

Vorstudien zu einer Geschichte der Liebestätigkeit im Mittelalter.

Von

G. Uhlhorn, Dr. th.

Abt zu Loccum.

Die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit ist noch wenig bearbeitet, am wenigsten von protestantischer Seite und in Deutschland. Chastel's bekanntes Werk ¹⁾, das auch ins Deutsche übersetzt ist, umfasst nur die ersten Jahrhunderte. Was sonst vorhanden ist, beschränkt sich auf einzelne Aufsätze mehr populärer Art. Von katholischer Seite hat Ratzinger eine Geschichte der kirchlichen Armenpflege geschrieben ²⁾, die viel fleissig zusammengetragenen Stoff enthält, aber doch der zu lösenden Aufgabe nicht gerecht wird. Der Fehler ist der, dass Ratzinger den Gründen nicht nachfragt, aus denen die im Laufe der Zeit eintretenden Veränderungen auf dem Gebiete der Liebestätigkeit hervorgehen. Dass im Mittelalter die ethischen Anschauungen ganz andere geworden sind, und dem entsprechend auch die Liebestätigkeit andere Gestalten annimmt, davon hat Ratzinger offenbar keine Ahnung, wie es denn auch charakteristisch ist, dass für ihn die evangelische Kirche gar nicht existirt.

¹⁾ Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Paris 1853.

²⁾ Georg Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg 1868.

Hätte er die evangelischen Anschauungen von Reichtum und Armut, von Arbeit und Beruf, von Almosen und Liebestätigkeit studirt, hätte er einen Blick in die Armenordnungen der Reformationszeit geworfen, dann wäre ihm vielleicht auch ein Licht über den eigentlichen Charakter der mittelalterlichen Liebestätigkeit aufgegangen.

Zwar der Grundzug, der die Liebestätigkeit in dieser Periode kennzeichnet, ist ihm nicht verborgen geblieben. Tritt derselbe doch auch so deutlich hervor, dass er nicht leicht übersehen werden kann. Er liegt in dem Aufhören der geordneten gemeindlichen Armenpflege, an deren Stelle die Tätigkeit der Klöster und der religiösen Vereine und vor allem eine massenhafte Almosenverteilung tritt. Fragt man aber: Woher diese Veränderung? so bekommt man bei Ratzinger keine Antwort. Denn was er anführt, der Mangel einer kirchlichen Gesetzgebung über Armenpflege, der veränderte Charakter des Kirchenvermögens, das den Charakter eines Armenfonds gänzlich verliert, das alles sind nicht Gründe, sondern nur Symptome dieser Veränderung. Die Gründe liegen in den veränderten ethischen Anschauungen. Auf diese geht Ratzinger gar nicht ein. Daran hindert ihn sein katholischer Standpunkt.

Und doch ist es unmöglich eine wirkliche Geschichte der kirchlichen Armenpflege zu schreiben, ohne auf die Geschichte der ethischen Anschauungen zurückzugreifen. Je nachdem eine Zeit den Reichtum und die Armut ethisch beurteilt, je nachdem sie die Arbeit und den irdischen Beruf würdigt, und vor allem je nachdem sie die Liebespflicht des Christen auffasst, darnach wird auch ihre praktische Liebestätigkeit sich verschieden gestalten. Aber freilich auch da stossen wir auf ein noch sehr wenig bebautes Feld. Die Geschichte der Dogmenbildung ist oft genug, die der ethischen Anschauungen noch sehr wenig bearbeitet. Auf den nachfolgenden Seiten soll der Versuch gemacht werden, die charakteristischen Erscheinungen, welche die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit im Mittelalter bietet, auf die ethischen Anschauungen der Zeit zurückzuführen.

Stellen wir zunächst die zu erklärenden Erscheinungen in ihren Grundzügen fest. Charakteristisch für die Liebestätigkeit des Mittelalters ist zweierlei. Zuerst: der Mangel an einer geordneten Armenpflege. An Liebeswerken fehlt es nicht, deren geschehen sogar recht viel, mehr vielleicht als zu andern Zeiten, aber alles ist vereinzelt und zusammenhangslos. Man giebt viele Almosen, man teilt Brot aus und allerlei Nahrungsmittel, Kleider, Schuhe; man sorgt, dass sonst den Armen nicht mangle, was die Zeit als zum Lebensunterhalt nötig erachtete; es bestehen für sie freie Bäder (Selhbäder) und freier Aderlass nebst einem Trunk zur Stärkung dazu, freie Wohnungen (Selhäuser¹) und freie Feuerung; unzählige Hospitäler, oft sehr ausgedehnte und liberal dotirte, nehmen die Kranken auf, namentlich die grosse Zahl der Aussätzigen, gewähren den Verlassenen und Alten eine Zufluchtsstätte²), beherbergen die Fremden, für die auch

1) Ueber die Selhäuser vgl. Mone XII, 12. Ein Zusammenhang des Namens mit Asylum ist gewiss nicht vorhanden, sondern wie die um des Selenheils willen gestifteten freien Bäder Selhbäder heissen, so die zum Besten der Armen gestifteten Wohnungen Selhäuser. Ein charakteristisches Beispiel eines solchen Selhauses findet sich in den Regesten des Katharinenhospitals in Bamberg (X. Bericht des histor. Vereins S. 81 ff.) in einer Urkunde vom 22. September 1346, wo ein Selhaus vorkommt, in dem eine Alheit, die Merderein genannt, wohnt, die (vgl. Urkunden vom 4. Dec. 1346) Jungfrauen lehrt, die bei ihr sitzen. Dieses gelegentlich zur Erklärung der Bezeichnung „Selhaus“.

2) Auch arme Kinder und Waisen finden in den Spitälern Aufnahme. Das Spital in Oehringen ist z. B. gestiftet pro pauperibus educandis. Vgl. Wibel, Cod. Hohenloh. 311. — Waisenhäuser finde ich vor dem 14. Jahrhundert in Deutschland nicht, auch später sind sie selten. Der Rat in Frankfurt a. M. bringt Waisenkinder in Familien unter und giebt diesen ein Almosen. — Findelhäuser sind auch nicht so häufig wie in Frankreich. In Freiburg kommt im 14. Jahrhundert „der funden Kindlein hus“ vor. Auch in Ulm findet sich 1386 ein Findelhaus, in Esslingen 1473. Der Rat in Frankfurt bringt Findelkinder regelmässig in dem Kloster Stassfeld bei Strassburg unter, (Kriegk, Städteleben im Mittelalter I, 137). In Nürnberg findet sich auch ein Gebärdhaus für arme Wöchnerinnen. Vgl. Siebenkees, Materialien zur nürnbergischen Gesch. III, 93.

vielfach besondere Pilgerhäuser ¹⁾ vorkommen; unzählige Orden und religiöse Gesellschaften widmen sich der Pflege der Armen und Kranken, und recht oft begegnet uns in diesem Dienste eine Selbstverleugnung, die unsere Bewunderung hervorrufen muss: aber alles das ist vereinzelt, zusammenhangslos. Nirgend stossen wir auf eine eigentliche Armenpflege d. h. eine geordnete Liebestätigkeit, die den Zweck verfolgt, der drohenden Armut vorzubeugen, die entstandene Armut wegzuschaffen, oder wo das nicht möglich die Armen zu unterhalten und ihnen ihre Not zu erleichtern. Sodann, das ist der zweite charakteristische Grundzug der Liebestätigkeit im Mittelalter, alle Liebestätigkeit geht durch die Hand der Kirche oder ist doch mit dem kirchlichen Leben aufs engste verbunden. Wer für Arme eine Stiftung macht, ein jährlich zu verteilendes Almosen stiftet oder eine Spende an Brot oder Kleidungsstücken ²⁾, vermachet das Capital oder die Grundstücke, mit denen die Stiftung fundirt werden soll, einer kirchlichen Anstalt, einer Kirche, einem Kloster oder Spital, und diese übernehmen dann die Ausführung der Stiftung. ³⁾ Die Spenden oder die Almosen schliessen sich

1) Die sogen. Elendenherbergen. Vgl. Mone I, 161; Kriegk I, 153.

2) Spende (larga) ist immer eine Gabe in Naturalien, Almosen eine Geldgabe. Die bei weitem meisten Stiftungen sind Spenden. Der Naturalwirtschaft des Mittelalters entsprechend giebt man selten Geld, meist Naturalien und zwar diese am liebsten zum Gebrauch fertig, nicht Korn, sondern Brot, eine Mittagsmahlzeit, fertige Speise u. s. w.

3) Als Beispiel unzähliger damaliger Stiftungen mag dienen: 5. Dec. 1455 giebt Hans Zollner, Chorberr zu St. Stephan, dem Katharinen-spital in Bamberg (vgl. d. Urk. a. a. O.) 90 fl. Rh. Dafür liefert das Spital jährlich 7 Simri Beckenkorn, 7 Simri Waizen und 1 Eimer Wein „zu einem Seelgeräth in dem genannten Spital“. „Der Spitalpeck sol die 7 S. Korn durch einen gemeinen Beutel zu Melbe machen und Spentbrod daraus packen, das ein jeglicher Kelner den armen Leuten die in der stat sein an S. Katharinen Abend austeilen sol.“ Von den 7 S. Waizen werden Semmel gebacken für die Kranken, die in den Betten liegen. Dazu erhalten diese 1 Mass Wein oder wenn der Wein zu teuer ist Bier. Diese Stiftung mag zugleich als Beispiel dienen, wie genau in derartigen Stiftungen die Spenden und Almosen bestimmt wurden.

in den meisten Fällen an kirchliche Feste oder Gottesdienste, ganz besonders an die Begräbnisfeierlichkeiten und Selenmessen ¹⁾ an, sie werden an kirchlichen Stätten ausgeteilt, in der Kirche, an den Gräbern, an der Tür der Klöster. Ja selbst das ganz freie Almosengeben aus der Hand verleugnet diesen Zusammenhang mit der Kirche nicht. Die Bettler sitzen am liebsten vor den Kirchthüren; in der Kirche oder vor der Kirche, oder doch vor einem Crucifix oder Heiligenbild an der Strasse stehen die Armenstöcke, in die man Gaben einlegt. Die Kirche ist eigentlich überall die Empfangende und dann wieder die Gebende. Sie vermittelt die Liebestätigkeit, sie schiebt sich überall zwischen die Geber und Nehmer der Almosen.

Dass wir in diesen beiden Zügen das Charakteristische der mittelalterlichen Liebestätigkeit gefunden haben, lässt sich leicht dartun, indem wir nachweisen, dass es vorher anders war und nachher anders wurde.

Die vormittelalterliche Kirche kennt eine geordnete Armenpflege, die unter der Leitung des Bischofs von den Diakonen geübt wird. Als die Kaiser Christen wurden, griffen Staat und Kirche ineinander. Lässt der Staat auch die Armenpflege in der Hand der Kirche, so unterstützt er sie doch darin und übt dafür auch wieder eine Controle. Selbst auf germanischem Boden finden wir in der Armengesetzgebung Karls d. Gr. noch ein Beispiel einer geordneten Armenpflege gemischt staatlichen und kirchlichen Charakters. Nach Karl d. Gr. geht sie aber unter, und vom 11. Jahrhundert an ist jede Spur derselben verschwunden.

In der Reformationszeit ist die allgemeine Klage, dass es keine geordnete Armenpflege gibt, und kaum auf einem andern Gebiete haben sich die reformatorischen Ideen so rasch ausgewirkt, wie hier. In den Kastenordnungen haben

¹⁾ Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführte Stiftung „zu einem Seelgeräth“, die Spende wurde bei der Selenmesse ausgeteilt und die Armen hatten als Verpflichtung der Selenmesse beizuwohnen. Andere Beispiele s. Kriegk II, 181; Mone XII, 33 u. ö. Oft wurde die Brotspende auch auf das Grab gelegt und musste von den Armen da abgeholt werden.

wir wieder eine geordnete Armenpflege vor uns.¹⁾ Ist das bekannt, und bedarf es deshalb hier keiner Ausführung, so ist bis jetzt noch kaum beachtet, dass die im Reformationszeitalter mit Macht hervorbrechende Reaction gegen die einseitig kirchliche Liebestätigkeit des Mittelalters sich schon in dem der Reformation vorausgehenden Jahrhundert in manchen Spuren erkennen lässt. Sie geht von den Städten aus. Die städtische Verwaltung gewinnt Einfluss auf die oft sehr schlecht verwalteten Spitäler; vieler Orten werden die den Spitalorden entnommenen Pflegekräfte durch weltliche ersetzt; zahlreiche Spitäler kommen unter städtische Controle. Auch die corporative Liebestätigkeit, wie sie namentlich von den Gilden geübt wird, emancipirt sich mehr und mehr von der geistlichen Leitung. Vieler Orten bilden sich Vereine zur Unterstützung der Armen (Almosen-Brüderschaften²⁾), die zwar ihre Gaben in der Kirche austheilen, aber sonst von dieser unabhängig geleitet werden. Im zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts finden wir dann schon in manchen Städten von der städtischen Verwaltung eingesetzte Armenpfleger, also bereits wenn auch erst in ihren Anfängen eine geordnete bürgerliche Armenpflege.

Als Beispiel mag Frankfurt a. M. dienen. Im Jahre 1428 übergibt ein Meister der freien Künste und Lehrer der Arznei Johann Wiesenbender von Itzstein dem Rate eine Anzahl von Schuldbriefen „zu einem ewigen Almosen“. Der Rat soll davon „alle Jahre teilen an Geld oder an Werk als an Korn, Kleidern, Schuhen und wie sich das sonst am bequemsten macht und ihm gutdünkt unter folgende Arme, nämlich solche Personen, die heimlich Hauskummer leiden und doch ihre Tage mit Ehre zugebracht haben, Hausarme

¹⁾ Vgl. z. B. die Hamburger Kastenordnung bei Staphorst, Hamb. K.-G. V, 112. In der Zeitschrift „Nordwest“ findet sich 1879 Nr. 1 ff. ein beachtenswerter Aufsatz von Hänselmann über die Armenpflege der Stadt Braunschweig.

²⁾ Die Stiftungsurkunde einer solchen Brüderschaft habe ich in meiner Schrift: Zwei Bilder aus dem kirchlichen Leben der Stadt Hannover, S. 70 abdrucken lassen.

die sich ihrer getreuen Arbeit nähren aber nicht genug Verdienst haben, die durch Krankheit zurückgekommen sind oder mit Kindern überladen.“ Zu der einen Schenkung kamen mehrere, und 1437 ernannte der Rat die ersten bürgerlichen Armenpfleger zur Verwaltung dieses Almosens. ¹⁾ Noch früher und noch charakteristischer ist eine Stiftung in Nürnberg. Dort stiftete Burkhard Seiler 1388 einen Fonds, von dessen Zinsen alle Sonntage auf dem Sebalduskirchhofe an 20 Arme, die im voraus ausgewählt sind, je nach der Jahreszeit Fleisch, Speck, Erbsen, Häringe u. s. w. ausgeteilt werden sollen. Bettler sind ausgeschlossen, nur hausarme Leute und zwar eingesessene sollen berücksichtigt werden. Die Verwaltung wird Pflegern übergeben, die der Rat ernennt, und soll, wie der Stiftungsbrief ausdrücklich bestimmt, nie an Geistliche kommen ²⁾.

Da haben wir eine ausgesprochene Opposition gegen die Verwaltung der Armenmittel durch kirchliche Organe, und, was ganz besonders zu beachten ist, an diese Opposition schliesst sich sofort auch das Streben nach einer geordneten Armenpflege. Derselbe Mann, der zu Nürnberg offenbar in Abneigung gegen die kirchliche Liebestätigkeit verordnet, dass an der Verwaltung seiner Stiftung kein Geistlicher beteiligt sein soll, trifft auch die sonst dem Almosengeben im Mittelalter ganz fremde Bestimmung, dass die Bedürftigkeit und Würdigkeit der Armen geprüft werden soll; und in Frankfurt knüpft sich an die erwähnte Stiftung die Errichtung eines Collegiums von bürgerlichen Armenpflegern, denen dann bald auch die Vorschrift gegeben wird, die Bedürftigkeit und Würdigkeit der Armen zu prüfen ³⁾, während man sonst im Mittelalter gewohnt ist, die Almosen ohne Prüfung jedem zu geben, der sie begehrt und nehmen will.

Schon darin liegt eine Andeutung, dass die beiden oben hingestellten Grundzüge der Liebestätigkeit, die Zersplitterung

¹⁾ Kriegk I, 163.

²⁾ Kriegk I, 168.

³⁾ 1495 heisst es: „Die Pfleger der almosen sollen etlich unnütze Personen, die der Almosen nicht ganz nottürftig sein, abstellen.“

derselben in eine Menge von einzelnen, unter sich nicht zusammenhängenden Werken und der einseitig kirchliche Charakter derselben, unter sich zusammenhängen müssen. Und in der That ist der Nachweis unschwer zu führen. Jene Zersplitterung hat ihren tieferen Grund in der Anschauung, dass Almosengeben an sich und ganz abgesehen von dem damit verfolgten Zweck, den Armen zu helfen, ein verdienstliches Werk ist. Man giebt Almosen nicht, wenigstens nicht in erster Linie, um den Armen zu helfen, sondern um seines Selenheils willen. Man treibt, darf ich es etwas stark ausdrücken, eine Art Handel, indem man einen Teil seiner irdischen Güter hingiebt, um geistliche himmlische Güter damit zu erwerben. Die Vermittlerin dieses Handels ist aber die Kirche, die Inhaberin und Spenderin aller Gnadengüter. Darum gehen die Almosen durch ihre Hand, und die Liebestätigkeit bekommt einen ausschliesslich kirchlichen Charakter.

War aber, so lässt sich der Zusammenhang auch von der andern Seite her nachweisen, die Kirche die Vermittlerin aller Liebestätigkeit, dann konnte es im Mittelalter zu einer geordneten Armenpflege nicht kommen, aus dem einfachen Grunde, weil das Organ dazu fehlte. Trägerin einer geordneten kirchlichen Liebestätigkeit kann nur die Gemeinde sein. Das Gemeindeleben ist aber im Mittelalter vernichtet. Es giebt Parochien als rechtliche Institution, aber keine wirkliche Gemeinden. Das hat abgesehen von anderen Ursachen, seinen Grund auch darin, dass man den Gemeinden so viele lebendige, erweckte Glieder entzogen hat. Die sind in den Orden und geistlichen Bruderschaften zu suchen, bei den Tertiariern und Beguinen. Diese Gemeinschaften überwuchern das eigentliche Gemeindeleben. An sie geht denn auch die Liebestätigkeit, wenigstens der grösste Teil derselben über, und da zwischen diesen Orden und geistlichen Vereinen kein Zusammenhang besteht, der sie zu gemeinsamem Handeln befähigte, ist eine gemeinsam geordnete Liebestätigkeit nicht möglich, diese zersplittert sich vielmehr völlig.

Nun verstehen wir auch schon, warum sich grade in den Städten eine Reaction dagegen erhebt. Die städtische Commune ist in dieser Zeit das einzige zu einer geordneten

Liebestätigkeit, einer zusammenhängenden Armenpflege geeignete Organ. Ist die kirchliche Gemeinde dazu unfähig geworden, so tritt an ihre Stelle die politische Gemeinde.

Das Vorstehende wird genügen, uns, so weit es hier nötig ist, einen Einblick in die Art und den Bestand der mittelalterlichen Liebestätigkeit zu gewähren, die wir jetzt auf ihre tieferen Gründe in den ethischen Anschauungen der Zeit zurückzuführen versuchen wollen.

Der Hauptschaden der mittelalterlichen Liebestätigkeit, die Zersplitterung derselben in eine Masse von Almosen, hat seinen Grund darin, dass man das Almosengeben an sich als verdienstliches Werk betrachtet. Diese Anschauung wurzelt aber ihrerseits wieder in einem falschen Begriff vom Eigentum, der zur Folge hat, dass der Verzicht auf das Eigentum und eben deshalb das Almosengeben an sich als etwas sittlich gutes gilt. Vom Eigentumsbegriff werden wir daher ausgehen müssen.

Thomas von Aquino behandelt die Frage: „Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere?“ in der Summa II, 2 Q. LXVI art. 2 und bejaht dort die Frage. Allein bedenklich ist sogleich die Einschränkung dieser Bejahung und in noch viel höherem Masse die Begründung derselben. Die conclusio lautet nämlich: „Quamquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere quoad usum, impium tamen est et erroneum asserere, ipsum non posse quidpiam proprium habere quoad potestatem procurandi et dispensandi“. Thomas unterscheidet in Bezug auf die irdischen Güter die potestas procurandi et dispensandi und den usus. Quoad potestatem procurandi et dispensandi ist es dem Menschen erlaubt Eigentum zu besitzen, quoad usum kommt es dem Menschen nicht zu „habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum“, wofür sich Thomas auf das Wort des Ambrosius beruft „Nemo proprium dicat quod est commune“ und „Plus quam sufficeret sumptui violenter obtentum est“. Man sieht schon hier, dass der volle Eigentumsbegriff bei Thomas fehlt. Gehört zum vollen Eigentum das Recht die irdischen Güter nicht bloss zu verwalten sondern auch zu gebrauchen,

so erkennt Thomas dieses volle Eigentumsrecht dem Menschen nur so weit zu, als er die irdischen Güter zum Unterhalt seines Lebens nötig hat.

Noch deutlicher tritt diese Beschränkung da hervor, wo Thomas (II, 2 Q. CXVIII) vom Geiz handelt, „*avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere vel retinere divitias*“. Bei dem Begehren nach irdischen Gütern muss der Christ nämlich eine *mensura* inne halten, „*quout sunt exteriores divitiae necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem*“. Wer über dieses *debitum modum* hinaus irdische Güter begehrt, macht sich des Geizes schuldig. Allerdings ist dieser Geiz, wie Art. 4 darlegt, nur ein *peccatum veniale*, vorausgesetzt, dass der Mensch, um seine Begierde nach irdischen Gütern zu befriedigen, nichts tut, was gegen die Liebe zu Gott und den Nächsten streitet. Aber er ist doch immer Sünde. Auch hier tritt die Beschränkung des Eigentumsbegriffes deutlich hervor. Weil jeder nur so viele irdische Güter besitzen darf, als er zum Leben nötig hat, deshalb ist nach mehr streben Sünde.

Noch bedenklicher ist die Art, wie Thomas den Satz, dass es einem Christen erlaubt ist, Eigentum zu besitzen, begründet. Er geht von dem dem ganzen Mittelalter gemeinsamen Satze aus: „*Secundum jus naturale omnia sunt communia*“. Nun ist zwar, wie Thomas weiter ausführt, das Eigentum nicht *contra jus naturale*, aber „*juri naturali superadditum per adinventionem rationis humanae*“. In dem gegenwärtigen Weltzustande ist das Eigentum nötig aus drei Gründen: „*primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum: alio modo quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandae; esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret: Tertio quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur dum unusquisque re sua contentus est*“. Prüft man diese Gründe, so kommen sie alle darauf zurück, dass die gegen-

wärtige Welt eine unvollkommene und sündige ist. Wäre die Sünde nicht, ginge jeder ebenso sorgsam mit dem gemeinsamen Besitz um wie mit dem Einzeleigentum, arbeitete jeder auch bei gemeinsamem Besitz ebenso treu, wäre jeder dann ebenso zufrieden, so hätte für die Menschen keine Nötigung vorgelegen, aus dem Stande des gemeinsamen Besitzes in den des Privateigentums überzugehen.

Viel bestimmter noch werden diese Gedanken dann aber von den Verfassern der ethischen Summen ausgesprochen. Dass der gemeinsame Besitz der eigentlich ursprüngliche Zustand ist, wird überall angenommen. Dieser ursprüngliche Zustand kehrt in der äussersten Not von selbst wieder. „In extrema necessitate omnia sunt communia“ ist ein Satz, der zur Lösung einer Menge von Fragen verwendet wird. So wirft die Summa angelica unter dem Worte restitutio die Frage auf, ob Jemand ungerechtes Gut auch dann restituiren muss, wenn er in extrema necessitate sich befindet, und beantwortet die Frage mit Nein! denn in extrema necessitate omnia sunt communia. Auch solche, die keine Almosen geben dürfen, weil sie monachi sind, oder Kinder und Frauen, die in fremder Gewalt stehen, dürfen es selbst „contra superiorum prohibitionem, quando vident aliquem in extrema necessitate“, denn dann omnia sunt communia¹⁾. Während Thomas²⁾ die Frage: „Utrum liceat alicui furari propter necessitatem?“ noch etwas vorsichtiger beantwortet: „Potest homo in extrema necessitate constitutus ea quae aliis supersunt sive manifeste sive occulte accipere absque alicujus furti et rapinae reatu“, denn „res quas aliquis superabundanter habet ex naturali jure debentur pauperum sustentationi“, sagt die Summa angelica ganz rüchhaltslos: „Necessitas excusat furtum, quia tempore necessitatis omnia sunt communia“. Ja einige beantworteten den Satz ausdrücklich dahin, dass nicht bloss in extrema necessitate, sondern auch schon in gravi necessitate das Stehlen erlaubt sei, eine Behauptung, die übrigens von Innocenz XI. aus-

1) Summa angel. s. v. eleemosyna.

2) II, 2 Qu. LXVI art. VII

drücklich verdammt ist ¹⁾. Man sieht, den Hintergrund bildet immer der Gedanke, dass der Communismus der Güter der eigentliche Urzustand ist, der des Privatbesitzes ein künstlich gemachter, der deshalb auch sofort wieder verschwindet und dem Urzustande Platz macht, sobald Not eintritt ²⁾. Der Grund aber, weshalb der ursprünglich communistische Besitz in den Privatbesitz übergegangen ist, wird ganz bestimmt in der Sünde gesucht. Unter dem Wort *avaritia* heisst es in der *Summa angelica*: „*Ipsa est quae fecit meum et tum contra jus naturale, quod omnia communia fecerat.*“ War für Thomas das Eigentum noch nicht *contra jus naturale*, sondern nur ein dem *jus naturale superadditum*, so wird es hier ausdrücklich als *contra jus naturale* erklärt.

Ist der gemeinsame Besitz das Ursprüngliche, das Privateigentum erst Folge der Sünde, so ergibt sich mit Notwendigkeit, dass das *non proprium habere* ein sittlich höherer Zustand ist als das *proprium habere*. So sieht es auch Thomas an. Schon das ist charakteristisch, dass er den Geiz für eine schwerere Sünde erklärt als die Verschwendung. „*Prodigalitas minus peccatum est quam avaritia*“, denn sie entfernt sich weniger als die *avaritia* von der Tugend der *liberalitas*, ja sie ist dieser Tugend verwandt; sie nützt vielen Menschen indem der Verschwender von dem Seinen vielen mitteilt, während der Geizige keinem nützt; endlich aber, sie wird leichter geheilt, denn der Verschwender macht sich selbst arm und damit hört die Sünde auf. ³⁾ Es kann in den Augen des Thomas keine so grosse Sünde sein, seinen Reichtum zu verschwenden als Reichtum anzusammeln und festzuhalten, weil er den Reichtum nicht sittlich zu würdigen weiss. Weil ihm der Reichtum selbst ein sittlich niederer, die Armut ein sittlich höherer Zustand ist, erscheint ihm

1) *Permissum est furari non solum in extrema necessitate sed etiam in gravi.*

2) Vgl. hierzu und überhaupt die treffliche Abhandlung von Dr. W. Endemann: Die nationalökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre, in den Jahrb. für Nationalökonomie von Hildebrandt 1863.

3) II, 2 Q. CXIX art. III.

auch die Sünde, die zur Armut führt, minder schwer, als die, welche zum Reichtum führt.

Ganz klar treten die Gedanken des Thomas da hervor, wo er von den consiliis und dem status perfectionis handelt und dabei II, 2 Q. CLXXXVI art. III auch die Frage behandelt: „Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis?“ — eine Frage, die er unbedingt bejaht. Nach Thomas besteht die perfectio vitae christianae in der perfectio charitatis ¹⁾. Diese perfectio charitatis besteht aber principaliter et essentialiter in praeceptis, nämlich Gott lieben und seinen Nächsten, secundario aber und instrumentaliter in consiliis ²⁾. Ausdrücklich lehnt Thomas die Ansicht ab, als ob die Liebe zu Gott und dem Nächsten nur in einem gewissen Masse geboten wäre, so dass das plus, nicht unter das Gebot sondern unter den Ratschlag fiel. Die Ratschläge haben vielmehr nur die Bedeutung, dass sie die impedimenta actus charitatis wegräumen. Was die consilia fordern, ist nicht die perfectio selbst, sondern es sind das alles nur instrumenta perfectionis; in ihnen liegt nicht das Ziel sondern der Weg zum Ziele. Thomas giebt ausdrücklich zu: „Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis minime sunt, et aliquos esse in statu perfectionis, qui perfecti nequaquam sunt“ ³⁾.

Dem entsprechend betrachtet Thomas die Armut zwar nicht an sich schon als die Vollkommenheit, aber sie ist der Weg dahin, und gehört deshalb notwendig zum Status perfectionis, denn der Besitz irdischer Güter ist eine occasio peccati, ein impedimentum charitatis. Das ist grade die Bedeutung der consilia, diese impedimenta charitatis zu beseitigen. Zur perfectio charitatis et religionis gehört deshalb notwendig die freiwillige Armut. „Status religionis“, sagt er ⁴⁾, „est quoddam exercitium et disciplina per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est,

¹⁾ II, 2 Q. CXXXIV art. I.

²⁾ Ebendas. art. III.

³⁾ Ebendas. art. IV.

⁴⁾ II, 2 Q. CLXXXVI art. III.

quod aliquis affectum suum totaliter abstrahet a rebus mundanis. — Et inde est quod ad perfectionem charitatis acquirendum primum fundamentum est voluntaria paupertas ut aliquis absque proprio vivat.“

Gleich hier lässt uns denn auch die Beantwortung eines Einwurfs sehen, welchen Einfluss diese Würdigung des Reichthums und der Armut auf die sittliche Würdigung des Almosengebens haben muss. Steht das non proprium habere sittlich höher als das proprium habere, dann ist es ein sittlich gutes Werk von seinem Besitz etwas wegzugeben. Das Almosengeben ist an sich und ganz abgesehen von dem Zwecke, den man damit verfolgt, dem Armen zu helfen, ein gutes Werk, bloss weil es einen teilweisen Verzicht auf die irdischen Güter in sich schliesst, und den Menschen dem sittlich höheren Zustande des non proprium habere einen Schritt näher bringt. Auf den Einwurf nämlich, die Armut könne nicht notwendig zur Vollkommenheit gehören, weil die Armut das Almosengeben ausschliesse, Almosengeben aber ein Gott höchst wohlgefälliges Werk sei, antwortet Thomas, „quod abrenuntiatio proprietarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium.“ Auch bei dem Almosengeben wird principaliter nicht auf die darin betätigte Liebe gegen den Nächsten und den damit verfolgten Zweck dem Nächsten zu helfen, sondern auf die darin liegende Entsagung reflectirt, dass der Mensch wenigstens stückweise tut, was der Religiöse ganz tut, nämlich dem Eigentum entsagt.

Diese Anschauung vom Almosengeben musste um so mehr Raum gewinnen, je mehr die noch sehr vorsichtigen und massgebenden Sätze des Thomas von dem status perfectionis, den consiliis und speciell dem consilium paupertatis überschritten wurden. Die Summa Astexana ¹⁾ führt zwar die Ansicht des Thomas an, giebt dann aber die des Guiliel-

¹⁾ Sie stammt aus dem Jahre 1317. Die mir vorliegende Ausgabe ist s. l. & a. Sie beginnt mit den Worten: „Incipit summa de casibus ad honorem Dei compilata per fratrum Astexanum de ordine fratrum minorum.“

mus de Mara, offenbar als die nach des Verfassers Ansicht richtigere, wonach die perfectio „per se et essentialiter consistit non tantum in praeceptis charitatis sed etiam in aliis praeceptis moralibus et consiliis.“ Man muss nämlich, so wird weiter dargelegt, eine doppelte perfectio unterscheiden, eine sufficientiae et necessitatis, diese besteht allerdings principaliter in observantia praeceptorum, die andere superabundantiae et supererogationis und diese besteht in observantia praeceptorum et consiliorum principaliter autem consiliorum. „Est autem perfectior et majoris meriti observatio consiliorum quam aliorum praeceptorum a charitate.“ So wird denn auch in der genannten Summa die Hingabe alles irdischen Besitzes in noch viel höherem Masse gepriesen als bei Thomas: „Omnino omnibus universaliter pro Christo abrenuntiare tamquam culmen perfectionis est commendandum.“ Noch höher steht das nihil habere nec in proprio nec in communi. Denn die paupertas angesehen, ist diese grösser, und die poenitentia angesehen, poenitentia perfectior est, ubi omnia relinquuntur in proprio et in communi, quam ubi sufficienter habentur necessaria in communi. Wenn angewendet wird, diese Art Armut, wo man zwar nicht in proprio, aber wohl in communi besitzt, sei dem Beispiel Christi conform, der auch etwas in communi besessen habe nach Joh. 12, so erwidert die Summa, das sei nur geschehen, einmal ad subventionem pauperum, sodann ad usus suos et suorum propter necessitatem, weil er bei der Ungastlichkeit und Feindschaft, die ihm entgegentrat, es nicht habe entbehren können, endlich „condescensive et dispensative propter infirmos qui postea erant talia in ecclesia quaesituri“. Jetzt aber liegen diese Gründe nicht mehr vor, und jetzt noch sich so verhalten wollen wie Christus, simpliciter und absolute zu tun wie er, wäre nicht Vollkommenheit, sondern Unvollkommenheit. Selbst die Armut Christi ist also jetzt noch nicht vollkommen genug, sie muss noch überboten werden.

Von diesen Anschauungen aus sind die Ethiker des Mittelalters und namentlich die des 14. und 15. Jahrhunderts unerschöpflich im Lobe der freiwilligen Armut. Dem Reichtum haftet für das Mittelalter immer mindestens der Verdacht

der Sünde an, die Armut ist an sich schon mit einem Glorionschein umgeben. Wilhelmus Ep. Lugdunensis handelt in seiner ¹⁾ „Summa de virtutibus et vitiis“ von der Armut im VI. Teil de beatitudinibus. „Paupertas est carentia divitiarum, contemptus divitiarum, amor paupertatis.“ Sie ist eine privatio, aber privationes sind occasiones multorum bonorum. Multa vitia elongata sunt ab iis, qui hanc paupertatem habent. Gott liebt diese Armut, Christus liebt sie, sie ist propinqua Deo, sie ist leta, quieta, sie ist munda, während der Reichtum unrein ist, sie ist mater et nutrix et custos religionis. In dem Kapitel de obedientia nennt Wilhelm die paupertas mit Bezug auf Apok. 12 den einen Flügel, mit dem das Weib in die Wüste fliegt. Sie ist die grosse Feder, mit der man schnell in den Himmel aufsteigt; den andern Tugenden wird das künftige Heil nur versprochen, der Armut wird es gegeben. Der Reichtum ist dem Paraldus die „materia incendiū infernalis“, die „moles asinaria“, die der Mensch sich an den Hals hängt ²⁾. Ein Geiziger handelt deshalb so törricht, weil er liebt „quae tot nobis mala faciunt“, die „spinas divitiarum, in quibus comburendus est“. Dass der Reichtum verachtet werden muss, dafür giebt er einen Schriftbeweis aus Apostelgesch. 4, 35. Die ersten Christen legten ihren Reichtum nieder zu der Apostel Füßen, und die Glosse bemerkt dazu: „Docet calcandum esse aurum, quod subdit pedibus apostolorum“ ³⁾. Die Religiosen, welche Eigentum besitzen, gleichen dem Kaufmann, welcher die eine köstliche Perle kauft und dann mit Füßen tritt. Christus hat sie gerettet in das Schiff der Religion, aber sie selbst springen wieder ins Meer. Sie haben schon eine Reihe von Stufen der Himmelsleiter erstiegen und stürzen sich nun jählings in den Abgrund. Den schon zerrissenen Strick der Begierden, an dem so viele Menschen zum höllischen Galgen geschleppt werden, stellen sie wieder her und hängen sich den Mühlstein wieder an den Hals.

Haben wir die Anschauungen der mittelalterlichen Ethik

1) Die mir vorliegende Ausgabe ist s. l. & a.

2) P. II, IV, 3.

3) II, 10, 1.

vom Besitz, von Reichtum und Armut kennen gelernt, so werden wir nun auch verstehen, was sie vom Almosengeben lehrt. ¹⁾ Gehen wir von Thomas aus, dessen Lehre grade in diesem Stücke für das ganze Mittelalter bestimmend gewesen ist, und dessen Auseinandersetzungen uns in den Summen überall wiederbegegnen, nur dass die Distinctionen noch spitziger werden. Thomas behandelt II, 2 Q. XXXII art. V die Frage: „Utrum dare eleemosynam sit in praecepto?“ und antwortet darauf: „Eleemosynam de superfluo dare et necessitatem patienti est in praecepto, caeteris autem largiri eleemosynas consilii potius quam praecepti est.“ Ob es in praecepto ist, Almosen zu geben hängt von zweierlei ab, von der Lage des Gebenden und des Nehmenden. Auf den Gebenden gesehen liegt eine Verpflichtung nur vor, wenn er superfluum hat, nach dem Wort Luc. 11, 41, welches für das Mittelalter in dieser Frage das eigentlich grundlegende ist, dem wir deshalb auch in den ethischen Schriften wie in den Predigten unzählige Mal begegnen: „Quod superest, date eleemosynam.“ Unter dem necessarium wird aber verstanden alles, was jemand notwendig für sich und die Seinigen braucht. Jeder ist verpflichtet zuerst für sich und die Seinigen zu sorgen und dann erst von dem Ueberfluss Anderen in ihrer Not zu Hülfe zu kommen. Noch genauer wird das superfluum art. VI bestimmt. Da wird ein necessarium im doppelten Sinne unterschieden. „Uno modo necessarium dicitur, sine quo aliquid esse non potest. De tali necessario omnium eleemosynam dari non debet.“ Es hiesse das ja sich und den Seinigen den Lebensunterhalt entziehen. Ausgenommen ist nur der Fall, dass es sich darum handelt, einer bedeutenden Person, durch welche Kirche oder Staat erhalten werden, etwas zu geben. Denn in diesem Falle ist es löblich, um solch einer Person willen sich und die Seinen selbst der

¹⁾ Allgemein werden eleemosynae corporales und spirituales unterschieden. Jener wie dieser sind sieben. Die ersteren werden in den versus memorialis gefasst: „Vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo“; die zweiten in den Vers: „Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora“, Thomas S. II, 2 Q. XXXII, art. II. Ebenso die Summa Astex. I V. t. 26. Wir haben es nur mit den el. corporales zu tun.

Todesgefahr auszusetzen. „*Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem et statum propriae personae et aliarum personarum, quarum cura ei incumbit.*“ Die Grenze dieses necessarium ist flüssig. Man kann manches hinzutun, ohne dass es grade über das necessarium hinausginge, und manches abtun, ohne dass damit die Möglichkeit wegfiel convenienter zu leben. Davon Almosen zu geben ist gut, aber es fällt nicht unter das *praeceptum*, sondern das *consilium*. Inordinatum aber wäre es, wollte jemand in dem Masse sich das Seine entziehen und andern schenken, dass er von dem Rest nicht mehr standesgemäss leben könnte. Denn Niemand soll inconvenienter leben. Davon giebt es drei Ausnahmen. Erstens, wenn jemand in einen Orden eintritt, zweitens, wenn er das, was er sich entzieht, leicht herstellen kann, ohne dass ihm grosser Nachteil daraus erwächst; drittens, wenn es sich um Hülfe bei äusserster Not einer Privatperson oder bei grosser Not des Staates handelt. In diesem Falle ist es löblich.

Auf den Almosen Empfangenden gesehen ist das Almosen geboten nur im Falle eine *necessitas* vorliegt. Denn ohne eine solche wäre kein Grund da, Almosen zu geben. Da nun aber ein Einzelner nicht allen Notleidenden zu Hülfe kommen kann, liegt nicht in jeder Not eine Verpflichtung, sondern nur in der *extrema necessitas* d. h. wenn der Notleidende umkommen müsste, falls ihm die Hülfe nicht zu Teil wird.

Nach Thomas ist mithin Almosengeben de *praecepto* nur dann, wenn jemand mehr hat, als er zum standesgemässen Lebensunterhalt für sich und die Seinen auch mit vorsichtiger Berechnung der Zukunft braucht, und dabei sein Nächster in *extrema necessitate* sich befindet.

Diese Sätze des Thomas kehren in allen Darstellungen der Ethik während des Mittelalters wieder, oft mit denselben Worten, nur werden sie hie und da noch genauer bestimmt. ¹⁾

¹⁾ Vgl. *Summa Astexana* — *Summa Angelica* s. v. *Eleemosyna* — *Summa Anthonini Florentini* P. II tit. I cap. XXIV § 3.

Das necessarium wird als necessarium naturae und personae unterschieden oder auch als necessitas absoluta und conditionata. Necessitas absoluta ist vorhanden, „quum omnia bona temporalia, quae quis habet, ei sunt adeo necessaria quod sine iis non potest vivere“; die conditionata dagegen begreift „quae ei sunt necessaria ad sui status decentia et conservationem.“ Einstimmig ist man darin, dass jemand, der superflua ultra necessaria naturae et personae hat, und doch dem Nächsten, der in extrema necessitate ist, nicht giebt, ein peccatum mortale begeht. Schwankend ist das Urtheil, falls entweder jemand nur ultra necessitatem naturae, aber nicht personae besitzt, oder der Nächste sich nicht in extrema necessitate, sondern nur in magna necessitate befindet. Antoninus Florentinus ¹⁾, der diese Fragen am eingehendsten behandelt, kommt zu dem Resultat, dass jemand, der nur ultra necessitatem naturae, aber nicht personae besitzt, wenn er dem Nächsten nicht giebt, ein peccatum mortale dann nicht begeht, wenn er nicht geben konnte ohne grosse Gefahr für Leib und Seele, und dass, falls nur eine necessitas magna, aber nicht extrema des Nächsten vorhanden ist, das Nichtgeben nur ein quasi mortale peccatum ist. Uebrigens ist die „necessitas secundum quod probabiliter estimari potest“ zu beurteilen, und man darf nicht auf alle möglichen Fälle sehen, sondern muss urtheilen „secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt.“ Auch ist man nicht gehalten, die, welche Not leiden, aufzusuchen, sondern es ist genug, wenn man denen hilft, von denen man Kunde erlangt ²⁾.

Beurteilen wir diese Bestimmungen über das Almosengeben, so ergibt sich, dass die Liebespflicht auf die engsten Grenzen beschränkt wird. Innerhalb dieser Grenzen ist sie aber eigentlich gar keine Liebespflicht mehr, sondern sie ist Rechtspflicht geworden; über dieselbe hinaus liegt

¹⁾ II Tit. 1 cap. 24 § 5.

²⁾ Summa Anthonini archiepisc. Florentini P. II tit. II c. 24 § 3; „Non tenetur quis querere, quis habet necessitatem, sed sufficit ut his qui veniunt ad notitiam suam subveniat“.

dagegen gar keine Pflicht mehr vor, ist Almosengeben nicht de praecepto, sondern nur de consilio. Diese Verwandlung der Liebespflicht innerhalb der ihr gezogenen Grenzen in eine Rechtspflicht ist die notwendige Folge des falschen Eigenschaftsbegriffes. Soweit jemand irdische Güter über das Mass des ihm notwendigen hinaus besitzt, ist er ja eigentlich gar nicht Eigentümer. Das superfluum gehört in Wahrheit dem Nächsten. Dieser kann es sich ja auch, wenn er in extrema necessitate ist, ohne Sünde selbst nehmen. Auf den Einwurf ¹⁾: „Praeterea cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare“, antwortet Thomas: „quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse ejus sed etiam aliorum, qui ex iis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit“, d. h. das superfluum gehört ihm gar nicht, sondern den Armen, und deshalb ist es seine Pflicht, es wegzugeben, sobald er einen Bedürftigen findet. Noch deutlicher antwortet die Astexana auf denselben Einwurf: „Quae superflua sustentationi tuae naturae, etsi sit proprium tuum quantum ad dispensationem et auctoritatem administrandi, quantum tamen ad usum est illorum, in quibus vides signa probabilia necessitatis extremae.“ So als Rechtspflicht wird denn auch das Almosen in den genannten Fällen ausdrücklich dargestellt. „Eleemosyna“, sagt die Summa angelica, „cedit sub praecepto legis naturae, legis divinae et legis canonicae“, und die Astexana: „Eleemosynam dare cedit sub praecepto legis naturae, legis divinae et legis positivae“. Zwar antwortet die erstgenannte Summe auf die Frage: „Utrum pauperibus competit aliqua actio contra divites ut eis subveniant?“ zunächst: quod non, fügt dann aber hinzu: „Sed bene possunt implorare officium judicis seu superioris, ut eos cogat, et ecclesia potest eos cogere. Quod limita verum quando sunt in tali necessitate et divites in tali abundantia, quod tenentur eis facere eleemosynam de praecepto, alias non.“

1) Vgl. II, 2 Q. XXXII art. V.]

So bestimmt wird also das Almosengeben innerhalb der gezogenen Grenze als Rechtspflicht angesehen, dass die Erfüllung derselben durch Zwangsmittel erzwungen werden kann. Ueber diese Grenzen hinaus liegt dann aber eine Pflicht gar nicht vor. Wer darüber hinaus Almosen giebt, tut mehr als er zu tun schuldig ist.

Forschen wir den Fehlern, die in diesen Sätzen liegen, noch tiefer nach, so müssen wir auf die Frage nach den Grenzen der Liebestätigkeit und insbesondere des Almosengebens eingehen. Nach diesen Grenzen sucht auch die mittelalterliche Ethik. Man sagt sich, dass man doch nicht jedem Armen geben kann, und fragt, in welchen Fällen man geben muss ¹⁾. Die Grenzen der Liebespflicht werden dann dem Charakter der mittelalterlichen Ethik entsprechend ganz gesetzlich, statutarisch gezogen. Man findet sie darin, dass auf Seiten des Gebenden ein superfluum, auf Seiten des Empfangenden eine necessitas vorhanden ist, und bestimmt dann das Mass des superfluum einerseits, der necessitas andererseits. Die wahren Grenzen der Liebestätigkeit bleiben aber dem Mittelalter verborgen. Sie liegen nach Seiten des Gebenden in seinem irdischen Beruf. Er darf nur so viel geben, dass er durch das Geben seinen irdischen Beruf nicht schädigt, was er doch tun würde, wenn er die Mittel weggäbe, deren er zur Erfüllung seines irdischen Berufes bedarf, denn täte er das, so würde er dem gemeinen Wohl dadurch mehr Schaden bringen, als das Almosengeben dem gemeinen Wohl nützt. Andererseits liegen die Grenzen nach Seiten des Empfangenden darin, dass ihn das Almosen nicht sittlich schädigen darf, dass es ihm vielmehr sittlich fördern soll. Sonst schadet ihm das Almosengeben mehr als es ihm nützt.

Diese richtigen Grenzen sind der mittelalterlichen Ethik verborgen. Sie weiss den irdischen Beruf nicht zu würdigen. Es gilt für sie als Grundgesetz, dass das contemplative Leben

¹⁾ Thomas II, 2 Q. XXXII art. V: „Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum.“ — Das Gebot verpflichtet nur pro loco et tempore. Summa angelica.

sittlich höher steht als das active ¹⁾, das otium ist besser als das negotium. „Negotium quia negat otium malum est, neque quaerit veram quietem, quae est Deus“, ist ein im Mittelalter oft citirter Satz. Der Blick ist so einseitig auf das Jenseits gerichtet, dass man für den diesseitigen Beruf keinen Sinn hat. Sein Selenheil zu schaffen, das ist die einzige Aufgabe des Menschen, die löst er aber um so sicherer, je weniger er von irdischen Berufsgeschäften in Anspruch genommen wird. Deshalb werden diese immer mit einem gewissen Misstrauen angesehen, und im Grunde ist es nur eine Concession, die man der gegenwärtigen Welt, wie sie einmal ist, macht, wenn dem Christen irdische Berufsarbeit erlaubt wird ²⁾. Besser wäre es immer, er bedürfte

1) Thomas II, 2 Q. CLXXXII art. 1 u. 2. Sehr zu beachten ist, dass Thomas den Satz noch einschränkt. Zunächst allerdings sagt auch er: „Vita contemplativa ex suo genere majoris est meriti quam vita activa“, aber dann setzt er hinzu: „Potest nihilominus accidere, ut aliquis plus mereatur aliquid externum agendo, quam alius contemplando.“ Diese Beschränkung finden wir aber später nicht mehr; da gilt einfach das contemplative Leben für besser und verdienstlicher als das active. Vgl. auch den trefflichen Aufsatz von Baumann: „Die classische Moral des Katholicismus“, *Philosoph. Monatshefte* 1879 VIII.

2) Auch der Ausdruck bei Thomas hat etwas von dieser Concession a. a. O. art. 1: „Quaquam secundum conditionem praesentis necessitatis sit vita activa magis, potior tamen ea est simeligenda, pliciter vita activa.“ Freilich eine etwas niedrige Anschauung, nach der das active Leben lediglich secundum conditionem praesentis necessitatis, also lediglich um des Unterhaltes willen erwählt wird. Aber nach Thomas (II, 2 Q. CXXXVII art. 5) arbeitet der Mensch auch in erster Linie nur um den Lebensunterhalt zu gewinnen. Könnte jemand ohne Essen leben, so wäre er auch nicht sittlich verpflichtet zu arbeiten. Eine unbedingte Pflicht der Arbeit kennt Thomas nicht (vgl. Baumann a. a. O. S. 460). Dass es dem Mittelalter überhaupt an der richtigen Würdigung der Berufsarbeit fehlt, ersieht man auch aus der Art, wie dasselbe die verschiedenen Arten des Berufs wertet. Am tiefsten steht der Handel, dann das artificium, am höchsten der Ackerbau. Massgebend ist, in wie weit die Berufsart dem Selenheil nützlich oder schädlich ist. Der Handel ist nach der mittelalterlichen Anschauung dem Selenheil schädlich. Auch die Tatsache, dass so manche Arbeiter (Müller, Bader, Leinweber) als unehrlich gelten, deutet auf eine falsche ethische Würdigung der Arbeit.

derselben nicht. Dass die irdische Berufsarbeit selbst ein Erziehungsmittel für den himmlischen Beruf ist, dass der Mensch sein Selenheil fördert, wenn er seinen irdischen Beruf treu erfüllt, das ist ein Gedanke, der dem Mittelalter fehlt oder doch nie ganz klar geworden ist. Der tiefste Grund liegt darin, dass man nicht erkennt, wie die Liebe zu Gott in der Liebe zu dem Nächsten sich betätigt. Vielmehr stellt man die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten unverbunden nebeneinander und wägt sie gegeneinander ab. So kommt man denn zu dem Satze, dass die Liebe zu Gott besser und verdienstlicher ist als die Liebe zu dem Nächsten ¹⁾ und folgeweise ²⁾ das contemplative Leben besser und verdienstlicher als das active, otium besser als negotium.

Andererseits wird auch die Armut nicht richtig gewürdigt, denn armsein ist ein sittlich höherer Stand als reichsein. Deshalb kann es auch gar nicht die Aufgabe sein, dem Armen zu helfen, dass er aus der Armut herauskomme, ihn sittlich zu heben, dass er in sittlicher Kraft und mit der ihm gereichten Hülfe die Armut überwinde, sondern nur ihm allerlei Almosen zu geben und seine augenblickliche Not zu lindern. Dass die Armut ein sittlicher Schaden ist, dem zu begegnen die Pflicht der Liebe, erkennt das Mittelalter nicht. Armsein, Bettlersein ist ebenso ein Stand wie die andern, Betteln ist ebenso ein Beruf wie Arbeiten ³⁾.

Ueber die durch die eigene abundantia und die necessitas des Nächsten gezogene Grenze hinaus Almosen zu geben ist, wie wir sahen, nur de consilio nicht de praecepto.

1) Thomas II, 2 Q. XXVII art. VIII.

2) Thomas II, 2 Q. CLXXXII art. II.

3) Nach Thomas (II, 2, CLXXXVII art. 5) ist das Betteln allen und nicht nur den Religiösen erlaubt, wenn es geschieht „ad assumptionem et exemplum et communem utilitatem“, nicht aber „ad otium fovendum“. Damit stimmt es, dass das Betteln im Mittelalter weder als unerlaubt noch als eine Schande gilt. Ja in den Steuerregistern mittelalterlicher Städte findet sich oft als Angabe des Standes bei einzelnen Personen „Bettler“. Von dem Ertrage des Bettelns wurde auch öfters eine Steuer bezahlt.

Wer es tut, erwirbt damit ein Verdienst. Hier stoßen wir auf den Satz, in dem sich uns die eigentliche Triebfeder der mittelalterlichen Liebestätigkeit enthüllt. Thomas kommt II, 2 Q. XXXII art. IV auf die Frage: „Utrum eleemosynae corporales habeant effectum spirituales?“ Er beantwortet sie zunächst verneinend: Secundum suam substantiam können die eleemosynae corporales auch nur effectum corporalem haben, nämlich dass die leibliche Not des Nächsten gelindert wird. Anders ist es, wenn man die Almosen ex parte causae und ex parte effectus betrachtet. Sofern ihre causa die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, erwerben sie Verdienst, und sodann haben sie den effectus, dass die, welche die Almosen empfangen, dadurch bewogen werden, für ihre Wohltäter zu beten.

Damit sind die beiden Wirkungen klar gestellt, die man im Mittelalter von den Almosen erwartet, und die ethischen Summen lassen es sich angelegen sein, diese Wirkungen nach allen Seiten hin zu entfalten und so das Almosengeben zu empfehlen. Ja so stark überwiegt dieser Gesichtspunkt, dass von ihm aus der Ort sich bestimmt, wo sie von den Almosen handeln. Thomas von Aquino handelt von den Almosen da, wo er von der caritas handelt. An dieser Stelle sucht man aber bei den spätern Ethikern vergeblich. Guilielmus Lugdunensis behandelt sie in seiner Summa de virtutibus et vitiis im dritten Teile, der die vier Cardinaltugenden enthält, unter justitia, und die Summa Astexana bringt sie im 5. Buche unter, da wo de poenitentia gehandelt wird. Almosengeben kommt nicht als ein Werk der Liebe in Betracht, sondern als ein Teil der Satisfactio. Die Satisfactio hat nämlich drei Teile: oratio, jejunium und eleemosyna. Denn dreierlei ist in der satisfactio beschlossen, vitatio culpae, dazu dient das Gebet, augmentatio gratiae, dazu dient das Almosengeben, solutio poenae, dazu dient das Fasten. Von diesen drei Stücken ist das Almosengeben das kräftigste, weil es die beiden andern in sich schliesst. Denn einmal bewegt es die Almosenempfänger zum Beten und ist selbst eine Oblatio, die de facto die Kraft des Gebetes hat; sodann begreift die subtractio bonorum exteriorum per elee-

mosynam facta virtualiter auch das Fasten in sich ¹⁾. Ausdrücklich werden nun zwei Arten von Almosen unterschieden: solche, die man in der Absicht giebt, seinem Nächsten zu Hülfe zu kommen, und solche, die man giebt, um eine Schuld wieder gut zu machen, um seine Strafe abzubüssen. Jene sind ein opus misericordiae, und erwerben ein meritum vitae; diese sind ein opus justitiae und erwerben ein meritum demissionis. Sie sind die eigentlich satisfactorischen Almosen.

Sodann erwirbt man durch die Almosen die Fürbitte der Almosenempfänger. Diese sind zum Gebet für ihre Wohltäter verpflichtet, und diese Verpflichtung wird als eine förmliche Rechtsverpflichtung oder doch eine dieser ähnliche angesehen. Paraldus führt da, wo er von der Sünde handelt, welche die begehen, die sich Geld zahlen lassen und dann doch nicht leisten, was sie für das Geld zu leisten sich verpflichtet haben, als Beispiel vor allen die an, welche Almosen nehmen und dann doch für ihre Wohltäter nicht beten: „Mercedem bene volunt accipere, sed laborem recusant ferre“ ²⁾.

Das alles reicht nun auch in jene Welt hinein, die Almosen üben eine in das purgatorium sich erstreckende Wirkung. Man kann auch für Verstorbene Almosen geben, sie von den Strafen des purgatoriums zu befreien, und die Gebete der Almosenempfänger kommen den Almosengebern auch da zu gute ³⁾. Zwar vermahnt Paraldus ⁴⁾, während seines Lebens schon Almosen zu geben, da solche Almosen viel besser seien als die testamentarisch erst nach dem Tode gegebenen, aber er hebt doch zugleich hervor, dass diese die Wirkung haben aus dem Fegefeuer zu befreien. „Elemosyna quae fit post mortem non valet ei ad plus nisi ad liberationem a poena purgatorii; illa autem quae fit in vita potest homini mereri gratiam et gloriam et liberationem a debito poenae aeternae et a poena purgatorii et abundantiam bonorum temporalium et multa alia.“

1) Vgl. die Summa Astexana und wörtlich gleichlautend die Angelica.

2) Paraldus Summa virtutum et vitiorum II Tract. IV c. 5.

3) Vgl. Paraldus II Tract. IV c. 5.

4) a. a. O. c. II.

Sagte ich oben, die Liebespflicht sei soweit es sich um Almosengeben de praecepto handelt in eine Rechtspflicht verkehrt, so entsteht auch so weit das Almosengeben nur de consiliis ist eine Art Rechtsverhältnis. Man erkaufte sich mit den Almosen nicht bloss das Gebet der Armen, sondern auch den Erlass der Strafe. Zwar Thomas Aq. sagt (II, 2 Qu. XXXII art. 4) noch ausdrücklich: „Hic, qui dat eleemosynam, non intendit emere spirituale per corporale . . . sed intendit per caritatis affectum spirituales fructus promereri“; aber bei den Späteren ist der Ausdruck emere, emptio ein oft vorkommender, namentlich mit Anschluss an die gern gebrauchte Stelle Daniel 4: „Peccata tua eleemosynis redime.“ Paraldus redet da, wo er von den Früchten des Reichtums handelt, auch von einer emptio regni celestis, die dem Reichen möglich ist, und von einem patrocinium pauperum, das man sich durch die Almosen erwirbt, indem er den im Mittelalter unzählige Male verwerteten Spruch Gregor's d. Gr. heranzieht: „Pauperes non sunt despiciendi ut egeni, sed rogandi ut patroni.“

Charakteristisch sind für diese Anschauungen auch die Antworten, welche die ethischen Summen auf einige Specialfragen geben, die sie in der Lehre von den Almosen aufwerfen. So wirft die Astexana die Frage auf, ob man ebenso wohl den Bösen wie den Guten geben soll? In der Antwort wird unterschieden, ob das Almosen gegeben wird bloss aus Liberalität oder mit dem Zwecke der Satisfaction. Im ersteren Falle soll man keinen Unterschied machen, im andern dagegen ist es richtiger, den Guten zu geben, damit man durch ihre Verdienste desto schneller von der Strafe befreit werde. Deshalb haben auch die Testamentsexecutoren die Pflicht, bei Verteilung der Güter Verstorbener Gute auszuwählen, weil diese einmal fleissiger sind im Gebet für die Verstorbenen, und sodann weil ihre Gebete wirksamer sind als die böser Menschen. So erörtert Paraldus ¹⁾ die Frage, ob es besser ist, einen Hungrigen speisen oder einen Nackten kleiden? und entscheidet sich für das letztere, denn der Gespeiste vergisst die Wohltat zu bald, der Gekleidete wird

1) l. c. III Tract. V c. 4.

aber durch das Kleid, das er an hat, immer wieder an die Wohltat und damit an die Pflicht für den Wohltäter zu beten erinnert. In der That, handelt es sich hier um eine Art Kauf, so wird derjenige, der mit den Almosen den Preis zahlt, auch abwägen, wo er die Waare am besten und reichlichsten bekommt.

Tiefer greift die Frage, ob die Wirkung des Almosens mehr von der Grösse der Gabe oder von dem Affect, der Gesinnung, mit der man giebt, abhängt. Die Astexana unterscheidet eine doppelte Wirkung des Almosens, auf Seiten des Empfangenden, sofern das Almosen diesen zum Gebet verpflichtet, und auf Seiten des Gebenden, sofern dieser ein Verdienst damit erwirbt. In der ersten Hinsicht beruht die Grösse der Wirkung ganz einfach in der Grösse der Gabe. Je mehr man giebt, desto mehr Menschen und in desto höherem Masse werden diese zum Gebet verpflichtet. In der zweiten Hinsicht muss wieder das *praemium essentielle* (die Seligkeit) und das *praemium accidentale* (der Erlass der Strafe) unterschieden werden. Jenes hängt nicht von der Grösse der Gabe, sondern von dem Affect, mit dem gegeben wird, dieses dagegen von der Grösse der Gabe ab. Also je mehr Almosen desto mehr Gebete und desto mehr Erlass der Strafe¹⁾. Im Leben wurde noch mehr nach dieser Theorie gehandelt. Je massenhafter man Almosen giebt, desto mehr Früchte erwartet man davon.

Werfen wir überhaupt jetzt einen Blick in die Praxis, so werden wir sehen, dass sie der Theorie allenthalben entspricht. Gewiss wird auch im Mittelalter viel aus Liebe und herzlichem Mitleid gegeben sein, aber das hervorstechende Motiv ist doch vielmehr, man will mit den Almosen sein und der Seinigen Selenheil fördern. „*Ob remedium animae*“, „*pro remedio animae*“ „*ob salutem animarum*“, „durch Gott und ihrer Selen willen“, „durch Gott und unsere lieben Frauen,

¹⁾ Thomas Aq. berührt die Frage II 2 Q. XXXII art. 4 und zeigt an dem Beispiele der Wittve im Evangelium, dass wer wenig giebt *secundum quantitatem* doch mehr geben kann *secundum proportionem*; er betont den grösseren *affectus caritatis*, *ex quo corporalis eleemosyna habet spirituales efficaciam*.

und sein und seiner Vordern Sele zu Hülff“, das sind die Formeln, mit denen in unzähligen Urkunden Schenkungen und Stiftungen für Arme eingeleitet und begründet werden. Deshalb heissen die Bäder, die man für Arme stiftet, „Seelbäder“, die Häuser, die ihnen zu freier Wohnung überlassen werden, „Seelhäuser“. Selbst wo das Motiv des Mitleids ausdrücklich hervortritt, fehlt doch der Blick auf das Verdienstliche des Almosens nicht. So begründet z. B. Graf Wilhelm von Arberg, der dem Spital in Luzern mehrere Güter schenkt (4. November 1419), diese Schenkung ¹⁾ mit den Worten: „weil ich angesehen mit mein selbs augen sölich viele armen, lamen, sichen, und dürftigen, so zu Lucern in dem Spittal sind, und täglich ab den strassen darin getragen, gefürt, tugendlich empfangen und wol gherberget werdent, derselb spital so gar arm und an gout krank ist, das nit wol die armen leit ir narung darin haben mögent, denn mit hülff und rat edler und andechtiger menschen, so die sechs Werk der erbarmherzigkeit begern zu erfüllen mit irem heiligen almosen, sid das almosen mit kraft die tugend hat, das es abnimt die sünde und götliche liebi damit ermeret wirdt.“

Daraus erklärt sich denn auch der so gewöhnliche Anschluss der Almosen an die Begräbnisfeierlichkeit und die Selmessen. Vielfach wurden Spenden ausgeteilt, Geld, Brot, Mahlzeiten, Kleidungsstücke an den sogenannten Dreissigen, den ersten 30 Tagen nach dem Tode. So vermacht z. B. Jacob Heller in Frankfurt 10 Gulden, die an seinen Dreissigen in viertel Schillingen an Arme vor seiner Tür gegeben werden sollen, dazu 6 Achtel Mehl zu Brot. So verordnet eben daselbst Nic. Uffsteiner, dass während der Dreissigen in seinem Hause 10 Arme „mit zymlicher redlicher kost und drangk“ gespeist und 10 Gulden hellerweise ausgeteilt werden sollen, „damit vil lüde Gott den Almechtigen für myn sele zu bidden haben“ ²⁾. Ganz besonders aber sind es die Anniversalien, die Jahreszeiten,

¹⁾ Urkunden des Bürgerspitals zu Luzern. Geschichtsfreund VII, 68 ff.

²⁾ Vgl. Kriegk II, 181.

die jährlich am Todestage wiederkehrenden Selenmessen, an die sich die Almosen anschliessen. Dann werden in der Kirche, im Kreuzgange oder auch auf dem Grabe Spenden, meist Brot, selten Geld, oft auch Kleider, Schuhe u. dgl. ausgeteilt. Die Brote werden auch wohl aufs Grab des Stifters gelegt und müssen da abgeholt werden ¹⁾. Oder man vermacht auch einem Spital eine Summe zu dem Zweck, dass am Todestage oder sonst an einem bestimmten Tage den Siechen „das Mahl gebessert werde“, meist unter ganz genauer Bestimmung, welche Gerichte und wie zubereitet sie aufgetragen werden sollen ²⁾. Zur Teilnahme an der Selmesse und zum Empfange der Almosen wurden die Armen von der Kanzel eingeladen. Das nannte man „ein geruft Almosen“ ³⁾. Die Armen mussten persönlich erscheinen, der Selmesse beiwohnen und für den Nächsten und seine Familie beten. Sonst erhielten sie das Almosen nicht. Dieses war also an eine Gegenleistung, die Fürbitte, geknüpft. Das Almosen war in gewissem Sinne Bezahlung für einen geleisteten Dienst. Uebrigens kommen auch Stiftungen für solche vor, die keine Verwandten hatten, welche für sie ein Selgerät hätten stiften können, für „vergessene Seelen“, wie man sagte, oder „ob remedium omnium fidelium defunctorum“ ⁴⁾. In manchen Klöstern wurden beim Tode jedes Mönchs ausser den regelmässigen Almosen noch 30 Tage lang ausserordentliche gegeben. ⁵⁾

1) Mone I, 129 ff.

2) So vermacht jemand dem Katharinenspital in Bamberg (28. Mai 1527) ein Gut und eine Mühle. Von den Einkünften soll teils Holz angeschafft werden, teils soll man dafür ein Centner Oel kaufen und so oft die Siechen etwas von Oel essen davon in der Siechen Hafen tun, und ein Centner Milchputter, und davon alle Mittwoch, so man von Milch isset, 2 *℔* in der Siechen Hafen tun, „davon ir ezzen gebessert werde“. (X. Bericht des hist. Vereins p. 81 ff.)

3) Vgl. eine Stiftung von 1415 im Necrolog. Constant.; eine von 1404 bei Wibbel, Cod. Hohenloh, p. 343.

4) Vgl. Monum. Zoller. IV, 101.

5) Vgl. Oesterreicher, Gesch. von Banz XCII.

Umgekehrt gaben auch die, welche zu irgend einem milden Zweck eine Beisteuer gaben, diese nicht ohne eine Gegenleistung zu empfangen. Wer zum Bau oder Unterhaltung eines Spitals beitrug, empfing dafür eine bestimmte Zahl von Tagen Ablass. Alle Spitäler und sonstige Anstalten der Barmherzigkeit waren mit Ablassen zu diesem Zweck reichlich ausgestattet ¹⁾. Sammler, die man ausschickte um für ein Spital oder zu anderen milden Zwecken zu sammeln, kamen nicht wie heute mit leeren Händen, sondern brachten jedem Geber Ablass mit. Ja jeder Bettler, der im Namen irgend eines Heiligen ein Almosen erbat und empfing, vergalt die Gabe mit Anrufung dieses Heiligen für seine Wohltäter. Es war alles Leistung und Gegenleistung.

Damit hängt es ohne Zweifel zusammen, dass man nicht wie heute bei den Almosen sich nur auf das Notwendige beschränkt, sondern oft überflüssig und mit einer gewissen Ueppigkeit giebt. Gewiss, es geht durch das Mittelalter ein Zug grosser Freundlichkeit gegen Arme; die Kluft zwischen Reich und Arm ist noch nicht so gross wie heute. Wie wohlthuend berührt es, wenn man liest, dass in einem Kloster am Tage der Einführung einer Nonne den Armen zu essen gegeben wird, „wie die Braut isset“, auch Braten und Kuchen; wenn man in Coblenz eine Stiftung findet, nach der auf einem Hause an der Moselbrücke die Verpflichtung ruht, jedem armen Wanderer, der über die Brücke geht, einen Trunk Weins zu reichen; wenn, um noch ein Beispiel anzuführen, eine Frau in Frankfurt ein Vermächtnis macht, aus dessen Einkünften für die im Elendshause Einkehrenden jeden Abend eine Erbsensuppe gekocht werden soll, für welche die Stifterin das Mass der Erbsen und der Butter dazu genau vorschreibt. Dennoch wird man nicht fehlgreifen, wenn man annimmt, der Gedanke, dass mehr Almosen auch mehr Wirkung tun, und das Streben, sich die Armen, die ja nach dem angeführten Worte Gregor's d. Gr. als Patrone zu

1) Vgl. z. B. die Urkunden des Bürgerspitals zu Luzern im Geschichtsfreund VII, 68 ff.; und die sehr instructive Schrift von Bensen: Ein Hospital im Mittelalter.

ehren sind, recht geneigt zu machen, habe beim Abmessen der Almosen stark mitgewirkt. Man hatte ja beim Almosengeben immer auch sich selbst, den Segen, den man davon erwartete, die Gebete, die man damit erkaufte, im Auge. Darum giebt man gut und reichlich. Das Spendbrot ist meist Weissbrot; Mahlzeiten sind nicht bloss auf die notdürftige Sättigung bemessen. Ein Frankfurter Bürger bestimmt 1454, dass nach seinem Tode während der Dreissiger 33 Arme täglich ein Mahl haben sollen bestehend an gewöhnlichen Tagen aus einerlei Gemüse und zweierlei Fleisch, an Fasttagen aus zweierlei Gemüse und einerlei Fisch, dazu Brot und ein Achtel Wein. Am Schlusse der Dreissiger erhielt jeder der 33 Armen 8 Ellen graues Tuch zu einem Kleide ¹⁾. Wo Schuhe oder Wamd oder Kleider gegeben werden, wird Sorge getragen, dass alles von guter Qualität ist. Zuweilen sind die Stiftungen auch durch ihre Grösse ausgezeichnet. Eine Wittve in Oppenheim bestimmt, dass nach ihrem Tode 8 Malter Korn zu Brot verbacken und jedem, der herzukommt, ein Brot gegeben werden soll; dazu ein Fuder Wein. Es waren das ca. 1600 ℓ Brot. Eben- daselbst wurde 1291 ein Hofgut in Weiterstadt zu Brotspenden vermacht. Es wurden dort jährlich ungefähr 5600 ℓ Brot verteilt und jeder Arme empfing dreimal in der Woche eine Ration von $1\frac{1}{2}$ ℓ ²⁾.

Wem man gab, darnach wurde nicht viel gefragt. So genau in den Stiftungsurkunden die Bestimmungen darüber sind, was und wann und wo gegeben werden soll, so unbestimmt wird es gelassen, wem gegeben werden soll. Armen Leuten, den vor der Tür Bettelnden; eine Auswahl, eine Prüfung der Würdigkeit und Bedürftigkeit fand nicht statt. Oft wird sogar ausdrücklich bestimmt, dass man jedem geben soll, der die Spende um Gottes willen nehmen will, oder, dass man keinen, der kommt, soll unbegabet lassen ³⁾. Ganz natürlich; man hat es ja nicht einmal darauf abge-

1) Kriegk II, 181.

2) Vgl. Frank, Gesch. von Oppenheim S. 301.

3) So z. B. die oben S. 72 Anm. 3 angeführte Constanzer Stiftung.

sehen, bestimmten Armen aus der augenblicklichen Not zu helfen ¹⁾, noch weniger, der Armut selbst zu wehren, sondern nur Almosen zu geben zum Heil seiner Seele.

Davon ist die weitere Folge, dass eine prophylaktische Armenpflege so gut wie gänzlich mangelt. Die Bettelordnungen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sind schon ein Symptom, dass eine neue Zeit im Anbrechen ist. Ein solches ist es auch, wenn der Rat von Nürnberg anordnet, dass den Bettlern ihre Kinder, wenn sie über 8 Jahre sind (bis dahin durften sie dieselben mit sich herumführen), abgenommen und in einen Dienst in der Stadt oder auf dem Lande untergebracht werden sollen. Sonst nahm man sich verwahrloster Kinder nicht an. Wurde es zu schlimm, so wurden sie in einem öffentlichen oder Privat-Gefängnis, auch in Käfigen, die man im Hause einrichtete, festgehalten. Aehnlich verfuhr man mit Irren. Für die sittliche Besserung der Gefangenen geschah nichts. Man bettelte für sie, man schickte ihnen Speise, sie durften auch selbst betteln, indem sie einen Beutel an einem Strick vom Turm herabliessen, Stiftungen für sie kommen ebenfalls vor ²⁾, aber dass etwas für ihre Besserung geschehen wäre, davon habe ich kein Beispiel gefunden.

Massenhaftes Almosengeben ohne Zusammenhang, ohne Plan, im Grunde auch ohne die Absicht der Armut wirklich zu wehren, das ist es, was im Mittelalter an die Stelle einer geordneten Armenpflege tritt. Dass eine solche Liebestätigkeit der Armut gegenüber vollständig Bankerott machen musste, versteht sich von selbst. In welchem Masse sie Bankerott gemacht hat, dafür giebt es keinen schlagenderen Beweis als die um 1494—99 in Basel entstandene Schrift: *liber vagatorum*, die Luther 1523 unter dem Titel: „Von der

1) Ganz ausdrücklich stellt Thomas Aq. (II. 2, Q. LXXI art. 1) es als Regel hin „non tenetur homo futurae necessitati alterius providere, sed sufficit, si praesenti necessitati succurrat.“ Woher sollte eine geordnete Armenpflege kommen, wenn das als Regel galt?

2) Im J. 1432 stiftet Katharine Hilliger in Frankfurt 2 ℥ Heller für die Gefangenen. Sie sollen davon jeden Freitag durch den Pförtner gespeist werden. Vgl. Kriegk a. a. O.

falschen Bettler Büberey“ wieder herausgegeben hat. Stadt und Land waren von Scharen fauler und betrügerischer Bettler überflutet. Behauptet doch Eberlin von Ginzburg in seiner Schrift „Warum kein Geld im Lande sei“, dass von 15 Menschen im deutschen Lande nur einer arbeite, 14 müssig gingen und bettelten. Eine wahre Armenpflege war erst wieder möglich, als die Reformation wieder gesunde ethische Anschauungen über Reichtum und Armut, Arbeit und Beruf und darum über Liebestätigkeit und Almosen gebracht hatte.

haben dachten sie dieselben mit sich herum zu tragen und in einem Dienst in der Stadt oder auf dem Lande untergebracht werden sollten. Wunder es zu schreien zu verwerflicher Kinder nicht aus. Würde es zu schreien zu werden sie in einem öffentlichen oder Privat-Gebäude auch im Käfige, das man im Hause einrichtete, festzusetzen. Ähnlich verfuhr man mit Irren. Für die städtische Besserung der Getaugten gesorgt nicht, man richtete für sie man richtete ihnen Spiesse, sie durften auch selbst betteln, indem sie einen Hebel an einem Strick vom Baum herab lassen, Stützen für sie konnten ebenfalls vor, aber das etwas für ihre Besserung geschehen wäre, davon habe ich kein Beispiel gefunden.

Massenweise Zusammengehör ohne Zusammenhang ohne Plan, im Grunde auch ohne die Absicht der Barmherzigkeit zu wirken, das ist es was im Mittelalter an die Stelle einer geordneten Armenpflege tritt. Dass eine solche Liebestätigkeit der Armen gegenüber vollständig barmherzig machen musste, versteht sich von selbst. In welchem Masse sie Barmherzig gemacht hat, dafür gibt es keinen schlagenden Beweis als die von 1491-99 in Basel entstandene Schrift: Hier verzeichnen die Ratler 1498 unter dem Titel „Von der

*) Ganz ausführlich siehe Thomas Ap. (Bl. 2. 0. 1771) und 1) es die Frage die man lassen hätte notwendig notwendig als ein pro- ridere sich zuhelfen, si presentem necessitati aequatur. Woher sollte eine geordnete Armenpflege kommen, wenn das die Regel wäre? 2) Im J. 1499 stiftet Katharina Hilliger in Frankfurt a. M. Heller für die Gekerkerten, die selbst davon jeden Freitag durch den Thor- nur gegeben werden. Vgl. Krieger a. a. O.