



OLIVIER BOULNOIS · PARIS

DIE HÖCHSTE ARMUT

Brennpunkte des franziskanischen Armutsstreits¹

Franz von Assisi kam in einer der damals reichsten Städte Mittelitaliens zur Welt, in einer gutsituierten bürgerlichen Familie und in der Epoche der anhebenden Verstädterung im Abendland. Man begann, mehr Güter zu produzieren als lebensnotwendig und die Handelsbeziehungen und der interkulturelle Austausch mehrten sich.

Die freiwillige Armut galt seit Beginn des Mönchtums als Nachahmung des Lebens der Urgemeinde (Apg 2 und 4). Für die Mönche bestand sie in den drei Gelübden des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut, welche als Verzicht auf eigene Güter und auf zeitliche Macht verstanden wurden. Die wichtigsten Mönchsregeln, von Augustin bis zu den Gründungen des 12. Jahrhunderts, verstanden die Armut als Armut in Gemeinschaft in dem Sinne, dass alle Güter Gemeinbesitz waren: Jeder Mönch verzichtet auf alle eigenen Güter, die Klostersgemeinschaft jedoch häuft Reichtümer an, die unermesslich groß werden konnten. In einer landwirtschaftlich geprägten Kultur konnte das, sowohl materiell wie symbolisch, als berechtigt, ja vernünftig erscheinen: Die Gesellschaft investiert in eine Klasse von Menschen, die sich dem Gebet widmen und die so das Heil der Lebenden und der Toten sichern.

Das Franziskanertum entsteht im Gegensatz dazu in einem städtischen Umfeld. Franz selbst schwankt zwischen Wanderleben und Ansässigkeit, zwischen Eremitentum und Gemeinschaftsleben. Entschieden aber hat er, dass die Brüder nichts besitzen sollen, nicht einmal als Gemeinbesitz, vielmehr ihren Lebensunterhalt durch manuelle Arbeit und Almosen erwerben. Diese franziskanische Armut begründet einen Typ des Bettelordens, der mit Mönchtum nichts mehr zu tun hat. Zwar rekrutierten sich die Brüder aus allen Gesellschaftsschichten; doch die Anziehungskraft des Franziskanertums bestand vor allem darin, dass seine Radikalität den Söhnen von Kaufleuten als Lösung für ihre geistliche Not erschien.

OLIVIER BOULNOIS, geb. 1961, ist Studiendirektor an der École Pratique des Hautes Études und Professor am Institut Catholique de Paris. Er lehrt Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und der Metaphysik.



Lebensnorm war die Nachahmung Christi, grundlegender noch als die Regeln, die Franziskus schließlich zu verfassen gezwungen war. Die Brüder sollen mit Geld überhaupt nicht in Berührung kommen, nicht einmal durch Vermittlung eines Verwalters. «Ich verbiete strengstens allen Brüdern, in irgendeiner Weise Münzen oder Geld entgegen zu nehmen, weder sie selbst noch *durch einen Vermittler*».² Doch dieses strenge Verbot enthält eine Spannung, die bis zum Widerspruch gehen kann; es sieht die Möglichkeit einiger Anpassungen vor, zwischen dem Verbot, Geld zu gebrauchen, und der Erlaubnis, die unvermeidlichen praktischen Lösungen zu treffen. Als Folge davon löst es heftigen Streit aus, im Orden wie außerhalb.

Gegenüber der radikalen Armut erheben sich sechs Gruppen von Fragen: 1. *Rechtsfragen*: Wie lässt sich das Leben einer rasch wachsenden Gemeinschaft gestalten, ohne auf Geld zurück zu greifen? 2. *Wirtschaftsfragen*: Wie ist Reichtum zu verstehen, wenn man von ihm Gebrauch machen muss, ohne ihn zu besitzen? 3. *Ethische Fragen*: Wie kann ein Bruder auf allen Besitz verzichten, ohne zu heucheln oder sein Seelenheil zu gefährden; denn alles allein von der Vorsehung zu erwarten, heißt Gott versuchen? 4. *Ekklesiologische Fragen*: Greift, wer diese Armut «die höchste» (*altissima*) nennt, nicht die Autorität der Kirche an, deren Kleriker von Benefizien leben? 5. *Staatspolitische Fragen*: Kann eine Gesellschaft in ihrem Schoß Personen dulden, die (für sich selbst) über keinerlei Befugnis oder Eigentumsrecht verfügen wollen? 6. *Philosophische Fragen*: Worauf gründet die Freiheit, auf alles zu verzichten?

Diese Fragen stehen in vielfachem Bezug untereinander. Ich betrachte sie in drei Zeitabschnitten: 1. Kenntnisnahme und Rechtfertigung der franziskanischen Lebensweise (13. und Beginn des 14. Jh.); 2. Päpstliche Verurteilung der radikalen Armut und die daraus folgenden Diskussionen (14. Jh.); 3. Umnutzung der franziskanischen Argumente für eine grundstürzende Kritik der Gesellschaftsordnung (Ende 14. Jh.).

1. Die franziskanische Lebensweise bedenken

Das Recht, nichts zu besitzen

Das Leben des Franziskaners ist eine Enteignung. Dies geht lehrmäßig auf Augustinus zurück. Für diesen war das Leben vor dem Sündenfall ein metaphysisch begründeter Kommunismus, mit Vorrang des Gemeinsamen vor dem Eigenen; die Ursünde bestand in der Aneignung dessen, was Gemeinbesitz war. Die *Eigenliebe* lässt das verlieren, was man gemeinsam besitzt (die Wahrheit, das Gute); sie schränkt einen jeden auf seinen Eigenbesitz ein. Dessen Aneignung führt zur Herrschaft des Menschen über den Menschen.

Im Gegensatz dazu verwirklicht die Gütergemeinschaft in der Urgemeinde und im Mönchsleben die Utopie einer Gesellschaft, in der alles Gemeinbesitz ist und keiner über den andern herrscht. Augustin vergleicht die Urgemeinde mit dem ursprünglichen Staatswesen, in dem das «Gemeinwohl» (*res communis*) und das «Volkswohl» (*res populi*) den Vorrang hatten: «Die Güter, die jeder für sich allein besitzt, führen zu Meinungsverschiedenheiten, Feindschaften und Zwietracht».³ Ein ähnlich negatives Urteil über das Eigentum und den Reichtum finden wir bei allen Kirchenvätern; die Wurzeln sind in der platonisch-stoischen Philosophie der Spätantike zu suchen. So auch im *Decretum Gratiani*: «Nach dem Naturrecht gehört alles allen gemeinsam» (d.8, ante cap. 1). Die *Politik* des Aristoteles dagegen, die die Lateiner im 13. Jahrhundert wiederentdeckten, legt die entgegengesetzte Lehre vor, der zufolge eine staatliche Autorität, Herrschaftsverhältnisse und Privateigentum ihrer Natur nach zum Menschenleben gehören. Den Scholastikern fiel die Aufgabe zu, diese zwei entgegengesetzten Autoritäten in Übereinstimmung zu bringen.

Wie Augustinus betrachtet auch Franziskus den Eigenwillen als Quelle allen Übels. So in seiner schönen Auslegung der Ursünde: Durch die Sünde wird der Baum des Guten zum Baum des Guten und Bösen: «Vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen isst der, der seinem eigenen Willen folgt und sich des Guten rühmt, das der Herr durch ihn sage und in ihm bewirke; [...] dieses Gute wird für ihn zur Frucht der Erkenntnis des Bösen» (*Ermahnungen*, 2). Im Gegesinn hebt die Enteignung die Ursünde wieder auf. Diese Enteignung besteht jedoch im Verständnis des Franziskus nicht einfach darin, alles Eigentum in einen gemeinsamen Topf zu werfen. Die Brüder besitzen nichts, *nicht einmal gemeinsam*. Sie leben in einem neuen Verhältnis zur Welt, der «höchsten Armut» (*altissima paupertas*). Man übersetzt das oft mit «sehr hohe Armut»; doch das ist falsch. Mit dem Verzicht auf alles, auch den gemeinsamen Besitz, glaubte Franziskus die höchstmögliche Armut erreicht zu haben.

Den Weg zum Seelenheil versperrt sich nach Paulus und Augustin der «fleischliche Mensch». Ein «fleischlicher» Mensch ist der wirtschaftlich, rechtlich und politisch denkende Mensch; denn zum «Fleisch» des Menschen gehört nicht nur sein Organismus, sondern auch sein gesellschaftlicher Leib, die Rechtsordnung, die ihn an diese Erde bindet, an die Reichtümer und an deren Ausbeutung. Auf all das verzichtet ein Jünger des heiligen Franz. Man könnte diesen Menschen als «homo oeconomicus» bezeichnen, wie Giorgio Agamben vorschlägt; sein Gegenbild ist das franziskanische Ideal des «armen Menschen».

Ist es überhaupt möglich, dass ein Mensch gar nichts besitzt, nicht einmal als Gemeinbesitz? Wie lässt sich dieses Ideal im Recht verankern, namentlich im Kirchenrecht? Eine Reihe päpstlicher Bullen hat die franziskanische

Lebensform nach und nach gutgeheißen. Schon 1230 lässt Gregor IX. den Gedanken gelten, dass die Brüder nie Eigentümer (*domini*) des Geldes sind, das man ihnen spendet. Es wird an einen Vermittler gezahlt, der es für sie verwaltet. Dieses Rechtskonstrukt steht am Ursprung der *blind trusts*. Im Unterschied zu den andern Ordensgemeinschaften, besitzen die Brüder an den Gütern keinerlei Eigentum, «weder als Gemeinschaft noch als Einzelne», aber sie können sie *gebrauchen* (Bulle *Qua elongati*). Das Konstrukt funktionierte: Bei einer Durchsicht der Rechnungsbücher eines Klosters in Avignon zeigte sich, dass die Familie de Sade eine jährliche Rente vermacht hatte, die Jahr für Jahr in Naturalien umgewandelt wurde, welche der Ernährung (genauer: Stillung des Durstes) der Gemeinschaft der Brüder diene. Den Schlüssel zu diesem Konstrukt bildete die Unterscheidung zwischen Besitz und Gebrauch.

1245 erfindet Innozenz IV. die juristische Fiktion, die Kirche sei Eigentümerin aller Güter des Ordens (Bulle *Ordinem vestrum*). 1279 unterscheidet Nikolaus III. zwischen dem *dominium*, dem Nießbrauch (dem Recht auf Nutzung) und dem tatsächlichen Gebrauch (Bulle *Exiit qui seminat*). Die Brüder gebrauchen die Güter rein *de facto*, ohne jegliche Rechtsgrundlage; sie haben nicht einmal ein Nutzungsrecht darüber. Das setzt voraus, dass es einen «einfachen Gebrauch de facto» geben kann, ohne *Eigentum* (*dominium*), ja sogar ohne «Nutzungsrecht». Damit wurde die Unterscheidung zwischen zwei Formen des Gebrauchs eingeführt, die eine mit einer Rechtsgrundlage, die andere ohne. Die weitere Auseinandersetzung um das Franziskanertum wird sich um diesen unerhörten Anspruch drehen: Güter zu gebrauchen ohne eine Rechtsgrundlage.

Eine Philosophie des Willens

Schon 1240 lehrte der Franziskaner Alexander von Hales, dass das Eigentumsrecht darin besteht, nach eigenem Willen eine Sache zu besitzen oder zu benützen, weshalb «in einer nutzbaren Sache nichts dem *Willen des Nutzers* widerstehen kann». Negativ definiert besteht die Armut folglich in der Nutzung von Gütern, ohne sich diese aneignen zu wollen.

Gegner der Bettelorden, Gerhard von Abbeville († 1272), verkündeten dagegen, die Trennung der Nutzung vom Eigentum sei widersinnig. Man kann nicht behaupten, dass ein Gut im Besitz des Schenkenden bleibt, bis es aufgezehrt oder verbraucht ist. Denn bei verzehrbaren Gütern *ist die Nutzung untrennbar mit deren Besitz verbunden*. Andere Kritiker betonten, dass der Verzicht auf jeden Besitz mit dem Hinweis, dass man einzig von der Vorsehung abhängt, Gott zu versuchen heiße, weil man entweder sein Gut oder sein Leben in Gefahr bringe.

Die franziskanische Lebensweise wurde auch von einigen Dominikanern, den Angehörigen des andern großen Bettelordens angegriffen. Der heilige Thomas von Aquin glaubt nicht, dass man durch einfachen Verzicht auf alles Eigentum zum höchsten Grad der Vollkommenheit gelange. Die Armut ist nur ein Mittel auf dem Weg zur Vollkommenheit, kein als solches erstrebenswertes Ziel.⁴ Sie erlaubt vor allem, alle «weltliche Sorge» (Mt 13) abzulegen. Sich um den «maßvollen» Erwerb von Gütern zu bemühen, wie er zum «blassen Lebensunterhalt» dient, widerspricht dagegen der christlichen Vollkommenheit nicht. Ihr widerspricht nur der Erwerb von etwas als persönliches Eigentum. Die Sorge um das Gemeingut dagegen kann der Nächstenliebe dienen. Damit bestätigt Thomas die alte Lösung der Mönchsorden: Alle Güter gehören dem Orden als solchem und nicht den einzelnen Mönchen; dabei genügt eine «maßvolle» Menge. *Folglich soll man nicht nach der höchsten Armut streben.* Darin verbirgt sich sogar ein Irrtum: Der Grad der Vollkommenheit entspricht dem Grad der Armut; denn man kann sich manchmal um geringen Reichtum mehr Sorgen machen, und sich um größeren Reichtum weniger sorgen. Nicht weniger als die franziskanische Lösung, aber in anderer Art, beinhaltet auch die thomasische Lösung eine Verinnerlichung des geistlichen Lebens: die Vollkommenheit ist nicht mehr an ein beobachtbares Verhalten gebunden.

Bonaventura, ebenfalls Theologe und Provinzial der Franziskaner, gibt in seiner *Verteidigung der Armen (Apologia pauperum)* Gerhard von Abbeville eine Antwort: Es gilt nicht nur das Eigentum, den Besitz und den Nießbrauch zu unterscheiden, sondern auch den *einfachen Gebrauch (simplex usus)*; ohne die ersten drei kann man leben, aber nicht ohne den letzteren. So kann man niemals auf den Gebrauch verzichten; wer jedoch auf die ersten drei verzichtet, kann zur höchsten Armut gelangen. Das Kirchenrecht stellt fest, dass ursprünglich «alle alles gemeinsam gebrauchen» durften (Kanon *Dilectissimis* c. 12, q. 1, c. 2); doch das Gebrauchsrecht schließt noch kein Eigentumsrecht ein. Man soll vielmehr auf einen «eingeschränkten Gebrauch» oder einen «armen Gebrauch» (*usus pauper*) achten, d.h. nur wenige Güter gebrauchen (um nicht durch den Gebrauch wieder in den Fehler der Mönchsorden zu verfallen, in denen die Einzelnen arm, die Gemeinschaft aber reich war). Es handelt sich nicht einmal um einen rechtlich abgestützten Gebrauch, wie beim Nießbrauch (bei dem ein Gebrauchsrecht übertragen wird). Bonaventura betrachtet folglich die höchste Armut als ein *rechtlich nicht abgestütztes Leben*. Lässt sich diese Idee eines der Rechtsordnung entzogenen Lebens überhaupt verteidigen? Papst Johannes XXII. wird im 14. Jahrhundert die Ansicht äußern, dass das eine abwegige Idee ist.

Bonaventura macht jedoch auch von rechtlichen Überlegungen Gebrauch. Er vergleicht die höchste Armut der «Minderbrüder» mit der Situation eines rechtlich Minderjährigen: ein Kind, ein Irrsinniger oder ein

Mündel haben kein Eigentumsrecht und gebrauchen Güter. Grundsätzlich kann man Eigentum nur erwerben, wenn man den *Willen zum Erwerb* hat. Die Minderbrüder fassen jedoch ausdrücklich den entgegengesetzten Willensentschluss. Sie haben das Gelübde, auf Erwerb zu verzichten, abgelegt; sie haben es sich ausdrücklich untersagt, irgendetwas erwerben zu *wollen*, sie können nur noch dessen Gebrauch wollen, nicht aber das Eigentum daran. Deswegen kann das, was man ihnen gegebenenfalls schenkt, ihnen nie gehören. *Der Begriff des Willens erscheint hier als letzte Grundlage für die Armut; denn er ist auch die Grundlage für das Eigentum.* Sich ein Gut aneignen, wird Duns Scotus (lange vor Kant und Hegel) sagen, heißt seinen Willen in dieses Gut legen. Um kein Gut zu besitzen, genügt es, dies nicht zu wollen. Allerdings nicht nur in einer persönlichen Entscheidung, die widerrufen werden kann, sondern durch ein ausdrückliches, endgültiges Gelübde.

So erstaunt es nicht, dass die größten Theoretiker der Willensfreiheit in der Ideengeschichte, Olivi und Duns Scotus, Franziskaner waren.

Der Naturzustand

Die Diskussion verschiebt sich damit auf das ursprüngliche Recht, das Recht im Naturzustand: Leben die Menschen von Natur aus ohne Eigentumsrecht oder gehört das Eigentum zum Naturrecht? Einige Theologen lehren, dass das Eigentum ein natürliches Recht des Menschen ist. Dies ist beispielsweise die Meinung von Thomas von Aquin.⁵ Wenn dem aber so ist, dann lässt sich historisch kein Zustand ohne Eigentumsrecht denken, und die Position der Franziskaner ist äußerst schwach.

Umgekehrt scheuen sich einige Jünger des heiligen Franz nicht, ihren Stand der Vollkommenheit als Wiederherstellung des Zustands vor der Ursünde zu betrachten. Ihre Rechtslehre rechtfertigt ihre Lebensweise: Die Franziskaner kehren zum ursprünglichen Naturzustand zurück, und folglich auch zum Naturrecht. Denn wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, hätte es auch keine Macht des Menschen über den Menschen gegeben und auch keine Herrschaft des Menschen über die Güter. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem *ursprünglichen Naturzustand* (wie er von Gott ursprünglich geschaffen wurde) und dem geschichtlichen *Stand der gefallenen Natur* (als Folge der Sünde), eine Gegenüberstellung, die in der Neuzeit zur Gegenüberstellung von Naturzustand und Geschichte werden wird. Nun kam aber, nach einer mehrheitlich vertretenen theologischen und kirchenrechtlichen Auffassung, dem Menschen vor dem Sündenfall wohl der Gebrauch der Güter, nicht aber deren Besitz zu.

Der Gebrauch *de facto* ist somit eine Rückkehr zum ursprünglichen Naturzustand. Durch ihr Armutsgelübde befinden sich die Minderbrüder

in einer Situation äußerster Not. Not aber kennt kein Gebot. Nach dem Naturrecht darf man im Fall einer lebensbedrohenden Not sich dessen bemächtigen, was zum Lebenserhalt nötig ist. Genau das tun die Jünger des heiligen Franz. Sie üben kein verbrieftes Recht aus, sondern einen *einfachen Gebrauch de facto (simplex usus facti)*. Die Situation bleibt zwielichtig: Dieses Nicht-Recht soll dennoch dem Naturrecht entsprechen. Franziskus verweist auf die ursprüngliche Freiheit des Willens, auf jedes Eigentum zu verzichten und die grundlegend notwendigen Güter zu gebrauchen. Die Idee eines Gebrauchs ohne Besitz, die dem Naturrecht entsprechen soll (*ius poli*) steht im Einklang mit der Theorie einer Abfolge verschiedener Stände der Menschheit, in der ein Naturzustand denkbar wird, in dem kein Eigentumsrecht bestand. Hier setzt die moderne Naturrechtstheorie ein.

Für einige Franziskaner zu Anfang des 14. Jahrhunderts, beispielsweise Duns Scotus, ist das Naturrecht ein Recht auf Armut und nicht auf Eigentum. Er beweist das mit einer Kette von fünf Thesen⁶: 1. *Es gab im Naturzustand kein Privateigentum*; alles war allen gemeinsam und zum gemeinsamen Gebrauch bestimmt. 2. *Die Gütergemeinschaft wurde nach dem Sündenfall aufgehoben*. Da der Wille des Menschen böse sein kann, besteht ohne Rechtsschutz die Gefahr, dass einer dem andern Gewalt antut und ihn hindert, seine Bedürfnisse zu befriedigen. 3. *Folglich wurde durch das Recht eine Güterteilung festgelegt*. Zur Konfliktvermeidung musste man sich einig werden. 4. *Diese Güterteilung durch das Recht war in dem Maße gerecht, als der Gesetzgeber über die erforderliche Klugheit und Autorität verfügte*. Die Vollmacht, Regeln für das Zusammenleben und das Eigentum zu erlassen, kommt der anerkannten Autoritätsperson zu, sofern sie über Klugheit und Ansehen verfügt. 5. *Ihre Autorität ist gerecht, wenn sie auf einem Gesellschaftsvertrag beruht*. Als die Vergesellschaftung begann (als Folge des Sündenfalls, aber nach der Bildung erster Gemeinschaften, wie in Babel), konnten die Menschen «übereinkommen, ihre Gemeinschaft entweder einer einzigen Person oder einer Gemeinschaft anzuvertrauen, und zwar an einen Einzelnen nur für ihn allein, indem sie sich vorbehielten, seinen Nachfolger zu wählen, oder für ihn und seine Nachkommen». Das Eigentum beruht somit auf einem Gesellschaftsvertrag, in welchem eine Gemeinschaft ihre Vollmacht einmütig an eine Gruppe oder an einen Einzelnen abtritt und Regeln für deren Nachfolge aufstellt.

Der franziskanische Reichtum

Der Begriff des armen Gebrauchs führt zur Frage nach dem rechten Gebrauchswert und folglich nach dem richtigen Preis. Damit musste der Markt ins Auge gefasst werden, als das Mittel, das den Laien erlaubt, ent-

sprechend ihren Möglichkeiten zum Aufbau einer christlichen Gesellschaft beizutragen.

Öffnen wir den *Traktat über die Verträge* von Petrus Johannis Olivi. Olivi hält es für unerlässlich, dass Reichtum im Umlauf ist. Deswegen hängt sein Wert nicht von der Natur der Dinge ab, sondern vom Tauschwert. Man könnte sich denken, dass der Preis einzig von der Knappheit abhänge; doch dann würde der Preis der Nahrungsmittel je nach Jahreszeit einer wahnsinnigen Schwankung unterliegen. Der Preis könnte auch einzig dem Bedarf entsprechen; doch dann müsste ich für ein Medikament, das mir das Leben retten kann, einen unendlichen Preis bezahlen. Die richtige Lösung besteht somit darin, zu sagen, dass der richtige Preis von einer Art Gesellschaftsvertrag abhängt: In dieser Gesellschaft kommen die im Handel Tätigen überein, dass dieser Gegenstand ungefähr diesen Preis hat.

In letzter Instanz hängt der Preis von einem stillschweigenden Vertrag zwischen Verkäufer und Käufer ab: der richtige Preis ist jener, für den der eine bereit ist zu verkaufen und der andere zu kaufen. Es ist folglich nutzlos, nach einem natürlichen richtigen Preis zu fragen. In der Wirtschaft hängt die Entscheidung zu verkaufen oder zu kaufen wiederum von einem Willensakt ab. Sie bekommt ihren Wert in dem Maß, als sie zum allgemeinen Wohl der Zivilgesellschaft beiträgt. Doch in dieser Sicht sind der Markt und der Gewinn nicht nur rechtens, sondern auch aus der Sicht des Glaubens gerechtfertigt. Die Tauschgeschäfte sind nicht auf der Ebene der Individualmoral zu beurteilen: Das richtige Maß bemisst sich im Rahmen eines Staatswesens. Um zu sehen, ob ein Kaufvertrag rechtens ist, hat man nicht die Absicht der Vertragspartner zu beurteilen, sondern ihre Loyalität in der Einhaltung der gegenseitigen Verpflichtungen. Im Rahmen dieses Vertrags wird der Gebrauchswert vom Willen bestimmt: «Gebrauchen, so wie es hier verstanden wird, meint eine Sache in die Machtsphäre des Willens aufnehmen oder sie in ihr festhalten» (*Über die Verträge* I,11).

Diese Rechtfertigung des Marktes ergibt sich aus einer umfassenden Kritik des Staatswesens. Da die Welt nach dem Sündenfall durch Herrschaftsverhältnisse gekennzeichnet ist, scheint in ihr alles, wenn man es mit der evangeliumsgemäßen Vollkommenheit der Minderbrüder vergleicht, verdorben zu sein durch Habsucht. Jedes Urteil über diese Welt muss deshalb die Unvollkommenheit der Sünder im Auge haben, nicht die Vollkommenheit der Gerechten.

Folglich richtet Olivi seine Aufmerksamkeit nicht zuerst auf den Wucher, sondern auf die Gültigkeit von Kaufverträgen ganz allgemein, um dann den Fall des Wuchers unter die Lupe zu nehmen, bevor er sich mit dem Fall offensichtlich schuldhaften Wuchers beschäftigt. So erschließt er ein weites Feld, wo Geldverleih gegen Zins rechtens ist: wenn der Verleiher ein Risiko auf sich nimmt, wenn er in etwas investiert (beispielsweise in ein Handels-

schiff) und auf die Rückzahlung des investierten Geldes wartet (bis das Schiff mit seinen Waren wieder im Hafen einläuft). In einem solchen Fall handelt es sich nicht mehr um eine Leihgabe aus Nächstenliebe, sondern um ein investiertes und mit Risiko belastetes Kapital. Es ist nur normal, dass das belohnt wird.

Die ganze Kasuistik besteht nun darin, zu sagen, dass man den Wucher verurteilt, dass es jedoch zahlreiche Finanzoperationen gibt, die kein Wucher sind. Ein Vertrag hat einen formellen Wert, unabhängig von seinem materiellen Inhalt. Selbst ein Vertrag, der der Befriedigung einer Leidenschaft dient (der Prostitution, dem Glücksspiel, dem Theater) oder der einen Gewinn ohne Arbeit verschafft (wie der Geldwechsel) bleibt gültig, solange er nicht formell ungerecht ist.⁷ Hinsichtlich der Vertragsgerechtigkeit ist er in Ordnung und verpflichtet die Vertragspartner. Gleichermassen ist die Emission einer Aktie und deren Weiterverkauf kein Wucher. Dazu gehört auch die Berechnung der Wahrscheinlichkeit eines Risikos. Olivis Analyse des Marktes wurde von der Scholastik übernommen, von Bernhardin von Siena; man findet sie bei Pufendorf wieder und bis in die schottische Aufklärung (Hutcheson).

Das erlaubt nun, den franziskanischen Reichtum zu erklären. Dieser besteht nicht, wie bei den früheren Mönchsorden in Landbesitz und Benefizien oder deren Erträgen. Indem sie auf Landbesitz verzichteten, entwickelten die Franziskaner eine Theorie des Marktes, der es den Laien erlaubt, zum Aufbau einer christlichen Gesellschaft beizutragen. Sie selbst ziehen Gewinn daraus. Ihr Reichtum besteht zunächst in einer Summe von Vertrauen: In den Städten Italiens sind die Finanzaufseher oft Minderbrüder (sowohl Franziskaner wie Dominikaner). Weil sie das kaufmännische Handeln als Ganzes rechtfertigen, die ungesetzlichen Verhaltensweisen verurteilen und die Zuwiderhandelnden im Gericht der Beichte wieder auf den rechten Weg bringen, kommt ihnen eine marktregulierende Aufgabe zu. Ein Traktat des Dominikaners Gui de Toulouse (14. Jahrhundert) trägt den vielsagenden Titel: «Regel des Marktes» (*Regula mercatorum*) – die Notwendigkeit, den Markt zu regeln besteht nicht erst seit gestern! Schließlich, *last but not least*, rechtfertigten die Brüder durch die Annahme von Geschenken den Reichtum der Schenkenden.

Das ist das Paradox der Familie Scrovegni. Oft stellt man die Capella degli Scrovegni in Padua entweder als Widerspruch zwischen der franziskanischen Armut und dem Reichtum ihres Spenders dar, oder als eine Art Zeugnis seiner Bußfertigkeit. Beides stimmt nicht. Zwar wurde Reginald Scrovegni von Dante in die Hölle versetzt, in den Kreis der Wucherer; doch er war ganz einfach einer der wichtigsten Bankiers der Stadt. Weil er den Reichtum in Umlauf brachte, war er willkommen in den Kreisen der Franziskaner, die eine Theorie seiner Tätigkeit aufgestellt hatten als etwas, das

der größtmöglichen Zahl von Menschen etwas einträgt. Deshalb haben sie ohne Schwierigkeit das Geschenk dieser von Giotto ausgemalten Kapelle angenommen. Diese ist folglich sowohl ein Denkmal einer revolutionären Kunst wie das einer zutiefst christlichen städtischen Bevölkerung.

2. Verurteilungen und Gegenargumente

Johannes XXII. gegen die franziskanischen Spiritualen

Die Auseinandersetzungen zwischen den Franziskanern und den Gegnern der franziskanischen Armut haben die ersteren bewogen ihre Rechtfertigung auf dem unanfechtbarsten Grund zu suchen, in der Bibelauslegung. Das war jedoch sehr riskant; denn damit verließen sie den Boden freien theologischen Gedankenaustausches um sich in das Gebiet der Rechtgläubigkeit zu begeben. In einem häufig vorkommenden Anachronismus sahen sie Franziskus nicht mehr als Nachahmer Christi, sondern Christus als Nachahmer des Franziskus, folglich als besitzlos. Eine Disputation in Narbonne entzündete 1321 den Funken, der zur Explosion führte: «Widerspricht es dem christlichen Glauben oder nicht, wenn man behauptet, Christus und seine Apostel hätten weder als einzelne noch in Gemeinschaft irgendetwas als Eigentum besessen?» Viele Franziskaner waren der Meinung, diese These stimme mit dem Evangelium überein, wenn man es im Licht der Tradition (lies: der päpstlichen Bullen) lese. Der Inquisitor dagegen erklärte sie als häretisch. So kam die Frage zu Papst Johannes XXII.

Seine Antwort war ein Donnerschlag. Am 2. Dezember 1322, in der Bulle *Ad conditionem canonum* verzichtete er auf die juristische Fiktion der Kirche als Eigentümerin der Güter der Franziskaner: Warum sollte sich die Kirche mit einem Papierkram belasten, der ihr nichts einbringt? Als bewandeter Jurist ging Johannes XXII. von der Definition des Gebrauchs aus, den der große Rechtsgelehrte Azo gegeben hatte; «Der Gebrauch ist das Recht, die Sachen anderer zu gebrauchen, ohne dass dabei ihre Substanz Schaden nimmt.»⁸ Wenn es sich dagegen um Konsumgüter handelt, hat nur deren Eigentümer ein Gebrauchsrecht, da ihre Substanz zerstört wird. Folglich kann der Gebrauch nie vom Eigentum unterschieden werden. Das stellt den Begriff eines *einfachen Gebrauchs de facto* in Frage: Man kann ein Gut nicht gebrauchen, ohne zumindest ein gewisses Recht darauf zu haben. Etwas zu gebrauchen ohne Eigentumsrecht ist schlicht Diebstahl. Johannes XXII. kommt, mit Berufung auf Thomas von Aquin, zu einer keineswegs traditionellen Folgerung: *Eigentum gehört zum Naturrecht*. Was Adam besaß, war sein persönliches Eigentum, kein Gebrauch in Gemeinschaft; als Beweis dafür: Bevor Eva geschaffen wurde, besaß er die Welt.

Darauf folgte eine Reihe von Gegenangriffen seitens der Franziskaner-Spiritualen und immer schärfere Verurteilungen durch Johannes XXII. bis schließlich beide Seiten die andere der Häresie bezichtigten. Hier ist auch die Auseinandersetzung anzusetzen, die Umberto Eco im *Namen der Rose* beschrieben hat: Besaß Christus einen Geldbeutel? Nach den Spiritualen (Michael von Cesena) enthielt sie Almosen für die Armen, was heißt, dass die Apostel sie gebrauchten, *ohne ihre Eigentümer zu sein*. Sie hatten nicht das Recht, ein Eigentum daran vor dem Richter einzuklagen. Es war folglich ein Gebrauch *ohne einklagbares Recht*. Die weitere Geschichte ist bekannt: Die Flucht des Franziskanerprovinzials, Michael von Cesena, sein Anschluss an den Kaiser, die Spaltung des Ordens usw. Der franziskanische Streit wurde politisch. Er war mit ein Grund für die Wirren, die das 14. Jahrhundert erschütterten.

Die unveräußerliche Besitzmacht

Wenn man die Ansprüche der Franziskaner bekämpfen wollte, musste man noch grundlegender eine neue Theorie des Rechts und des Staates vorlegen. Diese Aufgabe nahm sich Richard Fitzralph (Armachanus) vor. Wie Johannes XXII. ging er von der Annahme aus, dass das Eigentum zum Naturrecht gehört, fügte jedoch hinzu, dass es unveräußerlich bleibt, wie jede andere Form von *dominium* (Vollmacht, Eigentum, Herrschaft), was jede Lehre von einem Gesellschaftsvertrag unmöglich macht. Die Theorie über das *Dominium* ist eine Theorie des Absolutismus.

Und doch beerbt Fitzralph auch die von den großen franziskanischen Denkern entwickelte Philosophie. Auch bei ihm ist der Wille der Schlüssel zu jeglichem *Dominium*. Er ist die Wurzel für das menschliche *Dominium*, dessen göttliche Entsprechung der Akt der Wertschöpfung durch Gott ist, der die Welt zum Erbesitz Gottes macht.⁹

Im Paradies hat Gott jedoch dem Adam die Herrschaft über die Welt als ein Privileg verliehen. Folglich ist das menschliche *Dominium* göttlichen Rechts. Dieses jedoch bemisst sich nach dem Grad der verliehenen Gnade, was besagt, dass das *Dominium* (Herrschermacht, Eigentum, Herrschaft) jetzt an Gottes Gerechtigkeit rückgebunden ist: Die Staatsmacht und das Eigentum hängen von Gottes Gnade ab. Damit wird die Politik der Franziskaner auf den Kopf gestellt, wenn auch mit ihren eigenen Worten.

Denn dieses riesige staatsphilosophische System wird als Kriegsmaschine gegen die Armutstheologie der Franziskaner eingesetzt. Wenn das *Dominium* unveräußerlich ist, dann muss man die «neuen Autoritäten» verwerfen, die behaupten, man könne nichts gegen seinen Willen erwerben. Das *Dominium* ist zu einer ursprünglichen Besitzmacht geworden, ein gleiches

Recht für alle, das als unveräußerliches Recht allen Menschen gleich zukommt. Niemand ist davon ausgenommen. Es unterliegt jedoch einer Bedingung: dem Empfang der Gnade.

3. Die Protestbewegung gegen die politische Ordnung

Das franziskanische Denken betrachtet das Privateigentum als eine Folge der Ursünde, während die Nächstenliebe zum Gemeinbesitz führe. Indem es so die Macht, das Eigentum und das Recht relativierte, gab es die Mittel zu einer revolutionären Kritik jeglicher Institutionen in die Hand.

Wycliff, ein eifriger Leser Fitzralphs, betrachtet wie dieser das *dominium* als göttliches Recht (*ius divinum*). Doch er unterwirft die zwei wichtigsten Arten des *Dominiums*, das Eigentum und die Ausübung weltlicher Gerichtsbarkeit, einer Analyse. Da sie von der Gnade abhängen (wie Fitzralph gezeigt hat), bedeutet das, dass man Güter nur dann rechtmäßig besitzt, wenn man im Stand der Gnade ist, und dass man eine Gerichtsbarkeit ebenfalls nur unter der gleichen Bedingung ausüben kann.

Unter Berufung auf die direkte Einflussnahme der Gnade entnimmt Wycliff so dem Lehrgebäude Fitzralphs eine Kritik aller Institutionen. Er stellt den Reichtum des Klerus in Frage und fordert eine Rückwendung der Kirche zur Armut. Kein Kleriker und kein Herrscher, der nicht im Stand der Gnade ist, kann irgendwelche Gerichtsbarkeit ausüben. «Keiner ist ein weltlicher Herrscher, ein Prälat oder ein Bischof, wenn er in der Todssünde lebt». ¹⁰ Aus dem philosophischen Prinzip, dass jeder Ursache ihre Wirkung auf dem schnellsten und wirkungsvollsten Weg hervorbringen muss (dem so genannten Prinzip der Ökonomie), folgt jedoch, dass jeder, der «überflüssig Herrschaft ausübt» (in andern Worten, wer unnötige Ausgaben macht) im Stand der Sünde ist. Er verschleudert die Güter Gottes, des ersten Kapitalisten (*capitalis dominus*).

Das schließt den Verzicht der Kirche auf weltliche Herrschaft ein. Die Kirche setzt sich aus den zur Anschauung Gottes Prädestinierten zusammen. Ihr Haupt ist Christus, nicht der Papst. Die Kirche müsste arm sein, und Wycliff verteidigt die weltlichen Herren, die sich die Kirchengüter aneignen.

Wanderprediger, die Lollarden, verbreiteten das Gedankengut Wycliffs. Bekanntlich gab es in England 1381 einen Bauernaufstand. Einer ihrer Anführer, John Ball, ist in die Geschichte eingegangen mit: «Als Adam grub und Eva spann, wo gab es da den Edelmann?» Die franziskanische Erkundung des Naturzustandes hat sich in einen Aufruhr gegen die bestehende Ordnung gewandelt. Dennoch darf man sich im geschichtlichen Rückblick keiner Täuschung hingeben: Wycliff war kein Vorläufer der Reformatoren. Er wollte schlicht die Kirche und die Gesellschaft seiner Zeit reformieren.

Übersetzt von Peter Henrici.

ANMERKUNGEN

¹ Dies ist die vor allem um einige Anmerkungen gekürzte Version von Olivier BOULNOIS, *La plus haute pauvreté – L'expérience franciscaine, un défi pour la pensée?*, in: *Revue catholique internationale Communio* 40 (2015) 65–78.

² FRANZ VON ASSISI, *Regula Bullata* (1223), 2 Reg 4,1.

³ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, V,18,2.

⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae II-II*, q. 188, a. 7.

⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae II-II*, q. 66, a. 2.

⁶ DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense IV*, dist 36, q.1.

⁷ Pierre de Jean OLIVI, *Traité des Contrats*, ed. S. Piron, Paris 2012, III, §16, 258.

⁸ AZO, *Glossa ordinaria ad digestum*, ed. Feh, Lyon 1627.

⁹ Ricardus ARMACHANUS (FITZRALPH), *De pauperie salvatoris* I, 5.

¹⁰ WYCLIFFE, *Triologus* (1383) IV, 32, ed. G. Lechler, Oxford 1869.