sie sich vollständig den neuen Regeln des beginnenden Frühkapitalismus:

»Der Herr befiehlt im Evangelium (Lk 12, 15): »Habt acht und hütet euch vor jeder Bosheit und Habsucht«; und (Lk 21, 34): »Hütet euch vor der Unrast dieser Welt und den irdischen Sorgen«. Daher soll kein Bruder, wo er auch weilen und wohin er auch gehen mag, Geld oder Münzen irgendwie bei sich tragen oder annehmen oder annehmen veranlassen, weder für Kleidung, noch für Bücher, noch auch als Entgelt für irgendeine Arbeit, überhaupt bei keiner Gelegenheit; denn wir dürfen von Geld und Münzen<sup>55</sup> nicht größeren Nutzen haben und sie nicht höher einschätzen als Steine. Denn der Teufel will jene verblenden, die darnach verlangen oder sie höher als Steine werten. Hüten wir uns also, die wir doch alles verlassen haben, daß wir nicht wegen einer solchen Nichtigkeit das Himmelreich verlieren.« (Regula non bullata, 8)

Der erste Regelentwurf war von Papst Innozenz III. mündlich bestätigt worden, der den *fratres minores* erlaubte, nach der Form des Evangeliums zu leben. Franziskus hatte sich, gemäß dem Gehorsamsgebot der *vita apostolica*, selbst um die päpstliche Approbation bemüht. Indes beginnt schon zu seinen Lebzeiten der Streit um das wahre Verständnis der *paupertas evangelica*. Die Bestimmungen der Regel von 1221 sind unterschiedlich auslegbar, und der Franziskus wohlgesonnene Kardinal von Ostia, der nachmalige Papst Gregor IX., wird Ordensprotektor und regt eine abermalige Präzisierung der Regel an, die 1223 approbiert wird. In seinem Testament schärft der Ordensgründer ein, die Regel unverändert und buchstäblich beizubehalten (*non mittant glossas in regula*<sup>56</sup>): kein Besitz, eigene Arbeit,

54 Textkritische Ausgabe bei Esser (Anm. 8), 373–404.

55 Zum Verständnis von Terminologie und Anliegen vgl. L. Hardick, *Pecunia et denarii. Untersuchungen zum Geldverbot in den Regeln der Minderbrüder*, in: *Franziskanische Studien* 40, 1958, 192–217. 313–328; 41, 1959, 268–290; 43, 1961, 216–243.

56 Ausgabe bei Esser (Anm. 8), 431–447 (Zitat 444); die zahlreichen Textvarianten stimmen sachlich überein.

Almosen-Bettel, Gehorsam gegenüber den Weltpriestern in bezug auf ihr Predigeramt.

Doch diese Bestimmung hat nicht lange Bestand. Schon Gregor IX. hebt Teile des Testaments auf. In der Bulle »Quo elongati« von 1230 gestattet er den Brüdern, Rechtsgeschäfte durch nuncii beziehungsweise procuratores aus dem Laienstand abwickeln zu lassen (diese kommen auch schon in der Regel von 1223 vor); zugleich stellt der Papst allerdings fest, daß die Brüder weder privat noch gemeinschaftlich etwas besitzen<sup>57</sup>. Unter Gregor IX. und Innozenz IV. wird diese Bestimmung dann dahingehend präzisiert, daß der Papst rechtlicher Eigentümer aller faktischen Besitztümer des Ordens sei<sup>58</sup>.

### 3. Der theoretische Armutsstreit

#### 3.1 Die Ausgangskonstellation

Der sogenannte theoretische Armutsstreit war schon im Kern in der regula non bullata und im Verhältnis der fratres minores zu ihrer Umwelt angelegt. Wie läßt sich radikale Armut mit Arbeit und Armenfürsorge in einer Gesellschaft verbinden, welche Geld als universales Tauschmittel auszubilden begonnen hat? Läßt sich die radikale Armut auch in einem wachsenden Orden durchhalten?<sup>59</sup> Warum darf kein Geld für die Pflege der Aussätzigen genommen werden? Und darf man nicht Häuser unterhalten, in denen die Novizen ausgebildet

57 »Tam in speciali quam in communi«; grundlegend insgesamt J. Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, 348–427 (hier 351f.). Vgl. ferner M. D. Lambert, Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323, London 1961; K. Balthasar, Geschichte des Armutsstreits im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne, Münster 1911. Zur Ordensarmut vgl. auch den Abriß bei Böckmann (Anm. 3), 214–227; zur franziskanischen Tradition vgl. den von Flood (Anm. 32) edierten Sammelband sowie die Lit. bei Flood (Anm. 47), 98.

58 Vgl. J. Schlageter, Art. Franziskaner, in: TRE 11 (1983), 389–397 (391f.); Miethke (Anm. 57), 352.

59 Beim Tode des Franziskus (1226) zählte der Orden etwa 5000 Mitglieder, im Jahre 1280 sollen einer Schätzung nach schon 200 000 Minoriten in 8000 Klöstern gelebt haben; so K. Bosl, Europa im Mittelalter (1970), Bayreuth 1975, 206. Dagegen schätzt H. Wolter im Handbuch der Kirchengeschichte III/2 für 1300 ca. 30–40 000 Mitglieder! (227).

werden können? Ist der Schritt vom Naturalientausch zum Geldverkehr wirklich der »point of no return« auf dem Wege zur kapitalistischen Hölle und zum Verrat am ursprünglichen Ideal der *imitatio vitae pauperis Jesu*?

Zunächst ließen sich die Auseinandersetzungen unter der Führung von Bonaventura als Generalminister des Franziskanerordens (1257) entspannen. In seiner »Apologia pauperum«<sup>60</sup> lehrt er: »Auf die Güter, die er gebraucht, hat der Orden keinen rechtlichen Anspruch. Auf den Gebrauch selbst freilich kann niemand durch Gelübde verzichten, denn der Gebrauch von Gütern zur Lebensfristung beruht auf dem Naturrecht.«<sup>61</sup> Die Kirche hat das *dominium*, das rechtliche Eigentum; dem Orden kommt nur der *simplex usus*, der Nießbrauch zu. Diese Auffassung machte sich schon Papst Nikolaus III. in der Bulle »Exiit qui seminatur«<sup>62</sup> (1279) zu eigen, und damit hätte der Orden in Übereinstimmung mit seiner Regel leben können<sup>63</sup>.

Diese juristische Ausgangskonstellation des Armutstreites muß man eigentlich vor einem weiteren Hintergrund sehen. Ich kann hier nur summarisch auf vier wichtige Strömungen verweisen: auf den Einfluß apokalyptischer Motive, die von Joachim von Fiore († 1202) beeinflußt waren<sup>64</sup>, die geistliche Kritik am Avignoneser Papsttum und dessen Neuordnung der Kirchenfinanzen<sup>65</sup>, den machtpoliti-

60 Opera Omnia VIII, Quaracchi 1908, 233–330. Bonaventura betont die (innere) Freiheit vom Besitz, rechtfertigt aber durchaus den Erwerb teurer städtischer Grundstücke für die Zwecke des Ordens; vgl. dazu W. Kölmel, *Apologia Pauperum*. Die Armutstheorie Bonaventuras da Bagnoregio als soziale Theorie, in: *Hist. Jahrbuch* 94, 1974, 46–68.

61 Miethke (Anm. 57), 354.

62 Aufgenommen in den *Liber Sextus* (V, 12, 3 = Friedberg II, 1109–1121), dessen Promulgation 1298 erfolgte; Landau (Anm. 41), 775.

63 Nikolaus III. bedrohte zudem jeden mit Exkommunikation, der die Bulle durch Glossierung fälschen würde (Friedberg II, 1121); er entsprach damit Auffassungen des Minoriten Petrus Olivi, der als Angehöriger der strengen Ordensrichtung der Spirituellen ein Interesse daran hatte, eine zugunsten dieser Ordensrichtung einmal ergangene päpstliche Entscheidung für die Zukunft außer Streit zu stellen. B. Tierney hat hier die entscheidende Wurzel der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gesehen, ist damit aber auf Kritik gestoßen; vgl. sein Buch: *Origins of Papal Infallibility 1150–1350*, Leiden 1972.

64 Zu den joachimistisch-franziskanischen Traditionen vgl. E. Benz, *Ecclesia Spirituallis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934 (= ND Darmstadt 1964). Zum Kirchenverständnis vgl. die grundlegende Darstellung von Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup>*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 28, 1961, 35–151.

65 Überblicksdarstellungen im Handbuch der Kirchengeschichte III/2, 332–339 (H.

schen Gegensatz zwischen Frankreich und Deutschland<sup>66</sup> sowie »La naissance de l'esprit laïque«<sup>67</sup> im 13. Jahrhundert.

Zwei maßgebliche Gruppierungen standen sich im Franziskanerorden gegenüber: die der Kommunität und die der Spiritualen (fraticelli), die an strikter Armut der Einzelnen wie des Ordens festhielten. Die entscheidende Wende zuungunsten der fraticelli kam unter Papst Johannes XXII. (1316–1334), der eine erneute Diskussion über »Exiit qui seminat« freigab<sup>68</sup> und 1323 (»Cum inter nonnullos«) gegen die radikalen Anhänger der uneingeschränkten Armut und damit auch gegen Gregor IX. entschied. Die führenden Spiritualen fliehen 1328 zu Ludwig dem Bayern. Sie verbinden sich mit den laizistischen Kritikern des Papsttums von Avignon. Die Spaltung des Ordens vertiefte sich dadurch und lähmte diesen; die Pest von 1348/52 soll schließlich  $\frac{2}{3}$  der Brüder dahingerafft haben<sup>69</sup>.

Wer die Dokumente des theoretischen Armutsstreites näher studiert, wird zwei Tatbestände nicht übersehen können: Einerseits zeigen sich äußerst subtile Argumentationen und eine raffinierte, geradezu professionell gekonnte Kirchenpolitik auf beiden Seiten, und andererseits ist in der gesamten Entwicklung von der demütigen Einfachheit des Heiligen Franz kaum noch etwas zu spüren. Das wird die nähere Betrachtung des sachlichen Kerns des theoretischen Armutsstreites im folgenden zeigen.

### 3.2 Die Hauptprobleme des theoretischen Armutsstreites

Radikaler Eigentumsverzicht bedeutet vollständigen Verzicht auf Geld und jedwede geldwerten Rechte. Geldverzicht impliziert, so scheint es, mit Notwendigkeit Rechtsverzicht. In Bonhoeffers Postu-

Wolter) und 413–425 (K. A. Fink). Baethgen (Anm. 40) meint, daß die Ausgaben der Kurie in Avignon diejenigen in Rom unter Bonifaz VIII. nicht überstiegen (251; 293). 66 Miethke (Anm. 57), 400–427.

67 Das große Werk von G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, erschien zuerst in 6 Bänden 1933–1942; neue Fassung 5 Bde. Louvain/Paris 1956–1973.

68 Miethke (Anm. 57), 365ff.

69 Die Dramatik dieser europäischen Umbruchzeit par excellence lassen schon die äußeren Daten erkennen: Thomas von Aquin († 1274), der »Engelspapst« Cölestin V. und sein Nachfolger Bonifatius VIII. (1294–1303) sind nur eine knappe Generation auseinander; nur ein Jahr vor der Etablierung des ersten Papstes in Avignon (Clemens V.) stirbt 1308 Duns Scotus, der »Doctor subtilis«. 1321 stirbt Dante, nach 1328 finden wir Wilhelm von Ockham, Marsilius von Padua und Michael von Cesena am Hofe Ludwigs des Bayern in München.

lat, »alles Eigentum den Notleidenden zu schenken«, kann man insofern eine Variante der These Rudolph Sohms sehen, daß wahre Kirche und weltliches Recht unvereinbar seien. Ebenso kann man in dieser Fundamentalunterscheidung eine späte Wirkung des Gegensatzes der antiken Geldtheorien von Platon und Aristoteles sehen<sup>70</sup>. War Geld für Aristoteles in erster Linie ein ἀδιόφορον, dessen sittliche Qualität vom tugendgemäßen, zweckmäßigen Gebrauch abhing, so vertrat Platon die These, daß, wenn schon das Geld nicht völlig aus den Beziehungen der Menschen verbannt werden könne, wenigstens die »Wächter« des Gemeinwesens damit nichts zu schaffen haben dürften. Es ist leicht zu sehen, daß diese Grundpositionen aus bestimmten Anschauungen einer vernunftgemäßen Ordnung der Polis folgen: bei Platon einer streng aristokratischen Grundordnung – auch wenn Platon nie die Aristokraten fand, die er zur Realisierung gebraucht hätte –, bei Aristoteles einer Mischform aristokratischer und demokratischer Elemente.

Dieser idealtypische Gegensatz hat, wenn ich recht sehe, seine raffinierteste und am stärksten ausgearbeitete Gestalt im theoretischen Armutsstreit gefunden; seither ist nie wieder in vergleichbarer Weise die Grundsatzfrage »Kirche und Geld« in ihrer Vielschichtigkeit erörtert worden. Hier tritt gleichsam die avancierteste Gestalt unseres Problems zutage. Ich hebe nur zwei Aspekte hervor: Ablauf des theoretischen Armutsstreites im engeren Sinne (3.2.1) und das Kernproblem von Machtverzicht und Machtverantwortung (3.2.2).

3.2.1 Für meine These, daß sich im theoretischen Armutsstreit die sachlichen Probleme am stärksten verdichten, möchte ich – gleichsam als unfreiwilligen Zeugen – Umberto Eco anführen. Sein Roman »Der Name der Rose« spielt bekanntlich – eingedenk der aristotelischen Regeln für die Einheit von Zeit, Ort und Handlung – in einer Woche im November 1327. Eco hat beschrieben<sup>71</sup>, daß er aufgrund eigener Neigungen und Vorarbeiten am liebsten den Roman im 12. oder 13. Jahrhundert angesiedelt hätte, aber er hatte sich vorgenommen, die philosophische Ebene des Romans im Bereich der Probleme der Zeichentheorie, genauer: der nominalistischen Erkenntnistheorie, zu entfalten, und dafür mußte er in die Nähe des Ockhamismus gehen, also in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts. Das führte Eco zu der

70 Vgl. dazu R. Bogaert, Art. Geld (Geldwirtschaft), in: RAC 9 (1976), 797–907, bes. 825–827.

71 Nachschrift zum »Namen der Rose«, München/Wien 1984, bes. 31ff.

völlig zutreffenden Entdeckung, »daß ein Franziskaner im 14. Jahrhundert ... unmöglich den Armutsstreit ignorieren konnte«<sup>72</sup>. Schließlich mußte der November 1327 gewählt werden, weil sich zu dieser Zeit der Armutsstreit zuspitzte und eine der Hauptfiguren, Michael von Cesena, nur zu dieser Zeit plausibel in Italien – im Roman – angesiedelt werden konnte. Es bedarf schon guter Kenntnisse in der historischen Fachliteratur, um einen »postmodernen« Roman derart präzise historisch zu lokalisieren. Die Präzision der Eco'schen Fiktion liegt darin, daß exakt mit und nach der Rückkehr Michaels von Cesena an den päpstlichen Hof zu Avignon evident wurde, daß die Konfliktlinien Spiritualen – Papst und Kaiser – Papst zusammenfielen. Anders gesagt: Das Eigentumsproblem und die Frage der politischen Macht erwiesen sich als untrennbar. Diesen Punkt hat Eco genau getroffen, wenn er an entscheidender Stelle William von Baskerville zu Adson von Melk sagen läßt: »Aber im Grunde geht es gar nicht darum, ob Christus arm war. Im Grunde geht es darum, ob die Kirche arm sein soll. Und arm sein heißt nicht so sehr keine Paläste besitzen, sondern darauf verzichten, die irdischen Dinge bestimmen zu wollen.« Eco läßt Adson, das Erzähler-Ich, antworten: »Darum also hält der Kaiser so große Stücke auf die Armutsthesen der Minoriten.«<sup>73</sup>

Dieser Kernpunkt der historischen Kontroverse hat sich freilich erst allmählich herausgeschält. Der Grundkonflikt war schon bei Franz von Assisi selbst angelegt. Er lag in dem Widerspruch zwischen freiwilliger Armut und der Abhängigkeit der Armen von den Almosen derjenigen Gesellschaft, gegen deren Strukturen das Ideal der paupertas gerichtet war. Schon im 13. Jahrhundert hatte Bonaventura versucht, die daraus dem jungen Orden erwachsenden Probleme derart zu lösen, daß man dominium und usus simplex unterschied, das Eigentum des Ordens dem Papst unterstellte und den fratres nur den usus pauper erlaubte, wie die Bulle »Exiit qui seminat« dann auch festlegte<sup>74</sup>.

Sowenig freilich wie das »non mittant glossas« im Testament des Heiligen geachtet wurde, sowenig wurde das Glossierungsverbot dieser Bulle respektiert. Die Formel des »usus pauper«, des »ärmlichen Gebrauchs der Dinge«, mußte nachgerade eine endlose Flut von Auslegungsstreitigkeiten hervorrufen. Ende des 13. Jahrhunderts nehmen

72 A.a.O., 35.

73 Der Name der Rose, München/Wien 1982, 442f.

74 Vgl. oben bei Anm. 61–63.

die Spannungen im Orden zu; die Armutseiferer, die »Spiritualen«, treten in wachsenden Gegensatz zu den übrigen Mitgliedern des Ordens, der »Kommunität«.

In der Gestalt des Petrus Johannes Olivi († 1298) verband sich der Armutseifer der Spiritualen mit dem apokalyptischen Chiliasmus der joachimitischen Tradition. Auf den »Engelspapst« Cölestin V. (1294) waren übersteigerte Hoffnungen gerichtet worden<sup>75</sup>; um so tiefer war die Enttäuschung, als ihm in Bonifaz VIII. ein machtbewußter Jurist auf der cathedra Petri folgte. Ubertino von Casale – den Eco in seinem Roman eine enthusiastische, aber zum Schrecken Williams ganz undiplomatische Rede halten läßt<sup>76</sup> – wurde nach Petrus Olivi Anführer der Spiritualen, denen die Mitglieder der Kommunität immer wieder häretische Auffassungen vorwarfen<sup>77</sup>. Der Streit spitzte sich aber aus einem nebensächlichen Anlaß zu: 1321 nahm ein in der Provence amtierender Inquisitor aus dem Dominikaner-Orden einen Beginen fest, der behauptete, »quod Christus et apostoli eius, viam perfectionis sequentes, nihil habuerunt iure proprietatis et domini in speciali nec etiam in communi«<sup>78</sup>. Ein franziskanischer Theologe erklärte diese Auffassung für rechthgläubig und appellierte gegen den dominikanischen Inquisitor feierlich an den Papst.

Es ging hier im Grunde nicht mehr nur um die Frage der paupertas evangelica im Orden, sondern nunmehr um die Legitimität von dominium und proprietas der Kirche überhaupt. Johannes XXII., der 70jährig 1316 den Stuhl Petri bestiegen hatte, gab zur Klärung der Frage die Diskussion um die Bulle »Exiit« von Nikolaus III. frei. Die Spiritualen fürchteten, daß sich die Waage jetzt auf die Seite der Kommunität, ja der Dominikaner neigen würde. Ein Generalkapitel in Perugia (Juni 1322) bekräftigte als rechthgläubige katholische Lehre, daß Christus und die Apostel nichts zu eigen besessen hätten. Ähnlich hatte zuvor Ubertino von Casale in seinem Gutachten argumentiert. Er unterscheidet bei Christus und den Aposteln einen *duplex*

75 Vgl. zuletzt M. Bertram, Die Abdankung Papst Coelestins V. (1294) und die Kanonisten, in: ZSRG. K 56, 1970, 1–101 (Lit.).

76 Eco (Anm. 73), 436f. Diese Rede im Roman entspricht dem von Ubertino auf Veranlassung des Papstes erstatteten Gutachten von 1322, das Miethke (Anm. 57), 366–369, näher analysiert.

77 Die einzelnen Streitigkeiten sind uninteressant für uns; wichtig ist, daß das Konzil von Vienne (1311/12) und Clemens V. in der Bulle »Exivi de paradiso« (1312) dem Anliegen der Spiritualen Rechnung trugen, allerdings durch ungenaue Formulierungen auch der Kommunität entgegenkamen. Das gleichzeitige Verbot, sich gegenseitig der Häresie zu verdächtigen, konnte natürlich den Streit nicht beenden.

78 Zit. nach Miethke (Anm. 57), 365.

*status* und zwei *modi habendi*<sup>79</sup>. Dem ersten *status* nach seien Christus und die Apostel »universales praelati Ecclesiae novi testamenti« und hätten als solche selbstverständlich eine »auctoritas dispensationis et distributionis«, also Verfügungsgewalt über zeitliche Güter zuhanden der Armen besessen. Ihnen dies abzusprechen, sei häretisch. Zweitens aber hätten sie auch den *status* »ut speciales personae et singulares«, also von Einzelpersonen, die *exempla* christlicher Vollkommenheit seien. Als solche könne man sie in bezug auf zwei *modi* des *habere* betrachten: auf den *modus civilis et mundanus*, der bedeutet, ein Eigentumsrecht auf eine Sache zu besitzen und gerichtlich einklagen zu können, und auf jenen *modus*, der lediglich den *necessarius usus vitae* umfaßt. Auf die erste Weise hätten Christus und die Apostel nichts besessen, und dies sei die gesunde franziskanische Position.

Nachdem das Ordens-Kapitel in Perugia diese Auffassung bekräftigt hatte, und nachdem auch andere Stellungnahmen, unter anderem von seiten der Kommunität (Bonagratia von Bergamo), diesen Standpunkt unterstützt hatten, sah sich der Papst in seiner Lehrautorität herausgefordert. Mit der Bulle »Ad conditorem« vom 8. Dezember 1322 sollte der Streit beendet werden: Die konstruierte Unterscheidung von *dominium* und *usus simplex* wird zurückgewiesen, so daß die Minderbrüder zwar arm sein dürfen, aber ihren tatsächlichen Besitz selbst rechtlich verantworten müssen. Dennoch konnten auch diese und die folgende Bulle »Cum inter nonnullos« (Nov. 1323) noch im Sinne der Minoritäten gedeutet werden, zumal die Bulle »Exiit« nicht ausdrücklich revoziert worden war<sup>80</sup>. Erst 1328 kommt es zur scharfen persönlichen Auseinandersetzung mit Michael von Cesena in Avignon und zur Rebellion des Ordens gegen den Papst.

Die Schärfe dieses Konfliktes ergab sich aber erst daraus, daß der Armutsstreit in das politische Spannungsfeld geraten war. Johannes XXII. hatte nämlich in Anknüpfung an seine Vorgänger die Theorie des Reichsvikariats erneuert, das heißt die Lehre, daß »vacante imperio«, also wenn das Imperium verwaist war, der Papst kaiserliche Vorrechte wahrnehmen könne<sup>81</sup>. Überdies wird die kanonistische

79 Zum überwiegend mit juristischen Begriffen und Argumenten geführten Charakter der Auseinandersetzung vgl. Miethke, a. a. O., 368–375; ebd. die folgenden Zitate. – Die chiliastischen Motive bei Olivi und Ubertino darf man indes darüber nicht vergessen; vgl. dazu etwa W. Kölmel, Franziskus in der Geschichtstheologie, in: Franziskanische Studien 60, 1978, 67–89, bes. 76–83.

80 Vgl. Miethke (Anm. 57), 394–399.

81 Vgl. hierzu Fr. Baethgen, Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat

Approbationstheorie erneuert, derzufolge die Wahl zum römischen König der Approbation durch den Papst bedarf. Ludwig der Bayer, der mit Friedrich dem Schönen um die Kaiserwürde konkurrierte, wies diese Lehren in der Sachsenhäuser Appellation (1324) zurück und fügte dem einen Absatz hinzu, in welchem die Verfolgung der minoritischen Armutslehre selbst als häretisch bezeichnet wird<sup>82</sup>.

In der Antwort darauf (Bulle »Quia quorundam« vom 10. November 1324) und in weiteren Stellungnahmen betont der Papst erneut, daß in der Armutsfrage eine Trennung von *usus simplex* und *dominium* nicht möglich sei. Gebrauch impliziert, wenn er nicht Raub, sondern rechtmäßig sein soll, immer *ipso facto* einen Rechtstitel, auch wenn man diesen nicht mit handgreiflichen Sanktionen untermauert. Die juristische Konstruktion der Unterscheidung von *usus pauper* und *dominium* hält der Papst für künstlich, untauglich und irreführend. Er ruft deshalb den Orden nicht zur ursprünglichen Armut zurück, sondern veranlaßt, daß dieser sich zu seinem Eigentum auch bekennt und nicht durch eine juristische Fiktion die Verantwortung dafür auf päpstlich ernannte *procuratores* abschiebt.

3.2.2 Johannes XXII. sah die franziskanische Armut vor allem in der Perspektive der asketischen Ideale des Mönchtums. Nicht Besitzergreifung als solche, sondern die Gesinnung, die am Besitz hängt, die *sollicitudo*, verwirft er; das christologische Grundmotiv des Heiligen Franziskus und das aus der *imitatio Christi* entspringende Ethos blieben ihm offenkundig fremd. Natürlich, so argumentiert der Papst, war Christus arm, aber einen expliziten Verzicht auf potentielle irdische Verfügungsgewalt (*dominium*) überliefert die Heilige Schrift an keiner Stelle.

Es war William Ockham, der den harten Kern des Streites freigelegt hat. Im »*Opus nonaginta dierum*«<sup>83</sup> arbeitet er das papalistische Interesse heraus, das der Behauptung eines *dominium Christi* zugrundeliegt. Der päpstlichen Auffassung zufolge hat Jesus als irdischer Mensch dem Petrus, als seinem *vicarius*, sowie dessen Nachfol-

(1920), in: ders., *Mediaevalia* (Anm. 40), 110–185; zum theoretischen Vikariatsanspruch Johannes' XXII. gegenüber dem deutschen König, Ludwig von Bayern, bes. 177–180.

82 Miethke (Anm. 57), 404f.

83 Entstanden 1338/39; vgl. zur Datierung Miethke, a. a. O., 113; zum folgenden ebd., 516–535, sowie W. Kölmel, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen 1962; A. S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge 1974.

gern seine Vollmacht übertragen (wie heute jedermann in der Kuppel von St. Peter lesen kann) und insofern ist die weltlich-universale Herrschaft und Verfügungsgewalt (dominium) Jesu mit vollem Recht auf Petrus und die Päpste übergegangen. Damit sei die Christus-Anschauung, der Glaube des Franziskus, völlig unverträglich, denn dieser halte sich an das christologische Zeugnis der Schrift, wonach der Gottessohn auf irdischen Besitz, Macht und Herrschaft verzichtet habe und für sich allein die Knechtsgestalt, die Ohnmacht Gottes am Kreuz gewählt habe.

Johannes Schlageter hat in einer schönen Untersuchung<sup>84</sup> gezeigt, wie im Gewande der gelehrten Sprache scholastischer Dispute um die Bedeutung der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* der Streit um die Frage geführt wird, ob und wie die Nachfolgeexistenz der Kirche vereinbar sei mit ihrer weltlichen Rechtsform und Machtgestalt. Dabei sei der Streit zugleich auf mehreren Ebenen geführt worden. Johannes XXII. argumentiert gegen die Spiritualen, daß ihre Konstruktionen von *dominium* und *usus pauper* künstlich seien. Es handele sich um intellektuelle Differenzierungen und gar nicht um die Verwirklichung der Intentionen des Franziskus. Wenn schon *usus*, dann auch die angemessene Rechtsform des *dominium*. Dieses auszuüben sei bei rechtem Gebrauch nicht nur erlaubt, sondern geboten. Die Spiritualen (Ockham) sehen dagegen den Kern des Streites ganz richtig an der Stelle, wo es um die Funktionalisierung des von der Kirche bezeugten *dominium* durch Jesus und die Apostel zu dem Zwecke geht, die machtpolitischen Ansprüche des Papsttums als höchster Verfügungsgewalt auch in weltlichen Dingen zu legitimieren. Es geht also um die Frage, ob die ἐξουσία Jesu Christi die *potestas sacra*<sup>85</sup> der vom Papst bestimmten kirchlichen Hierarchie begründet, fordert und legitimiert. Umstritten ist, ob und wie die Vollmacht Christi, die geistliche Vollmacht der Kirche und das Recht der Kirche zusammenstimmen können.

84 Wurde die Armutsauffassung des Franziskus von Assisi von der »offiziellen« Kirche schließlich abgelehnt? Francisci Armutsverständnis und der Streit über »dominium Christi« und »paupertas Christi« unter Papst Johannes XXII. (1316–1334), in: Franziskanische Studien 60, 1978, 97–119.

85 Seit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich in den deutschen Übersetzungen von *potestas sacra* »geistliche Vollmacht« statt »heiliger Gewalt« durchgesetzt; so P. Krämer, Die geistliche Vollmacht, in: HdBKathKR (1983), 124.

## 4. Ergebnis und Folgerungen

Im spätmittelalterlichen Armutsstreit ging es im Kern darum, ob die Kirche Christi teilhaben darf an Macht und Reichtum dieser Welt. Es stand nicht mehr und nicht weniger auf dem Spiel als die »weltgeschichtliche Machtform« (Hans Barion) der Kirche. Wer das *dominium* der Kirche über irdische Güter verwarf, untergrub nicht nur die Position des Papsttums, sondern die gesamte herrschaftliche Stellung der Kirche im politischen und sozialen Gefüge ihrer Zeit. Der vom Minoriten-Orden paradigmatisch geführte Streit nötigt zur Rechenschaft, ob nur eine wirtschaftlich und politisch »arme« Kirche »apostolisch«, das heißt in der Nachfolge Jesu Christi und der Apostel stehend, genannt werden darf.

Wenn ich den theoretischen Armutsstreit richtig verstehe, dann haben allerdings auch die *fraticelli* aus der ursprünglichen *paupertas evangelica* eine komplizierte theologische und juristische Doktrin gemacht. Ob Franziskus die Unterscheidungen von *status*, *modi habendi* und *usus* hätte nachvollziehen können? Wohl kaum. Seine radikale Armut war kein lehrbares System und nicht in juristischen Begriffen zweifelsfrei einzufangen<sup>86</sup>. Sie war gelebte Armut, die andere zur Teilnahme an diesem Leben einlud, aber nicht nötigte. Wer sich zu einem Leben in Armut entschloß, sollte des Notwendigen nicht entbehren; was das sei und wie hier Grenzen zu ziehen seien, lassen die Regeln im einzelnen sehr unbestimmt und stellen die Entscheidungen dem Gewissen und der gemeinsamen Beratung der Brüder anheim. Dieser ungrundsätzliche Zug der franziskanischen Armut wird durch die Armut in den sozialen Beziehungen ergänzt und gestützt, wenn alles Streben nach Macht und Herrschaft aufgegeben wird. »*Et nullus vocetur prior, sed generaliter vocentur fratres minores.*«<sup>87</sup> Die Minderbrüder wollen dienstbar und verfügbar sein, nicht selbst verfügen und herrschen<sup>88</sup>.

Was aber geschieht, wenn dem Orden *wegen* seines Besitzverzicht-

86 K. Esser, Die Armutsauffassung des Hl. Franziskus, in: Flood (Anm. 32), 60–70 (62).

87 *Regula non bullata*, 6. Vgl. auch K.-V. Selge, Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi, in: Erneuerung der Einen Kirche, hg. v. J. Lell (FS H. Bornkamm), Göttingen 1966, 1–31.

88 »They refused to advance into positions of responsibility and power«, meint D. Flood, *The Domestication of the Franciscan Movement*, in: Franziskanische Studien 60, 1978, 311–327 (313).

tes Vermögen übereignet wird, um den Armen zu helfen? Armut ist ja kein Selbstzweck. Dürfen die Minderbrüder sich Freunde mit unge-rechtem Mammon machen (Lk 16,9)? Max Weber hat immer wieder auf diese Paradoxie hingewiesen und von einem unaufhebbaren »Dualismus von asketischen, nur durch Verlassen der Welt erfüllbaren Idealen und ›Welt« gesprochen<sup>89</sup>. Auch am Scheitern des kirchlichen Kampfes gegen den Zinswucher meinte er ablesen zu können, daß Askese und kapitalistische Wirtschaft je für sich dem Gesetz, unter dem sie angetreten sind, konsequent folgen können, daß es aber keine Brücke zwischen beiden gebe<sup>90</sup>. Bestätigt der Armutsstreit diese Diagnose?

Die Geschichte der Minderbrüder spricht eigentlich gegen diese These. Entgegen allen Tendenzen zur Domestizierung und Verkirchlichung<sup>91</sup> hat sich immer wieder der Ursprung franziskanischer Spiritualität, in Treue zur Regel wie zur Kirche, Bahn gebrochen, trotz Krisen, Verfolgungen und Spaltungen des Ordens. Wenn, wie A. Böckmann sagt<sup>92</sup>, die Kennzeichen des Ordenslebens Zeichen und Dienste sind – *Zeichen* der in Christus angebrochenen neuen Welt Gottes, *Dienst* an und in dieser Welt –, dann unterscheiden sich die Ordenschristen von den Weltchristen auch nicht durch ihre pauschale Absage an die Welt oder durch eine elitäre Sonderexistenz<sup>93</sup>; vielmehr bedeutet der »Verzicht auf positive Werte wie Ehe, Selbstbestimmung und Besitz Zeichen und Zeugnis«<sup>94</sup> einer besonderen Dienstbarkeit und freiwillig gewählten Verfügbarkeit. Nicht um eine idealisierte und isolierte Armut oder ein abstraktes Geldverbot kann es daher gehen, sondern um die für die eigene Zeit und unter ihren besonderen

89 Wirtschaft und Gesellschaft, <sup>5</sup>1972, 712; vgl. auch 353f. oder 695f. (354 bezieht Weber sich explizit auf den Armutsstreit). Dasselbe Argument begegnet in der (werkgeschichtlich ganz späten) »Zwischenbetrachtung« im 1. Bd. der Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie (1920), Tübingen <sup>6</sup>1972, wenn es heißt: »Die Paradoxie aller rationalen Askese: daß sie den Reichtum, den sie ablehnte, selbst schuf, hat dabei dem Mönchtum aller Zeiten in gleicher Art das Bein gestellt.« (545)

90 Wirtschaft und Gesellschaft, 712.

91 Eher im Sinne einer Komplementarität faßt K.-V. Selge das Verhältnis: Franz von Assisi und die römische Kurie, in: ZThK 67, 1970, 129–161.

92 A.a.O. (Anm. 3), 210–213.

93 Zumindest in der Abwehr dieser Gefahr liegt eine *particula veri* der Position der Juristenpäpste gegenüber den Minoriten.

94 Böckmann (Anm. 3), 213. – Im Blick auf die neuere protestantische Armutsdiskussion liegt die Frage nahe, ob es überhaupt angeht, aus der dreifachen Gestalt des Gelübdes (*castitas, paupertas, oboedientia*) die Armut allein hervorzuheben. Bedingen und stützen sich nicht diese drei *consilia evangelica* gegenseitig, auch wenn die Ordensbewegungen stets zuerst Impulse durch die Armut erfuhren?

Bedingungen zu beantwortende Frage, wie auch materielle Güter für den solidarischen Umgang miteinander nutzbar gemacht werden können<sup>95</sup>.

Die abschließenden Thesen sollen die Richtung möglicher Folgerungen nur noch kurz skizzieren<sup>96</sup>:

(1) Armut und Entäußerung Jesu Christi und die Nachfolgeexistenz der Apostel laden die Kirche zu jeder Zeit ein, nach einer diesem Weg entsprechenden Gestalt zu suchen und diese zu verwirklichen. Unabhängig davon gibt es keinen legitimen Rechtsanspruch der Kirche auf weltliche Macht und irdischen Besitz.

(2) Die Einladung zur evangeliumsgemäßen Armut darf nicht umgedeutet werden in eine Doktrin verbindlich vorgeschriebener formeller Armut. Dieses doktrinale Mißverständnis der Spiritualen hat seinerseits den doktrinalen Irrtum päpstlichen Machtwillens provoziert – und umgekehrt.

(3) Es kann keine situationsunabhängige Form kirchlicher Organisation geben, die als solche die Verwirklichung der *paupertas evangelica* verbürgen würde.

(4) Die Grundtendenz der Spiritualen ist evangeliumsgemäß, insofern sie jeden eigenen Besitz dem Kriterium des *usus pauper*, das heißt dem Gebrauch im Interesse der Armen, unterwirft. Diese Grundtendenz ist von Ordensleuten wie Weltchristen *in* der Kirche, nicht gegen sie geltend zu machen.

(5) Die Spiritualen bestritten die Legitimität der Herrschaftsgestalt der Kirche in zeitlichen Dingen und Formen. Sie begünstigten damit den frühen Laizismus und die Emanzipation der politischen Kräfte aus kirchlicher Bevormundung. Wenn die Kirche und die Orden jedoch ein kritisches Widerlager der »Welt« bleiben und Solidarität mit den Opfern weltlicher Macht üben wollen, bedürfen sie einer dauerhaften, sichtbaren Sozial- und Rechtsgestalt. Ein Orden wie eine Kirche, die personell, sachlich und zeitlich um des Dienstes an der Welt willen ihren Bestand erhalten wollen, unterliegen den ambivalenten Regeln aller Institutionenbildung.

(6) Franziskanische Armutstheologie führt zu einer Ekklesiologie

95 Vorschläge für das Ordensleben behandelt A. Böckmann im 2. Teil ihres Buches, und zwar eingedenk der warnenden Karikatur, die lautet: »Der Ordensmann ist einer, der, indem er alles hat, evangelische Armut übt.« (a.a.O., 227). Sie selbst versteht Ordensarmut als Nachfolge Christi in Gütergemeinschaft, Verfügbarkeit und Solidarität mit den Armen (238) und entfaltet diese Grundbestimmungen.

96 Für Unterrichtsmaterial zu Fragen der Armut und eines ökumenischen Lebensstils verweise ich auf die Zeitschrift »Entwurf«, Heft 3/1981.

der »Kirche für andere«. Entgegen der dominium-Kritik des theoretischen Armutsstreites hat der Orden selbst den usus simplex (als Rechtsnorm ohne Recht gleichsam) nicht institutionalisieren können. Gleichwohl ist damit eine utopische Gestalt der Christenheit entworfen worden, die man als Frage nach einem eigenständigen Kirchenwesen im Zeichen des Verzichtes auf Herrschaft und weltliche Macht verstehen kann, welches dennoch einer verlässlichen Ordnung nicht entbehrt.

(7) Der spätmittelalterliche Armutsstreit liefert keine scharf geschnittenen Kriterien, aus denen präzise Maßstäbe für ökonomische Entscheidungen in Welt und Kirche abgeleitet werden könnten. Er weist aber eine klare Gesamtrichtung, an der sich alle Entscheidungen in Fragen kirchlicher Ökonomie orientieren können und sollen.