

I. Perioden

1. Das Zeitalter der Armut

1.1. Die Überlebens-Gesellschaft

Die Wünsche des Menschen sind unendlich. Doch einer steht über allen: Der Wunsch zu überleben. Er ist in dieser elementaren Form der Wunsch nach Nahrung. Die Nahrung aber bleibt das Ungewisse in einer Gesellschaft, die nahezu vollständig von den Erträgen der Landwirtschaft abhängt. Für den Menschen als einer biologischen Gattung ist die Nahrung das, was ihn mit der Natur verbindet: Eine Bindung, die nur da sich zu weiten beginnt, wo der Mensch mit Technik Distanz entstehen lässt. Werkzeuge erschließen Nahrungs- und Rohstoffe, erhöhen den Arbeitsertrag, sparen Energie oder erschließen neue Energiequellen. In der Distanz zur Natur entsteht Kultur, zuerst als Bebauung des Ackers, entsteht ein Überschuss an Nahrung, der Städte, Gewerbe, Herrschaft ermöglicht. Doch bleibt dieser Überschuss ungewiss: Veränderungen von Sonneneinstrahlung und Regen, Erschöpfung des Bodens können die prekäre Balance von Nahrung und Bevölkerung jederzeit zum Kippen bringen. Noch größer als diese anonyme Gefahr einer bedrängenden Natur ist die Gefahr der zu starken Vermehrung der Bevölkerung. Eine Reihe guter Ernten förderte das Bevölkerungswachstum, eine Reihe schlechter Ernten reduzierte es: Die Übergangsphasen waren durch Nahrungsknappheit und Hungersnöte gekennzeichnet. Die Biologie der Fortpflanzung war von der Biologie der Nahrung abhängig. Zwar konnte in Knappheitszeiten Getreide aus Überschussgebieten herbei geschafft werden, auch gab es eine – vor allem städtische – Vorratshaltung, doch blieben diese Möglichkeiten begrenzt, denn die Mengen waren zu gering, die Kosten für den Transport hoch, die Kaufkraft insbesondere der Armen, d. h. der Masse der Hungernden, gering. Der Erntezyklus bzw. die von ihm abhängige Bewegung der Getreidepreise bestimmte das tägliche Leben: alle anderen Zyklen hingen von ihm ab, das Auf und Ab der Geburten wie jenes der Gewerbetätigkeit und der städtischen Beschäftigung. Was blieb, war das Bitten um das tägliche Brot, ein Bitten um Gnade, ein Gebet zu Gott, ein Bitten vor den weltlichen Herren.

Es war ein Nexus der Gnade, der diese soziale Welt erfüllte. Die »Knechte« fügten sich in ihr Schicksal, lehnten sich nur manchmal auf, wenn die Verzweif-

lung des Hungers noch nicht in die Fatalität fortgeführt hatte. Doch ihre Auflehnung meinte nur ihr Überleben als Knechte. Es wollte einen Zustand der Sicherungen im angeborenen Stand, keine soziale Revolution. Alles Bewusstsein blickte zurück in eine verklärte Vergangenheit, in der mit der Nahrung auch die Ordnung gegeben war. »Zukunft« gab es nur als Ungewissheit des nächsten Tages. Sicherheit jedoch konnte man lediglich im Blick auf das Gewohnte gewinnen, denn da bereits die Grundlage des Lebens, die Nahrung, prekär war, schien das Risiko des Neuen viel zu groß, um von einem Gewohnten abzuweichen, welches das Dasein gerade noch zu sichern vermochte.

Arm sein war das Schicksal der meisten, deren Streben nach Überleben und der steten Erfahrung von Hunger und Tode den Blick auf ein Göttliches lenkte, das als Hoffnung die »Erlösung von den Übeln« des Lebens versprach und es damit relativierte, erträglicher werden ließ. Der Hunger, die Furcht vor dem Verhungern wirft den Menschen auf die Ohnmacht zurück, der er als Hoffnung nur die Religion entgegen zu stellen vermag.

1.2. Civitas und Paupertas: Formen sozialer Sicherung in der Antike

Die Armen sind immer unter uns, weshalb es ein Gründungszweck jeder Art von Vergesellschaftung ist, Armut als Zustand sozialer und ökonomischer Schwäche nicht existenzbedrohend werden zu lassen. Die Armen: stets die Mehrheit in der Alten Gesellschaft, müssen ihren »Platz« in der hierarchischen, Herrschaft gründenden Ordnung finden, wenn diese vor »Unordnung« bewahrt werden soll. Deutet man diese Ordnung als *civitas*, in welcher auch der Arme politische Teilhabe beanspruchen kann bzw. diese ihm über den Kriegsdienst politisch abverlangt wird, entsteht aus dem Ordnungsplatz ein Anspruch auf einen Sicherungsplatz: Wo Mitbürger betteln müssen, gilt das als politische Schande der Gemeinschaft. Deutet man hingegen die politische Ordnung als autoritäre Herrschaft, dann erscheint der Arme als potentiell anarchisches, durch Geschenke und Drohungen permanent zu pazifizierendes Wesen. Nun ist im *Civitas*-Ansatz die soziale Hilfe als ein Zweck der Gesellschaftsbildung bereits mitgedacht, als Erweiterung des Prinzips der Gewinnung von Sicherheit bzw. Stärke durch Zusammenschluss vieler, die als Einzelne schwach sind. Im Ansatz der Herrschaft hingegen bleibt das soziale Prinzip auf die Regulierung der Gewalt beschränkt, auf Abwehr von Gewalt außerhalb der eigenen Gesellschaft, auf Stabilisierung des Gewaltverhältnisses im Inneren. »Sicherheit« ist hier Sicherung vor »illegitimer« Gewalt. Eine ökonomische Sicherung gibt es demnach nur, wo solch illegitime Gewalt präventiv abgewendet werden soll, als Stillstellung potentiell bedrohlicher Armer.

Beide Formen sozialer Hilfe finden sich in der Antike. Die *Civitas*-Sicherung geht dabei folgerichtig von der präzisesten Art eines Bürger-Dienstes aus: dem Kriegsdienst. Die Hinterbliebenen gefallener Bürger zu unterstützen war für die Polis Attikas selbstverständlich. In ähnlicher Weise bildete die Versorgung der Veteranen ein zentrales Moment der römischen *res publica*, was auch daran sichtbar wird, dass das Stocken der Landverteilungen an Veteranen, im Kontext des gleichzeitigen Strukturwandels der italischen Landwirtschaft im Übergang zu

den großflächigen, auf Sklavenarbeit beruhenden Latifundien, in den sozialen Bürgerkrieg mündete. Wo der Kriegsdienst als Bürgerdienst nicht mehr die Sicherung der Veteranen und ihrer Hinterbliebenen als Bürgerrecht einschloss, da brach der Zusammenhalt der *Civitas*, da geriet die Republik in die Krise. Tiberius Gracchus artikulierte den damit verbundenen Bruch im Bewusstsein der Zugehörigkeit in seiner berühmten Rede vor dem Volk (133 v. Chr.): »Die Tiere, die in Italien leben, haben eine Behausung. . . Die Männer aber, die für Italien kämpfen und sterben, haben nur Anteil an Luft und Licht, aber an sonst nichts. . . Für anderer Leute Wohlleben und Reichtum kämpfen und sterben sie.«¹ Wenn der kleine bäuerliche Eigentümer, aus dem sich der Bürgersoldat rekrutierte, durch Verelendung, d. h. Besitzlosigkeit, zum *proletarius* wurde, musste die soziale Struktur der Vergesellschaftung eine andere werden. Durch die Verteilung formal dem Staat gehörender Ländereien an Besitzlose sollte jene die *civitas* tragende Schicht der kleinen Eigentümer gesichert werden. Allerdings hatten sich längst die Reichen und Mächtigen diese Gebiete angeeignet

In den antiken Getreidegesetzen, wie sie auf eine städtische, zunehmend ökonomisch unselbstständige Bevölkerung zielten, bahnte sich ein Wandel an, der den Strukturwandel der Gesellschaft nachvollzog. Mit ihm war auch das Eigentumsverständnis ein anderes geworden, wie es der Einwand Ciceros zeigt, »dass nicht dem Privateigentum von Staats wegen Abbruch getan werde«, wie bei den Forderungen nach einer Umverteilung des Bodens: Eine verdammenswerte Forderung, »hinzielend auf eine Gleichmacherei des Besitzes, und was könnte verderblicher sein! Denn zu allermeist aus diesem Grunde, dass das Eigentum gewahrt bleibe, sind Staaten und Bürgergemeinden gegründet worden.«² Cicero (106–43 v. Chr.) zieht damit die Konsequenz aus der bereits zur Zeit der Gracchen unumkehrbar gewordenen Umwandlung Roms von einer Stadtrepublik zum ausgedehnten Flächenstaat, einem Staat mit »keinen zweitausend Leuten, welche Vermögen haben«. Wie sehr sich die Kluft zwischen Besitzenden und Habenichtsen weitete, zeigt sich auch an den rasch steigenden Kosten für die Getreideverteilung von 10 Millionen Sesterzen (73 v. Chr.) auf 77 Millionen (46 n. Chr.).³ Der Gegensatz zwischen Arm und Reich wird ebenso an der zunehmenden Verächtlichkeit für die *misericordia* deutlich, bei Cicero wie Seneca, die sie für geistige Schwachheit halten. Hatte man vordem auf eher indirekte Hilfen bei der Versorgung der ärmeren Bevölkerung gesetzt, auf eine Regelung des Getreidehandels durch Gesetze und Preisbeschränkungen, so beginnt mit der *lex frumentaria* (58 v. Chr.) die unentgeltliche Verteilung von Getreide an die Bürger Roms, ein Kilogramm pro Tag. Gegen Ende des 1. Jahrhunderts dürfte die Zahl der Getreideempfänger, der »plebs frumentaria«, bei 320 000 gelegen haben, je nach Schätzung etwa knapp der Hälfte bis einem Fünftel der römischen Gesamtbevölkerung.⁴ Hierfür sowie für die Versorgung der Veteranen entstanden dann seit der späten Republik eigene staatliche Einrichtungen. Die *cura annonae*, d. h. die Zuständigkeit für die Getreideverteilung, bot die Möglichkeit, die »Plebejer« für eine bestimmte Person einzunehmen oder sie gegen einen politischen Feind aufzubringen. Für die Caesaren wurde sie zu einer wesentlichen Funktion der Stabilisierung von Macht. Später kamen lokal organisierte Unterstützungen für die Kinder armer Eltern hinzu. Damit wird deutlich, dass sich die

soziale Sicherung stets vom Bürgersein der Unterstützten ableitete und von diesen auch so gesehen wurde, bereits zur Zeit der Gracchen, als der Plebs eine Einbeziehung von Bundesgenossen ablehnte. Allerdings veränderte sich die Voraussetzung dieses Bürgerseins dabei wesentlich. Es wurde passiv: Der (in Rom lebende) Bürger war einer, der Hilfsansprüche an die Herrschenden besaß und dafür ihre Herrschaft anerkannte. Die aktiven Momente des Kriegsdienstes als Bürgerdienst und der ökonomischen Eigenständigkeit waren geschwunden, die Teilhabe an der Volksversammlung hatte sich weiter formalisiert. Zwar knüpfte diese Entwicklung an das überlieferte Klientel-Verhältnis an, wobei sich die ökonomisch und politisch Schwächeren unter den Schutz eines Patrons stellten, dem sie dafür Gefolgschaft und Loyalität zusicherten.⁵ Doch begann nun der Staat, der Kaiser, eine Art von übergreifendem Patronat zu etablieren, das nicht mehr Gefolgschaft erwartete, sondern Stillhalten.

Dass es trotz dieser Tendenzen nicht zu einem römischen »Sozialstaat« gekommen ist, hat wohl vor allem mit drei Faktoren zu tun, deren Zusammenwirken zur Negation eines solchen Staates wird: Der die römische Gesellschaft ordnenden Vorherrschaft der *gentes*, der Demoralisierung der freien Arbeit durch die Sklaverei sowie dem Fehlen eines Ethos der Mitmenschlichkeit, das auf einer religiösen Verpflichtung gründet. Das Wesen der Klientelbeziehungen bestand in einem Paternalismus, der Verantwortung, Schutz wie Gehorsam hierarchisch regelte und auf diese Weise Gruppen bildete. In einer Gesellschaft knapper Güter, hoher Morbidität und ausgeprägter Gewaltanfälligkeit war die soziale Eingebundenheit in patriarchalische Gruppen überlebenswichtig, von der Familie bis zum Klientelverband. Hier wurzelte ein Ethos der sozialen Hilfe, das durch Ausgrenzung eingrenzt. Von hier aus knüpft sich auch eine gewisse Verbindung zur Sklaverei, die als sozialer Zustand nur in einer Gesellschaft strikter Hierarchie möglich ist. Als Hausklaverei mochte sie zudem in den Umkreis patriarchalischer Familienherrschaft fallen. Da jedoch das Wesen der Unfreiheit in der aristotelischen Beschreibung eines solchen Menschen als durch seine individuelle »Naturanlage zum Dienen bestimmt« gesehen wurde und dieses »Dienen« mit körperlicher Arbeit gleichgesetzt worden ist, rückte die Arbeit in die Verächtlichkeit.⁶ Strikt hierarchisierte Gesellschaften neigen stets zur Verachtung der Körperarbeit, und wenn die Sklaverei in ihnen ökonomisch bedeutsam wird, so droht rasch eine Ausgrenzung der Arbeitenden in Bereiche des nicht völlig Menschlichen. Dass dann von einer Mitmenschlichkeit nicht die Rede sein konnte, ist kaum verwunderlich. Dagegen gab es durchaus Wohltätigkeit in jenem patriarchalischen Sinn der *liberalitas*, bei der die Freigebigkeit den Reichtum des Gebenden darstellte und sozial feierte. Dass dabei eine klassische Gruppe von Schwachen: arme Kinder, im Mittelpunkt standen, ist folgerichtig und ebenso, dass nur Kinder der eigenen Stadt bzw. Kinder von Bürgern unterstützt werden sollten.⁷ Die soziale Absicht einer solchen Hilfe war demografisch: Der Gesellschaft sollten nützliche Bürger gesichert werden. Sofern an der späteren Nützlichkeit Neugeborener Zweifel bestanden, weil sie körperlich schwächlich wirkten, wurden sie ausgesetzt oder getötet.⁸ Die Aussetzung, wenn nicht Tötung kranker Sklaven wie die Ausgrenzung Behinderter, auch solcher, die durch Unfälle geschädigt waren, gehört gleichfalls hierher. Erkrankte ein freier Arbeiter, so verlor er unverzüglich seinen Lohn.

In der Antike war *securitas*, Sicherheit, ein ferner Traum. Es ist bemerkenswert, dass dieses Ideal erstmals im Zusammenhang der »Pax« – Idee des Augustus entstanden ist.⁹ Sicherheit vor Gewalt bedeutete Sicherheit des Körpers, des Lebens, der zum Leben nötigen Rechte und Dinge, bedeutet *vita stabilis*. Doch zur Universalisierung der Sicherheit über den Schutz vor Gewalt hinaus kommt es nicht.

Gesellschaften mit geringer technischer Macht, Gesellschaften also, die weitgehend vom kaum vorhersehbaren Schwanken der Erntezyklen abhängig sind, verfügen weder über die Überschüsse, um ein Gefüge sozialer Sicherung zu institutionalisieren, noch über einen Arbeitsbegriff, der körperliche Anstrengung mit Technik und Ehre in Verbindung bringt. Sicherungen bleiben sozial begrenzt, auf möglichst autarke Gebilde bezogen, der Hausgemeinschaft, dem Klientelverband unter einem Patron. Die Vorstellung des *fatum* wird regulativ, eines Schicksals, dem man nicht zu entgehen vermag, dem sich das Handeln einfügt, statt es ersetzen zu wollen.

1.3. Humilitas und Potentia: Christentum und Armenhilfe im Mittelalter

Armenhilfe und Seelenheil

Was Armut jeweils ist, lässt sich nur historisch feststellen, wobei die Deutungsbreite von der schieren Daseinsbedrohung durch den Hunger bis zur sozialen Ungleichheit reicht. Die beiden Bestimmungsgrößen der Armut sind die technische Stärke einer Gesellschaft, also ihre Verfügungsmacht über die Natur, sowie der soziale Blick auf die Armen, d.h. ihre Stellung in der weltanschaulichen Selbstdeutung der Gesellschaft. In technischschwachen Gesellschaften verbindet sich dabei Armut mit Daseinsbedrohung, in technikstarken hingegen mit sozialer Ungleichheit.

Nun ist das Mittelalter eine technisch schwache Gesellschaft, in der »Zukunft« nur als religiöse Hoffnung vorhanden ist. Die Zeit der Welt Dinge ist zyklisch. »Zukunft« als andere, neue Zeit gibt es hier lediglich nach einem radikalen Bruch: dem Tod und der Hoffnung des Einzelnen, ins Paradies zu gelangen, und der eschatologischen Erwartung der Gesellschaft. Zukunft als Konzept sozialen Aufstiegs, Zukunft als Erwartung von Wohlergehen und Sicherheit gab es nicht. Das Künftige war das Ungewisse, Unsichere und also die Tradition das einzige Gewisse in der Welt, gestützt und gestärkt von einer Religion, die – unter Bedingungen – Gewissheit für ein Jenseits in Aussicht stellte. Es war eine stets gefährdete Aussicht, so wie das materielle Dasein selbst stets gefährdet blieb. Diese existenzielle Unsicherheit prägte das ganze Leben, der Gesellschaft wie jedes Einzelnen, und ihre Ursache war die Unbeherrschbarkeit der Natur, ihre Willkür zwischen lebenspendendem Regen und Sonne bzw. lebensbedrohenden Unwettern und Missernten.

In einer Gesellschaft, in der die große Mehrzahl »arm« war, konnte Armut nicht als verächtlich gelten. Sie galt als Übel, doch als eines, welches zurückwies auf den Übelstand des Menschen seit dem Sündenfall: Im Schweiß seines Angesichts soll

er sein Brot essen, gefesselt an den Ackerboden und den nicht endenden Kampf gegen »Dornen und Gestrüpp«, wie es in der Genesis heißt. In diesem Sinn ist die Armut ein Ausweis der menschlichen Existenz. Sie ertragen heißt, sich Gott unterwerfen. Daraus ergaben sich zwei Konsequenzen: Die Verächtlichkeit einer Armut, welche sich dem Schweiß verweigerte, sowie die Hochschätzung jener Armut, die als Nachfolge Christi vollzogen wurde (Evang. Matth. 25, 31 ff). Wer arbeitsfähig war und arm, weil er nicht arbeitete, wurde dort aus der sozialen Achtung ausgegrenzt, so bei Paulus, der einerseits Hilfe aus dem Liebesgebot der Gemeinde ableitet, andererseits jedoch vom Einzelnen die Arbeitsmühe erwartet und in der Familie den ersten Ort solidarischer Hilfe erblickt (II. Thess. 3, 6; I. Timoth. 5, 8). Doch erst mit dem Aufstieg der Stadt im 13. Jahrhundert begann die Armut zu einem sozialen Problem zu werden. Die unmittelbare Hilfe im Falle von Not durch körperliche Schwäche war in den Zeiten kaum entwickelter Wirtschaft zwischen dem 5.-10. Jahrhundert durch intime Gruppierungen erfolgt: Familie, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Feudalherren, in denen man sich persönlich kannte. Der Austausch war ein ebenso emotionaler wie materieller und er beruhte darauf, dass Gegenseitigkeit erwartet wurde, Hilfe von dem, der jetzt Hilfe empfing. Doch in dieser geschlossenen, kleinräumigen Ordnung der sozialen Hilfe entstanden zunehmend Risse. Die Stadt erzeugte einen neuen Typ von Armut: durch die Art städtischer Arbeit als umfassende Lohnabhängigkeit der Mehrzahl der Bevölkerung,¹ aber ebenso als Ort relativen Reichtums und einer kommerziell organisierten Versorgung mit Lebensmitteln. Dies ließ neue Formen der Armenhilfe, aber ebenso ein neues Ethos der Armut entstehen. Die zunehmende Bedeutung von Geld und Geldverleih im Zusammenhang der expandierenden Stadtwirtschaft, zugleich die Verbindung von Geld und Herrschaft in der römischen Kirche, ihre schrittweise Verweltlichung, provozierte den Protest jener Gläubigen, die darin eine Abkehr vom Weg des Evangeliums erblickten. Wenn aber die Kirche als Heilsgemeinschaft den alleinigen Weg zur Rettung der Seele aufzeigte, musste dies zur individuellen wie sozialen Katastrophe führen. Die häretische Bewegung gegen eine vom Weg des Heils abgefallene Kirche wie die Gegenbewegung der Bettelorden, gründeten beide gleichermaßen auf einer rigiden Ethik der Askese. Vor dem Hintergrund einer im Kontext der Stadtbewegung stark anwachsenden Bevölkerung, deren Verdichtung sich vor allem in den Städten durch das Anwachsen armer Unterschichten bemerkbar machte, wurde die hilfsbedürftige Armut zu einem quantitativen Problem und damit zu einer möglichen Bedrohung der sozialen Ordnung.

Hier wird ein Grundproblem aller Politik sichtbar: Die Sicherung von Ordnung in einer Gesellschaft, in der eine Minderheit Zugang zu den Ressourcen von Herrschaft und materiellen Gütern hat, die der großen Mehrheit nicht zur Verfügung stehen. In der mittelalterlichen Gesellschaft ist es die Demut als Geste symbolischer Anerkennung bestehender Ungleichheit, welche die Ordnung erhält. Der Herr antwortete auf die Demut des Niedrigeren durch die Anerkennung seiner sozialen Verantwortung, die ihm die Demut geradezu aufzwang, ähnlich wie die Demut des Gläubigen Gott gewissermaßen die Gnade abverlangte. Gerade in Zeiten sozialer Krisen bildeten die Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner ein Beispiel symbolischer Veredelung der Armut den bedrohlich

werdenden Armen gegenüber, weil hier Angehörige der wohlhabenden Stände freiwillig zu Armen wurden, zu *pauperes Christi*. Der Reiche, Mächtige, der eben dadurch allzu leicht vom Materiellen, Welthaften geblendet und verführt wurde, konnte Abhilfe suchen durch Werke der Barmherzigkeit, durch Almosen und Stiftungen. Sie erwarben ihm symbolische Gewinne nicht nur durch die Anerkennung, die einem solchen Verhalten in einer christlichen Gesellschaft zuteil wurde, sondern nicht minder in den Akten der Anerkennung durch die Armen. Und da der Besitz nicht als Eigentum galt, das sich ein Einzelner durch Arbeit und Anstrengung erworben hatte, sondern als etwas, das er der Gnade Gottes verdankte, so gab er mit seinem Almosen eigentlich nur von dem, was nicht ihm, sondern Gott gehörte. Armut wie Reichtum waren nicht einfach schicksalhafte Zustände: sie waren gottgewollt, weder individuelle Schuld noch individuelles Verdienst. Das Almosen ist damit ein Zeichen der hierarchischen Anerkennung des Armen ebenso wie ein Akt der Buße. Die Reichen sind in gewissen Grenzen dem göttlichen Zornesfluch der Ursünde entgangen, was die Armen für sie zu einem religiösen Erfordernis macht: Sie werden zum Nadelöhr, durch das der Reiche mit seiner Mildtätigkeit doch noch in den Himmel zu gelangen vermag. So begründete etwa der Stifter des Nürnberger Heilig-Geist-Spitals für Alte und Bedürftige (1339) seine Schenkung damit, »himmlisches Gut um weltliches einzutauschen«. Die römische Kirche als durch Petrus von Christus gestiftete Mittlerin zwischen Himmel und Erde wurde so zur Mittlerin der Barmherzigkeit in der Gesellschaft. Bereits 511 erklärt es das Konzil von Orléans zur Pflicht einer jeden Diözese, für ihre Armen und Kranken zu sorgen.² Damit war der Anspruch verbunden, alle Almosen zu sammeln und zu verteilen. Die Kirche organisierte den Austausch von guten Werken gegen Gebete und soziale Anerkennung und gewährleistete die entscheidende Heilsbedeutung dieser Gebete vor Gott. Damit kontrollierte sie den Kernbereich der sozialen Integration, nämlich den Ausgleich zwischen denen, stets einer Minderheit, die Macht und Reichtum besitzen, und jenen, immer einer Mehrheit, die daran nur geringen oder keinerlei Anteil haben. Dass der Begriff der *pauperes*, der »Armen«, im frühen Mittelalter allgemein die »Schwachen« bezeichnete, die von der Willkür der Mächtigen bedroht waren,³ bildet demnach zurecht die Basis des mittelalterlichen Armenbegriffs. Armut ist soziale Schwäche gegenüber den Mächtigen. Wo deren Hochmut (*superbia*) die Demut (*humilitas*) der Armen bedrängt, gerät die soziale Ordnung in Unordnung.

Im mittelalterlichen Weltbild steht die Gleichheit der Menschen durch ihre gemeinsame Gotteskindschaft und die Erlösung durch Christi Opfertod der sozialen Ungleichheit entgegen, wie sie mit der Sünde in die Welt gekommen ist. Aus dieser in der Welt nicht aufhebbaren Spannung lebt das christliche Verständnis von Gesellschaft. Armut galt demnach als sozialer Zustand, nicht als individueller. Die soziale Stellung, in die jemand hinein geboren wurde, bestimmte über Armut oder Reichtum. Unglücksfälle, wie Krieg, Hungersnot, Seuchen kamen hinzu. All das war anonym, schicksalhaft, unaufhebbar. Barmherzige Hilfe zielte daher auch nicht auf die Beseitigung solcher Armut: sie zielte auf die Wechselseitigkeit der hierarchischen Beziehung und auf das Seelenheil des Gebers. Deshalb verletzte das Annehmen milder Gaben auch nicht so etwas wie die »Würde« des Armen. Der Reiche, der nicht von seinem Besitztum gab, verstieß

gegen die »göttliche Güte«, ihm drohte die Hölle. Der Arme verdiente sich das Paradies durch Demut, durch Hinnahme seines Schicksals und das Gebet. Die Armut erhält »Würde« da, wo sie Demut geworden ist, insbesondere bei jenen »verschämten Armen«, die trotz eigener Mühen unverschuldet in Not geraten sind.

Zwischen der Jahrtausendwende und etwa 1300 war die Bevölkerung des westlichen Europa stark angewachsen. Um 1340 betrug die dortige Bevölkerung rund 54,4 Millionen. Nach Maßgabe der geringen landwirtschaftlichen Produktivität war Europa damit übervölkert. Das führte dazu, dass es nicht nur eine wachsende Zahl von Bettlern gab, die meist hochmobil von einem Ort zum anderen zogen, auch die Lebenslage der zahllosen gewöhnlichen Armen, die sich durch tägliche Arbeit ihren Unterhalt verschafften, wurde immer schwieriger. Nicht nur drängten immer mehr Arbeitsuchende auf den entstehenden städtischen Arbeitsmarkt oder suchten sich auf marginalen, ertragsschwachen Böden zu behaupten, jede Schwankung der Löhne und Preise, vor allem aber die ständige Verteuerung der Nahrungsmittel drohte, sie fast über Nacht zu hungernden Hilfesuchenden zu machen. Für die Städte des 14. und 15. Jahrhunderts wird der Anteil der gewöhnlichen Armen, also jener, die vom Ertrag ihrer Arbeit leben, ohne über irgendwelche Ressourcen für Notlagen zu verfügen, auf mindestens die Hälfte der Einwohner geschätzt, wozu noch die heterogene Gruppe der nicht arbeitsfähigen Hilfsbedürftigen tritt, der Behinderten, Kranken, Gebrechlichen, Waisenkinder, etwa 10–12 % der Bevölkerung. Kam eine Hungersnot hinzu, wurden die Städte von heranströmenden Bettlern und Landarmen geradezu belagert.⁴

Armenhilfe und soziale Ordnung

Diese Situation führte zu Veränderungen im Bild der Armut wie im Umgang mit ihr. Ein erstes »politisches« Moment machte sich neben dem religiösen geltend: Hatte die mildtätige Gabe stets zugleich dem Seelenheil des Spenders gedient, gleich ob nun der Empfänger wirklich hilfsbedürftig war oder nicht, so wurde nun vermehrt die Frage gestellt, ob die vorgebliche Hilfsbedürftigkeit nicht die Folge von Faulheit sei und weiter, ob der Hilfesuchende in einem engeren, »politischen« Sinn »zu uns« gehöre, zur eigenen Gemeinde, und nicht bloß zu jener universellen religiösen Gemeinschaft der Christenheit. Zugleich begann im 13. Jahrhundert mit der nachhaltigen Zunahme karitativer Einrichtungen in den Städten durch Stiftungen reicher Bürger die Verlagerung der Hilfen für Arme von den Klöstern bzw. kirchlichen Institutionen hin zu städtischen Spitälern und Armenkassen, d. h. bürgerschaftlichen Einrichtungen. In den Spitälern wurden meist alle Gruppen der längerfristig oder dauerhaft nicht Arbeitsfähigen untergebracht. Es handelte sich bei ihnen also nicht um Krankenhäuser, sondern um Verwahranstalten mit allenfalls marginaler Fürsorge und zuweilen ungesicherter Versorgung. Nur die »Pfründner«, die sich in das Spital einkaufen konnten, waren wirklich gesichert. Zudem reichten die verfügbaren Plätze nicht im entferntesten aus, um eine größere Zahl aufzunehmen. Deshalb spielten die Armenkassen eine wichtigere Rolle, die an bedürftige Arme Brot und Getreide, zuweilen auch Tuche, Schuhe, Holz oder Geld verteilten. Stets lagen diese Hilfen unter dem Nahrungsminimum.

Es wurde vorausgesetzt, dass die Armen zumindest teilweise arbeitsfähig wären und die Unterstützung lediglich Notfallhilfe zur Lohnergänzung für eine begrenzte Zeitspanne sei. Weil die Zahl derer jedoch immer mehr anwuchs, die arbeitsunfähig waren, gleichwohl im Spital keine Aufnahme fanden, bildete sich die Praxis heraus, am Spital Almosen zu verteilen und dabei von einer fallweisen auf eine dauerhafte Unterstützung überzugehen. Da die aus Stiftungen und Spenden finanzierten öffentlichen Hilfen nicht hinreichten, wuchs dem Bettel große Bedeutung zu. Um fremde Bettler, aber auch arbeitsfähige und also unwürdige Bettler aus zu schließen, kam es seit dem 14. Jahrhundert zunehmend zur Ausgabe von Bettelzeichen durch die städtischen Autoritäten. Nur wer ein solches Zeichen besaß, durfte betteln, womit die Bettelei als eine Art Beruf anerkannt worden war. Hieraus entstanden dann allmählich eigene städtische Ämter, in denen die Armenpflege zusammen gefasst wurde, zuerst 1458 in Antwerpen.

Das ist eine Abkehr vom ursprünglichen Ideal des unterschiedslosen Gebens, welches dem armen Samariter gab, ohne vorher seine Bedürftigkeit zu prüfen. Theologisch findet dies seinen Niederschlag in der Betonung der Wechselseitigkeit von Almosen und Dankgebet, doch nun unter dem Gesichtspunkt, dass ein »böser« Bettler, d. h. einer, der dem biblischen Gebot der Arbeit nicht folgt, obwohl er es vermöchte, einer ist, dem zu geben kein Heil bringt. In Form der legalisierten Bettelei sorgte die Gesellschaft zugleich für die in ihr lebenden behinderten Personen, für Lahme, Verkrüppelte, Blinde. Der hier vor sich gehenden Verengung des Begriffs des Helfens entspricht allgemein eine Verengung der Vorstellung von »Armut«: von ihrer frühmittelalterlichen Gleichsetzung mit hierarchischer Schwäche den Mächtigen gegenüber zur Abhängigkeit vom täglichen Arbeitsertrag bzw. der potentiellen oder tatsächlichen Abhängigkeit von Mildtätigkeit zur Sicherung des Überlebens. Dem »politischen« Charakter der Stadt entsprechend, die eine freie, selbstregierende Organisation des Wirtschaftens gegen die strikt hierarchische, meist mit Leibeigenschaft verbundene Organisation der ländlichen Herrschaft stellte, entstanden dort neue Formen sozialer Sicherung, deren Merkmale zum einen die kontrollierende Abgrenzung der hilfeschendenden Armen, zum anderen die Ausbildung genossenschaftlicher Solidarität unter den Gewerbetreibenden bildeten. Ersteres führt zur Zentralisierung und Entkirchlichung der Armenhilfe, letzteres zur Verengung sozialverbindlichen Handelns auf Mitglieder der eigenen Berufsgruppe. Die Brüderlichkeit verlegte sich tendenziell vom Mitchristen auf den Mitgenossen. Wer einer Zunft zugehörte, durfte auf Hilfe rechnen, weil hier die Verelendung eines Zugehörigen zur Schande der ganzen Gruppe geworden wäre. Die Zunft erfasste den ganzen Menschen und vergesellschaftete ihn. Sie organisierte die wirtschaftlichen Anliegen ihrer Mitglieder ebenso wie deren Geselligkeit, Kriegsbereitschaft oder religiöse Verehrung, sie repräsentierte ihre Mitglieder nach außen und traf Vorsorge für den Fall der Hilfsbedürftigkeit. Sie war damit ein durchaus »politisches« Gebilde: die erste freie, auf ökonomischen Interessen gründende »Vereinigung« auf Gegenseitigkeit mit einem Anspruch auf Vertretung ihrer Anliegen vor der Obrigkeit. In den Vereinigungen der städtischen Handwerker kommen damit erstmals Arbeit, Freiheit und gegenseitige Hilfe mit dem Anspruch auf Repräsentation zusammen. Damit wird die Politisierung der Gesellschaft vorangetrieben, wie sie für das Spätmittelalter kennzeichnend geworden ist.

Die Zunftrevolutionen in einer Vielzahl von Städten als Erhebung der Handwerker gegen das Patriziat reicher Kaufleute sind dabei ein Zeichen zunehmender sozialer Konflikte. Dazwischen lag die Katastrophe der Pest um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Zwischen 1340 und 1450 war die Bevölkerung Westeuropas um ein Drittel auf rund 37 Millionen gesunken. Aus Übervölkerung wurde eine relative Knappheit an Arbeitskräften. Die Tendenz, arbeitsfähigen Armen jede Hilfe zu verweigern, wurde nun zum Prinzip der Armenhilfe: In Kastilien, England, Frankreich, in deutschen Ländern kam es zum Erlass fürstlicher Arbeitsordnungen, in denen nicht nur ein Arbeitszwang für »starke Arme«, sondern auch die zu zahlenden Löhne festgelegt wurden.⁵ Arbeit und Armut bildeten fortan ein kausales Begriffspaar. Der Arbeitende war arm, weil er jenseits seiner Arbeit über keine Ressourcen verfügte. Davon abgegrenzt wurden die »schwachen«, arbeitsunfähigen Armen als allein der Hilfe würdig. Zugleich verlor die Religion ihre weltanschaulich wie institutionell regulative Stellung. Die Kirche, zum Herrschaftsgefüge geworden, hatte die ältere Vorstellung längst aufgegeben, das Kirchengut sei ein von ihr nur verwaltetes *patrimonium pauperum*. Statt einem Drittel bis Viertel ihrer Einnahmen, wie etwa von den Kirchenvätern gefordert, erhielten die hilfesuchenden Armen schon im 13. Jahrhundert nur einen Bruchteil davon. Und als 1535 in England die Klöster aufgehoben wurden, waren es gerade 3–5 Prozent der Einnahmen gewesen, die den Armen zugewendet worden waren.⁶

1.4. Armut und Herrschaft: Politik der Armut 1500–1800

Hunger

Das Erste, das der Mensch braucht, ist Nahrung: ohne Essen und Trinken vermag er nicht zu leben. Der Mensch isst: im Schweiß seines Angesichts. Die Arbeit verschafft ihm Nahrung: doch wehe, sie tut es nicht. Wer nicht arbeitet, stirbt, es sei denn, die Gesellschaft erhält ihn – als Armen oder als Herren. So ist die Geschichte der Arbeit für die meisten eine Geschichte des Hungers und seiner täglichen Abwehr, die über Jahrtausende hinweg nur selten Sieg, oft Niederlage war. Im Ringen um Nahrung setzte der Mensch seine Arbeit gegen die Natur, eine Natur, die wild und gleichgültig schien, in der ein Mensch nichts bedeutete, die er durch das Flehen zu Gott, zu Göttern zu besänftigen suchte. Die »Zivilisation« stand dabei gegen diese wilde Natur und für die Stadt,¹ in der die Menschen nicht mehr vom Ackerbau lebten, sondern vom Gewerbe, von Technik und Handel. Gleichwohl blieb die Stadt an das Land gefesselt.

Mit dem Zerfall der antiken Gesellschaft war zunächst ein demografischer Einbruch verbunden. Die agrarische Nutzfläche verkam weithin und erst seit dem 8. Jahrhundert begann sich eine erneut anwachsende Bevölkerung verkommene Nahrungsflächen wieder nutzbar zu machen, neue zu erschließen. Das Zeitalter des Fleisches, eines hohen Fleischgenusses, kam an ein Ende, das des Brotes begann. Da der Landausbau hinter dem Bevölkerungswachstum zurück blieb, verschärfte sich der Nahrungsmangel, kulminierend im 11. Jahrhundert in zahlreichen Hungersnöten.² Zwar besserte sich dann die Ernährungslage, doch ab 1270 trat eine zunehmende Verschlechterung ein. Demografischer Druck,