

# V FOLIA DIPLOMATICA

## I

CURAVIT  
SÁŠA DUŠKOVÁ

UNIVERSITA J. E. PURKYNĚ

BRNO 1971

71 | 542



DIE ANSCHAUUNGEN DES PAPSTES JOHANNES XXII.  
 ÜBER DAS DOMINIUM IN DER BULLE  
 „QUIA VIR REPROBUS“

BERNHARD TÖPFER  
 Universität Berlin

Am 16. 11. 1329 erließ Papst Johann XXII. im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den opponierenden Franziskanern um Michael von Cesena das mit den Worten *Quia vir reprobus* beginnende Schriftstück, das schon auf Grund seines Umfangs den üblichen Einteilungsprinzipien päpstlicher Erlasse zu trotzen scheint. Es ist der Sache nach eine recht umfangreiche Streitschrift, in der der Papst die Argumente des von ihm abgesetzten Franziskaner-Generals Michael von Cesena detailliert zu widerlegen suchte. Doch die Tatsache, daß die Eingangsformel die Worte *ad perpetuam rei memoriam* enthält<sup>1</sup> und daß dieses Schriftstück mit einer Bulle beglaubigt wurde,<sup>2</sup> zeigt, daß es sich formal gesehen unverkennbar um eine päpstliche Bulle handelt. *Quia vir reprobus* gehört also zu jener im 13. Jahrhundert neu auftauchenden Urkundenart, die anfangs nur für „Dekrete und allgemein wichtige Verfügungen, insbesondere auch politisch wichtige Exkommunikationen“ benutzt wurde.<sup>3</sup>

Die Bulle *Quia vir reprobus* ist die abschließende, umfassendste Stellungnahme Papst Johanns XXII. in dem sog. „theoretischen Armutsstreit“, den er im Frühjahr 1322 selbst mit der Bulle *Quia nonnunquam* ausgelöst hatte.<sup>4</sup> Bereits mit der am 12. November 1323 erlassenen Bulle *Cum inter nonnullos* zog der Papst die letzten Konsequenzen seines Angriffs gegen die Armutslehre des Franziskanerordens, indem er verkündete, es sei häretisch zu behaupten, Christus und die Apostel hätten weder einzeln noch gemeinsam etwas besessen.<sup>5</sup> Damit war der Anspruch des Franziskanerordens, in vollkommener Weise als alle andere Mönchsorden die Lebens-

<sup>1</sup> Vgl. den Druck von *Quia vir reprobus* im *Bullarium Franciscanum*, Tom. V, ed. C. Eubel, Rom 1898 (künftig zitiert: *BF V*), S. 408.

<sup>2</sup> In einem Schreiben vom 22. oder 24. XI. 1329 spricht Johann XXII. von *Quia vir reprobus* als von einem *libello bulla nostra munito*; *BF V*, nr. 821, S. 449.

<sup>3</sup> H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, Bd. I, 3. Aufl., Berlin 1958, S. 82.

<sup>4</sup> Vgl. M. D. Lambert, *Franciscan poverty*, London 1961, S. 227; G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, vol. I, Manchester 1967, S. 163. Einen Überblick über den Armutsstreit gibt jetzt auch J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, S. 365 ff.

<sup>5</sup> *BF V*, nr. 518, S. 256 f. Vgl. dazu auch D. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli*, Manchester 1932, S. 164.

form Christi und der Apostel erneuert zu haben, grundsätzlich in Frage gestellt. Natürlich folgen von Seiten des Franziskanerordens sofort Proteste. Bereits das Generalkapitel des Ordens, das zu Pfingsten 1322 in Perugia zusammengetreten war, hatte die franziskanische Lehre von der absoluten Armut als der vollkommensten Lebensform, die Christus und die Apostel befolgt hätten, verteidigt.<sup>6</sup> Der Franziskaner Bonagratia von Bergamo verfaßte im Laufe des Jahres 1322 einen Traktat „Über die Armut Christi und der Apostel“<sup>7</sup> und trug im Januar 1323 im öffentlichen Konsistorium in Avignon einen offiziellen Protest des Ordens gegen die im Dezember 1322 erlassene Bulle *Ad conditorem* vor.<sup>8</sup> In dieser Bulle hatte der Papst auf das seit 1245 von der römischen Kirche wahrgenommene Eigentumsrecht an allen Gütern des Franziskanerordens verzichtet und damit jene juristische Fiktion, die es den Franziskanern erlaubte, sich als völlig eigentumslos zu deklarieren, zum Einsturz gebracht.

Die beiden von Bonagratia verfaßten Schriftstücke sind für die hier zu behandelnde Problematik insofern beachtenswert, als darin die franziskanische Lehre von der völligen Besitzlosigkeit Christi und der Apostel nicht nur durch die Anführung der üblichen Stellen des Neuen Testaments, sondern darüberhinaus auch durch die Berufung auf das Naturrecht und auf die Ordnung des *status innocentiae* vor dem Sündenfall unterbaut wurde. So erklärte er, daß Christus mit seiner Lebensweise den *status innocentiae* erneuert habe. Im Unschuldstand aber habe es keine *dominia distincta*, also keinerlei abgegrenzte Eigentumsrechte gegeben.<sup>9</sup> Damals galt vielmehr der im Naturrecht begründete faktische Gebrauch der lebensnotwendigen Dinge; Eigentum und Besitz sowie klar abgegrenzte Nutzungsrechte resultierten erst aus dem *ius humanum* aus der Zeit nach dem Sündenfall.<sup>10</sup> Das Hauptanliegen des Bonagratia war es dabei zu beweisen, daß es einen von jedem Eigentumsrecht und jedem zivilrechtlichen Nutzungsanspruch losgelösten naturrechtlichen faktischen Gebrauch (*usus simplex facti*) gebe, während Johann XXII. in *Ad conditorem* demgegenüber betonte, daß zumindest bei Verbrauchsgütern (also bei Lebensmitteln) ein von jedem *dominium* losgelöster reiner Gebrauch gar nicht denkbar sei;<sup>11</sup> wer derartige Verbrauchsgüter nütze, sei praktisch deren Eigentümer. Die Beweisführung des Bonagratia ist insofern bedeutsam, als damit über die Frage der Nachfolge Christi und der Apostel hinaus das Problem der Her-

<sup>6</sup> Vgl. Lambert, a. a. O., S. 228 f.; M. Burgwitz, *Die Armutstreitigkeiten im Franziskanerorden unter dem Pontifikat Johanns XXII.*, Phil. Diss., Berlin 1921, S. 54 f.

<sup>7</sup> Gedruckt bei L. Olliger, *Fr. Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et Apostolorum paupertate*, Archivum Franciscanum Historicum 22, 1922, S. 323 ff., 487 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Lambert, a. a. O., S. 234; Burgwitz, a. a. O., S. 62 f. Die Appellatio Bonagratias ist gedruckt bei E. Baluze/Mansi, *Miscellanea novo ordine digesta*, T. III, Lucca 1762, S. 213 ff. sowie in BF V, S. 237 ff. (in der Anm.).

<sup>9</sup> Olliger, Arch. Franc. Hist. 22, S. 497, vgl. S. 489.

<sup>10</sup> Ebenda, S. 503; vgl. auch Bonagratias Appellatio BF V, S. 241 (Anm.).

<sup>11</sup> BF V, S. 237 f. Ähnlich argumentierte schon 1256 im Streit der Weltgeistlichen mit den Bettelorden an der Pariser Universität Gerhard von Abbeville; vgl. S. Clasen, *Tractatus Gerardi de Abbatisvilla „Contra adversarium perfectionis christianae“*, Arch. Franc. Hist. 32, 1939, S. 171 f.

leitung und Ursachen von Eigentumsrechten überhaupt in die Auseinandersetzung einbezogen wurde. Ähnliche Gedankengänge finden sich wieder in der 1328 entstandenen Appellationsschrift des Michael von Cesena. Michael war im Mai 1328 zusammen mit Bonagratia und Ockham aus Avignon, wo er festgehalten worden war, geflohen und war darauf vom Papst seines Amtes als Ordensgeneral der Minoriten entsetzt worden. Anschließend schrieb Michael in Pisa seine eben erwähnte Appellation, von der er kurz darauf noch eine gekürzte, übersichtlichere Fassung in Umlauf brachte.<sup>12</sup> In beiden Appellationen setzte sich Michael von Cesena kritisch mit den im Armutsstreit erlassenen Bullen Johannis XXII. der Jahre 1322 und 1323 auseinander. Dabei vertrat er in ähnlicher Weise wie Bonagratia die Auffassung, daß Christus die Apostel und alle, die deren Lebensform nachahmten, gewissermaßen zum *status innocentiae* zurückführte, in dem keiner etwas sein eigen nannte. Der unvermeidliche Gebrauch der lebensnotwendigen Verbrauchsgüter sei bei den Aposteln wie im *status innocentiae* ein von jedem *dominium* oder jeder *proprietas* getrennter *usus simplex facti* gewesen.<sup>13</sup> Dieser im Urzustand bestehende, rein naturrechtlich begründete faktische Gebrauch der lebensnotwendigen Dinge sei scharf zu unterscheiden von jedem zivilrechtlichen *ius utendi*, stehe also außerhalb der von Menschen geschaffenen Normen.<sup>14</sup> Michael bezieht sich in diesem Zusammenhang wie schon Bonagratia mehrfach auf das in den 2. Teil des *Decretum Gratiani* aufgenommene Kapitel *Dilectissimis*, einen angeblichen Brief des Papstes Clemens, in dem es heißt, daß alle, die der *vita apostolica* nacheifern wollten, ein gemeinsames Leben führen müßten; denn an sich komme den Menschen ein gemeinsamer Gebrauch aller Dinge zu, und erst die Ungerechtigkeit, d. h. eine Folgeerscheinung des Sündenfalls, habe zur Entstehung von *privatem* Eigentum geführt.<sup>15</sup>

Mit ihrer Berufung auf den eigentumslosen Urzustand, der nach ihrer Ansicht durch Christus und die Apostel sowie dann durch Franz von Assisi gewissermaßen erneuert worden sei, knüpften Bonagratia von Bergamo und Michael von Cesena in leicht abgewandelter Form an einen alten Vorstellungskomplex an, der schon von den spätantiken Kirchenvätern in das kirchlich-christliche Lehrgebäude eingefügt worden war.<sup>16</sup> So erklärte etwa Ambrosius im 4. Jahrhundert, daß die Natur alles allen gemeinsam gewährte und erst die Usurpation *private* Rechte schuf.<sup>17</sup> Über die weitverbreiteten *Etymologiae* Isidors von Sevilla fand schließlich der Grundsatz, daß nach Naturrecht alles allen gemeinsam gehöre, Eingang in das *Decretum Gratiani*.<sup>18</sup> Das bedeutet allerdings keineswegs, daß die Kirchenväter oder etwa

<sup>12</sup> Vgl. Leff, a. a. O., S. 244 f.; Burgwitz, a. a. O., S. 94 ff.

<sup>13</sup> Vgl. den Druck der ausführlichen Fassung der Appellatio Michaels bei Baluze/Mansi, a. a. O., III, S. 249, 284; vgl. auch die Kurzfassung, ebenda, S. 304 und im *BF V*, S. 412 (Anm.).

<sup>14</sup> Baluze/Mansi III, S. 256.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 249, 250, 256, 284; auch in der Kurzfassung, ebenda, S. 304 (= *BF V*, S. 412). Zu dem Kapitel *Dilectissimis* vgl. N. Cohn, *The pursuit of the Millennium*, London 1957, S. 203 ff.

<sup>16</sup> Vgl. dazu F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, Bd. I, Zollikon/Zürich 1954, S. 334 ff.

<sup>17</sup> Ambrosius, *De officiis ministrorum* I, 28; Migne, *Patr. Lat.* 16, col. 62.

<sup>18</sup> c. 7, D. 1.

Gratian die bestehende, auf Privateigentum beruhende Ordnung grundsätzlich zu beseitigen wünschten. Denn durch die mit der Vorstellung vom Urstand und vom damals ungeschmälert geltenden Naturrecht gekoppelte Lehre vom Sündenfall, der den Menschen zutiefst verderbte, wurden praktisch die eventuell möglichen Konsequenzen der Auffassung, daß ursprünglich Gemeinbesitz und die Gleichheit aller Menschen galten, paralysiert. Für den von bösen Leidenschaften erfüllten Menschen nach dem Sündenfall wurde eine auf abgegrenztem Privateigentum und strenger ständischer Abstufung beruhende Ordnung durchweg als angemessen und zweckmäßig anerkannt. Immerhin waren derartige Anschauungen geeignet, die Sündhaftigkeit der irdischen Ordnung und damit zugleich die Unerläßlichkeit der Heilsfunktion der Kirche zu unterstreichen. Zugleich war eine derartige Einstellung zu den bestehenden Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft ein günstiger Nährboden für Bestrebungen einzelner Individuen oder begrenzter Gruppen, durch eine Loslösung von der bestehenden Ordnung – etwa als Mönch – ein höheres Maß an Vollkommenheit zu gewinnen.

Diese damals allgemein verbreiteten Vorstellungen von einem eigentumslosen Urstand griffen also Bonagratia und Michael auf, gaben ihnen allerdings in einem Punkt zugleich eine neue Nuance. Denn die älteren kirchlichen Theoretiker hatten dem Privateigentum der Gegenwart einfach einen Urstand gegenübergestellt, in dem alles allen gemeinsam war, ohne in der Regel genauer zu definieren, ob es sich dabei um Gemeineigentum oder nur um eine rein faktische Nutzung des Lebensnotwendigen gehandelt habe. Erst die Verschärfung des Armutideals durch die hochmittelalterlichen Ketzer und durch die Franziskaner, die für Ihren Orden nicht nur das Privateigentum der Mönche, sondern auch das Gemeineigentum ablehnten, führte dazu, daß nunmehr franziskanische Theoretiker schärfer betonten, daß der makellose, als Vorbild dienende Urstand nicht nur durch das Fehlen von Privateigentum, sondern auch durch die Absenz von Gemeineigentum gekennzeichnet sei; stattdessen habe es nur einen faktischen Gebrauch des Lebensnotwendigen gegeben. Bei einer derartigen Einstellung zum Eigentum erschienen unvermeidlich alle Personen und Institutionen, die über Privateigentum oder gemeinsames Eigentum verfügten, in gleicher Weise der sündhaften Ordnung der Welt nach dem Sündenfall verhaftet.

So war es vom Blickwinkel der feudalisierten mittelalterlichen Kirche gesehen nur folgerichtig, wenn das Papsttum unter Johann XXII. nach den langen Auseinandersetzungen mit den radikalen Gruppierungen des Franziskanerordens und den südfranzösischen ketzerischen Beginen<sup>49</sup> dazu überging, wesentliche Grundsätze des Franziskanertums, die von allen Angehörigen des Ordens, gleich ob sie eine gemäßigte oder eine radikale Haltung einnahmen, vertreten wurden, in Frage zu stellen. Unter den gegen das franziskanische Armutsideal gerichteten Bullen Johannis XXII. verdient die relativ spät erlassene Bulle *Quia vir reprobus* vor allem deshalb besonderes Interesse, weil der Papst sich darin im einzelnen mit den von

<sup>49</sup> Zu dieser auf dem Boden des radikalen Franziskanertums erwachsenen Ketzerbewegung vgl. R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Rom 1953.

Michael von Cesena in der Appellation von 1328 vorgebrachten Argumenten auseinandersetzte und daher — anders als in den 1322/23 erlassenen Bullen — auch das von Michael aufgeworfene Problem des naturrechtlichen faktischen Gebrauchs des Lebensnotwendigen bzw. der völligen Eigentumslosigkeit im *status innocentiae* erörterte. Der Papst behandelte hier also erstmals auch die prinzipiellen Fragen der Herleitung und des Ursprungs aller Eigentumsrechte.

Eingangs greift Johann XXII. in *Quia vir reprobus* auf seine bereits 1322 in der Bulle *Ad conditorem* begründete Auffassung zurück, daß bei den *res usu consumptibiles* — also bei den Verbrauchsgütern — eine von jedem Eigentums- oder Besitzrecht losgelöste Nutzung nicht denkbar sei, daß also derjenige, der etwa Lebensmittel „nutzt“, d. h. verbraucht, praktisch auch deren Eigentümer sei. Den Einwand Michaels, die Apostelgeschichte (4, 32) bezeugte doch ausdrücklich, daß in der christlichen Urgemeinde keiner etwas sein eigen nannte, weist der Papst mit dem Hinweis zurück, daß diese Schriftstelle nur besage, daß keiner der Gläubiger *privates* Eigentum (*specialis proprietas*) besaß, daß sie aber gemeinsam durchaus ein *dominium* bzw. eine *proprietas* innehatten, und zwar nicht nur über Verbrauchsgüter, sondern auch über andere Eigentumsobjekte wie Äcker und Häuser.<sup>20</sup> Michaels Vorwurf, daß diese Auffassung des Papstes die Grundlagen des auf Eigentumsverzicht beruhenden Mönchtums zerstöre, wird mit dem Hinweis abgewehrt, daß abgesehen von den Minoriten kein Mönchsorden ein *dominium commune* ablehne.<sup>21</sup> Anschließend geht Johann XXII. noch weiter und erklärt, daß die Apostel und die Gläubigen der Urgemeinde sogar einzeln als *domini* bzw. *propriarii* der ihnen zugewiesenen Anteile von Verbrauchsgütern, etwa von Kleidungsstücken, aufgefaßt werden müßten.<sup>22</sup> Die Apostel und die Angehörigen der Urgemeinde waren also demnach in schärfstem Gegensatz zur franziskanischen Auffassung nicht nur gemeinsam, sondern auch einzeln volle Eigentümer von Verbrauchsgütern. Der Hinweis des Michael auf die Aussage des Petrus: „Siehe, wir haben alles verlassen“ (Matth. 19, 27), wird von Johann XXII. entwertet, indem er unter anderem anführt, daß an einer anderen Stelle des Matthäus-Evangeliums (8, 14) vom „Hause des Petrus“ gesprochen werde; außerdem sei Petrus bei seiner Gefangennahme Besitzer eines Schwerts gewesen.<sup>23</sup>

In diesem Zusammenhang geht der Papst auf das Kapitel *Dilectissimis* des Decretum Gratiani ein, das Michael zur Stützung seiner Anschauungen angeführt hatte. Der Franziskaner hatte dieses Kapitel als Beleg dafür herangezogen, daß die *communis vita* der Apostel, die den Franziskanern als Norm galt, der Lebensweise der *primi parentes* vor dem Sündenfall entsprach, als es keinerlei Besitzrechte gab und ausschließlich der Grundsatz des gemeinsamen Gebrauchs der lebensnotwendigen Güter galt. Johann XXII. hält dem entgegen, daß im Unschuldstand die Menschen nicht nur eine Gemeinsamkeit des Gebrauchs innehatten, sondern vielmehr eine gemeinsame *proprietas* bzw. gemeinsames *dominium* über irdische Güter

<sup>20</sup> BF V, S. 411.

<sup>21</sup> Ebenda, S. 414, vgl. auch S. 438.

<sup>22</sup> Ebenda, S. 414 f.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 416.

besaßen.<sup>24</sup> Dafür spreche vor allem die Tatsache, daß an dieser Stelle des *Decretum Gratiani* auch davon gesprochen werde, daß die irdischen Güter von Gott allen Menschen *ad habendum* — also als Habe, nicht nur zur Nutzung — überlassen worden seien. Für den *status innocentiae* ist also nach der Ansicht Papst Johanns XXII. keineswegs ein mit keinerlei Besitzrechten verbundener gemeinsamer, einfacher Gebrauch (*simplex usus facti*) kennzeichnend, sondern ein gemeinsames echtes *dominium*, d. h. eine volle Verfügungsgewalt, wie sie echte Eigentumsrechte nach sich ziehen. Dadurch wird der Unterschied zwischen der Ordnung des *status innocentiae* und der nach dem Sündenfall ganz beträchtlich abgeschwächt, denn bei einer derartigen Deutung führt der Sündenfall nicht — wie nach Ansicht der Franziskaner — zur Ablösung einer auf faktischen Gebrauch des Lebensnotwendigen begründeten Ordnung<sup>25</sup> durch einen mit privaten Besitz- und Herrschaftsrechten verbundenen Zustand, sondern nur zur Aufteilung eines bereits vorhandenen, bisher gemeinsamen *dominium* an einzelne.

Daß Adam und Eva vor dem Sündenfall nicht nur einen gemeinsamen *simplex usus facti* ohne jedes *dominium* innehatten, sucht Johann XXII. im einzelnen zu beweisen mit dem Hinweis auf Gottes Worte an Adam und Eva: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch untertan (*subjicite eam*) und herrschet (*dominamini*) über die Fische im Meer über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier“ (Genes. 1, 28). Diese Aussage, insbesondere die Verwendung der Worte *subjicite* und *dominamini*, zeigt nach Ansicht des Papstes eindeutig, daß Gott Adam und Eva ein echtes *dominium* über die Erde und die irdischen Geschöpfe zugesprochen habe. Johann XXII. geht sogar noch weiter und weist darauf hin, daß diese Herrschaft über die Erde und die Geschöpfe Adam bereits vor der Erschaffung Evas zukam, daß also Adam schon im *status innocentiae* über ein *dominium proprium*, d. h. über Privateigentum, nicht nur über ein *dominium commune* verfügte.<sup>26</sup> Im Folgenden geht Johann XXII. nochmals auf diese grundsätzlichen, die Ursprünge von Eigentumsrechten betreffenden Fragen ein. Dabei erwähnt er zunächst nochmals, daß Michael von Cesena sowohl das Kapitel *Dilectissimis* wie auch das aus Augustins Erläuterungen zum Johannes-Evangelium stammende Kapitel *Quo iure*<sup>27</sup> des *Decretum Gratiani* als Stütze für seine Ansicht herangezogen habe, das *dominium proprium* sei erst durch das nach dem Sündenfall entstandene *ius humanum* eingeführt worden. Der Papst erwidert darauf, die Heilige Schrift bezeuge das Gegenteil, nämlich daß das *dominium* bereits durch das göttliche Recht (*ius divinum*), nicht erst durch menschliches Recht entstanden sei.<sup>28</sup> Aus der heiligen Schrift gehe eindeutig hervor, daß schon vor dem Auftreten von Königen und den von ihnen erlassenen Gesetzen irgend-

<sup>24</sup> Ebenda, S. 417 f.

<sup>25</sup> Vgl. ebenda, S. 422, wo Johann XXII. die Ansicht des Michael mit den Worten wiedergibt: *Sed primus homo et eius posteris, si stetissent in originali iustitia, habuissent usum rerum usu consumptibilium sine proprietate et dominio eorumdem . . .*

<sup>26</sup> Ebenda, S. 422.

<sup>27</sup> c. 1, D. 8, darin wird das Privateigentum auf menschliches Recht zurückgeführt.

<sup>28</sup> BF V, S. 440.

welche Dinge Privateigentum waren. Nochmals wird darauf hingewiesen, daß Adam vor der Erschaffung Evas sogar allein das *dominium* über die Tiere auf Erden innehatte. Auch in der Zeit nach dem Sündenfall, aber lange vor dem Aufkommen von Königen, die menschliches Recht in Geltung setzten, habe — wie verschiedene Stellen des Alten Testaments bezeugten — Privateigentum bestanden, und zwar meist nach göttlichem Recht.

Hier stellt der Papst grundsätzlich fest, daß das göttliche Recht, nicht menschliches Recht, die Quelle jedes *dominium* über zeitliche Dinge sei. Denn Gott allen sei der oberste Herr der Schöpfung; infolgedessen könnten auch die Könige nur mit dem Willen Gottes Verfügungen bezüglich des *dominium* auf Erden treffen. Das *dominium rerum temporalium* wurde also weder durch königliches oder kaiserliches Recht noch durch das *ius gentium*, noch durch das Naturrecht eingeführt, sondern von Gott, dem obersten Herrn aller Dinge, auf Adam übertragen.<sup>29</sup> Durch das *ius gentium* und durch die *iura civilia* seien dann nur noch weitere, zusätzliche Arten, Eigentum zu erwerben, eingeführt worden; ebenso seien die Formen, in denen Besitzrechte vor Gericht zu verteidigen sind, erst durch menschliches Recht festgelegt worden. Wenn etwa Augustin in dem von Michael zitierten Kapitel *Quo iure* erklärte: *Tolle iura imperatoris et quis audet dicere, haec villa mea est...*, so seien damit eben jene Prozeßformen gemeint, die erst durch kaiserliches Recht festgelegt wurden und ohne die in der Gegenwart eben niemand seine Ansprüche auf Eigentum behaupten könne. Wenn außerdem im Kapitel *Dilectissimis* gesagt werde, daß die Ablösung des Gemeinbesitzes durch Privatbesitz auf Ungerechtigkeit zurückgehe, so seien unter dieser Ungerechtigkeit der Sündenfall und die dadurch bedingte Verderbnis der menschlichen Natur zu verstehen; diese Verderbnis bzw. Ungerechtigkeit habe dann zur Auflösung des bis dahin geltenden Gemeinbesitzes geführt, aber nicht etwa zur Entstehung des *dominium* überhaupt.<sup>30</sup>

In den abschließenden Teilen der Bulle geht Johann XXII. nochmals ausführlich auf die in diesem Beitrag nicht im Zentrum stehende Frage ein, ob Christus und die Apostel ein *dominium* über Temporalien innehatten. Er bejaht diese Frage im Gegensatz zur Ansicht der Franziskaner vorbehaltlos. Christus sei sowohl als Gott wie auch als Mensch grundsätzlich der Herr über alle Welt; darüberhinaus habe er als Mensch auf verschiedenartige Weise das Eigentum an einzelnen Dingen erworben.<sup>31</sup> Wenn Christus während seines Wirkens auf Erden dennoch arm war, so nicht deshalb, weil er über keinerlei *dominium* verfügte, sondern weil er darauf verzichtete, Nutzen aus seinen Eigentumsrechten zu ziehen.<sup>32</sup> Anschließend sucht Johann XXII. ausführlich nachzuweisen, daß die Apostel zu verschiedenen Zeiten, teils gemeinsam, teils einzeln über Besitz verfügten. Schließlich erörtert er noch die Problematik, ob Christus den Aposteln

<sup>29</sup> Ebenda, S. 440 f.

<sup>30</sup> Ebenda, S. 441: ... *peccatum primorum parentum, per quod natura corrupta fuit et post non fuit contenta communibus, sed sibi propria voluit possidere.*

<sup>31</sup> Ebenda, S. 442.

<sup>32</sup> Ebenda, S. 443.

grundsätzlich verboten habe, um ihren Besitz zu prozessieren. Die Antwort lautet: Er verbot es nicht; insbesondere sei es durchaus gestattet, um Gemeinbesitz Prozesse zu führen, zumindest solange daraus kein größeres Ärgernis erwachse.<sup>33</sup>

Die in diesen Ausführungen Johanns XXII. hervortretende Entwertung des Ideals der Armut im Sinne völliger Besitz und Eigentumslosigkeit wird wiederholt untermauert durch den Hinweis, daß die Vollkommenheit des christlichen Lebens prinzipiell in der *charitas*, nicht in der Armut bestehe. Ein wichtiges Mittel zur Erlangung dieser *charitas* sei zweifellos die Verachtung weltlicher Güter, während andererseits gerade die innere Sorge und Unruhe um solche Güter ein wesentliches Hindernis für die Entwicklung christlicher Liebe sei. Aber Eigentumslosigkeit schließe keineswegs automatisch diese gefährliche Besorgnis um irdische Dinge aus. Gerade das Beispiel der Minoriten, die bis vor kurzem nur die Nutzung weltlicher Güter innehatten, während der Kurie das *dominium* über diese Güter zustand, zeige das — so fügt Johann XXII. sarkastisch hinzu — sehr deutlich, denn die eigentumslosen Minoriten hätten einen sehr großen Eifer um die Wahrung ihrer reinen Nutzungsrechte an den Tag gelegt.<sup>34</sup> Wahre evangelische Armut bestehe, wie der Papst an einer anderen Stelle der Bulle erklärt, weniger in der Abwesenheit von weltlichen Eigentum als vielmehr in einer entsprechenden Haltung der Seele, die nicht an weltlichen Gütern hängen dürfe.<sup>35</sup>

Mit derartigen Argumenten, die teilweise offensichtlich an innerhalb des Dominikanerordens, so etwa von Thomas von Aquino<sup>36</sup> und zur Zeit Johanns XXII. von Hervaeus Natalis<sup>37</sup> vertretene Auffassungen anknüpfen, war die Position der Franziskaner, die die tatsächliche Besitzlosigkeit zur unerläßlichen Voraussetzung evangelischer Vollkommenheit machten, bzw. Besitzlosigkeit und Vollkommenheit geradezu miteinander identifizierten, grundsätzlich in Frage gestellt. Denn nach Ansicht des Papstes war es nicht entscheidend, ob man über Besitz bzw. Eigentum verfügte oder nicht, sondern wesentlich war allein, welche geistige Einstellung zu weltlichen Gütern man einnahm, ob man mit der Seele an Temporalien hing oder innerlich frei war. Daß es allein auf diese innere Einstellung und nicht auf faktische Besitzlosigkeit ankam, suchte er zu beweisen, indem er darauf hinwies, daß Jesus und die Apostel, auf die sich die Franziskaner als Vorbild beriefen, durchaus über Besitz verfügten, und zwar sowohl gemeinsam wie auch einzeln.

Da franziskanische Theoretiker außerdem den Anspruch erhoben, mit

<sup>33</sup> Ebenda, S. 447 f.

<sup>34</sup> Ebenda, S. 437.

<sup>35</sup> Ebenda, S. 421; ähnlich argumentierte schon um die Wende vom 2. zum 3. Jh. Clemens von Alexandrien gegen eine buchstäbliche Deutung des Armutsideals, vgl. J. Leipoldt, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Leipzig 1952, S. 179 ff.

<sup>36</sup> Vgl. J. G. Sikes, *Hervaeus Natalis, De Paupertate Christi et Apostolorum*, Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 12/13, 1937/38, S. 218. Vgl. etwa Thomas, *Summa Theologica* II, II q. 184, a. 3 (Betonung der *charitas*); q. 188, a. 7 (die Armut nur ein *instrumentum perfectionis*).

<sup>37</sup> Vgl. Sikes, a. a. O., S. 219, vgl. S. 227.

ihrem Verzicht auf jeden Privat- und Gemeinbesitz und ihrer Beschränkung auf den faktischen Gebrauch des Lebensnotwendigen nicht nur die *vita apostolica*, sondern darüberhinaus auch die Lebensform des sündelosen *status innocentiae* erneuert zu haben, sah sich der Papst in *Quia vir reprobus* ebenfalls genötigt, die prinzipielle Frage der Entstehung des Eigentums bzw. die Rolle von Eigentumsrechten im Urstand zu behandeln. In franziskanischer Sicht existierte ein überaus tiefgreifender Unterschied zwischen der Ordnung des Urstandes, in dem es weder Privat- noch Gemeineigentum, sondern allein eine an keinerlei rechtliche Bestimmungen gebundene faktische Nutzung der lebensnotwendigen Dinge gab, und der Ordnung nach dem Sündenfall, in der sich infolge menschlicher Habsucht und Ungerechtigkeit rechtlich fixierte Eigentumsansprüche entwickelten bzw. entwickelt werden mußten. Um so heller erstrahlte vor diesem düsteren Hintergrund einer in Sünde geborenen Ordnung das franziskanische Ideal, das es erlaubte, den *status innocentiae* im Rahmen des Ordens weitgehend wiederherzustellen. Johann XXII. leugnete natürlich nicht, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall verderbt wurde,<sup>38</sup> aber er bemühte sich im Unterschied zu den Franziskanern unverkennbar, die durch den Sündenfall bedingten Veränderungen im Bereich der menschlichen Ordnung, insbesondere in den Eigentumsverhältnissen, relativ geringfügig erscheinen zu lassen. So übte seiner Ansicht nach der Mensch sowohl im *status innocentiae* wie auch in der Zeit nach dem Sündenfall ein *dominium* über irdische Güter aus. Er gibt zwar zu, daß im *status innocentiae* das *dominium* der Menschen in der Regel den Charakter von Gemeineigentum trug und daß erst der Sündenfall dazu führte, daß die Menschen Wert auf fest abgegrenztes Privateigentum legten;<sup>39</sup> aber solange Adam der einzige Mensch war, hatte er sogar ein *dominium proprium*, also eine Art Einzeligentum inne.<sup>40</sup> Das *dominium* der Menschen über irdische Güter wurde also nicht erst durch menschliches Recht nach dem Sündenfall eingeführt, sondern durch göttliches Recht zugunsten des ersten Menschen. Durch das sich später ausbildende, allen Menschen gemeinsame *ius gentium*<sup>41</sup> sowie durch die *iura civilia et imperatorum* wurden nur neue Formen, Eigentum zu erwerben, eingeführt, nicht das Eigentum als solches.<sup>42</sup> In dieser Sicht erscheint die Eigentumsordnung der Gegenwart nicht mehr als eine grundsätzliche Abkehr von den Verhältnissen des *status innocentiae*, sondern nur als eine Weiterbildung der von vornherein von Gott geschaffenen Ordnung. Unter solchen Voraussetzungen sind dann auch der reiche Gemeinbesitz kirchlicher Institutionen und der oft sehr umfangreiche Privatbesitz hoher Geistlicher nicht mehr ein Zeichen dafür, wie tief diese Institutionen und Personen der sündigen Ordnung der Menschheit nach dem Sündenfall verhaftet sind, sondern eine ganz normale Erscheinung. Damit vertrat Papst Johann XXII. unverkennbar den Standpunkt der begüterten,

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 30.

<sup>39</sup> BF V, S. 441: ... *et post* (nach dem Sündenfall) *non fuit contenta communibus.*

<sup>40</sup> Ebenda, S. 440.

<sup>41</sup> Zum Begriff *ius gentium* vgl. Flückiger, a. a. O., S. 268 ff., 400.

<sup>42</sup> BF V, S. 441: *Verum est tamen, quod de iure gentium multi modi acquirendi dominium et nonnulli per iura civilia seu imperialia fuerunt introducti.*

in hohem Maße mit der Feudalordnung verquickten kirchlichen Hierarchie gegenüber gewissen dem Franziskanertum immanenten Tendenzen, die zwar in letzter Konsequenz nur von den radikalen Vertretern dieses Ordens realisiert wurden, die aber letztlich doch keimhaft in den Grundideen des Franz von Assisi enthalten waren.

So sehr die von Johann XXII. entwickelten Vorstellungen von der Herleitung des *dominium* primär darauf abzielten, die reiche, feudalisierte Kirche gegen Kritik von der Position des absoluten franziskanischen Armutsideals aus abzusichern, so darf andererseits doch nicht übersehen werden, daß die Ideen des Papstes zugleich einer allgemeinen geistigen Entwicklungstendenz entsprachen. Auf Grund der älteren kirchlichen Vorstellungswelt waren gewisse allgemein anerkannte Ordnungsprinzipien der menschlichen Gesellschaft wie das Privateigentum, die ständische Gliederung, die Existenz Unfreier sowie der Staat mit seinem Zwangsapparat als zutiefst verschieden von den Normen erschienen, die Gott ursprünglich den Menschen im *status innocentiae* gesetzt hatte; diese ursprüngliche, natürliche Ordnung der menschlichen Verhältnisse vor dem Sündenfall und das später von den Menschen geschaffene Recht klafften weit auseinander.<sup>43</sup> Der Sündenfall und seine verhängnisvollen Folgen erschienen so als ein die menschlichen Beziehungen weitgehend bestimmender Faktor.

Gegenüber dieser Sicht werden vor allem seit dem 12. Jahrhundert neue Auffassungen erkennbar. Damals traten tiefgreifende Wandlungen in der europäischen Feudalgesellschaft ein; der weltlich-staatliche Bereich und neue, mehr säkularisierte Denkvorstellungen gewannen größere Eigenständigkeit; zugleich entwickelte sich ein Bürgertum, das die Welt in einem etwas anderen Lichte sah als die Mönche und Geistlichen im 11. Jahrhundert. Diese Faktoren trugen dazu bei, daß die bis dahin vorherrschende pessimistische Sicht der irdisch-weltlichen Ordnung in vielfacher Hinsicht abgeschwächt wurde. So wurde beispielsweise von Theologen und Rechtswissenschaftlern des 12./13. Jahrhunderts mit wachsendem Nachdruck betont, daß das bestehende positive menschliche Recht dem göttlichen Recht und dem Naturrecht, das als Ausdruck der von Gott geschaffenen ursprünglichen Ordnung galt,<sup>44</sup> nicht widersprechen dürfte bzw. daß das positive Recht aus den Grundsätzen des Naturrechts abgeleitet werden müsse.<sup>45</sup> Dieses Bestreben, das geltende menschliche Recht und das Naturrecht miteinander in Einklang zu bringen und damit zugleich die Würde des geltenden Rechts zu heben, stellte die Theoretiker jener Zeit an einigen Punkten allerdings vor recht schwierige Probleme. Denn nach den überlieferten Vorstellungen vom Naturrecht waren alle Menschen gleich und

<sup>43</sup> Es sei daran erinnert, daß nach Isidor von Sevilla, *Etymologiae* V, 4, die *communis omnium possessio et omnium una libertas* zum Naturrecht gehören (übernommen in das *Decretum Gratiani* c. 7, D. 1.).

<sup>44</sup> So umschreibt der Dekretist Johannes Faventinus in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts das Naturrecht mit den Worten: ... *ius naturale quod summa natura, scilicet deus, nobis tradidit* ... Vgl. G. Post, *Studies in medieval legal thought*, Princeton 1964, S. 523.

<sup>45</sup> Vgl. etwa Hugo von St. Victor, *Didascalion*, I, VI, c. 5, Migne, P. L. 176, col. 805: *In illa enim naturalis justitia est, ex qua disciplina morum nostrorum, id est positiva justitia nascitur*. Ähnlich *Decretum Gratiani*, c. 1, 2. D. 8.

alles war allen gemeinsam; das menschliche Recht dagegen legalisierte strenge ständische Abstufungen und das Privateigentum.

Daher ist es verständlich, wenn seit dem 12. Jahrhundert auf verschiedenartige Weise versucht wurde, das Prinzip des Privateigentums und die Normen des Urstands bzw. des Naturrechts, die vom Gemeineigentum bzw. der gemeinsamen Nutzung ausgingen, in Einklang zu bringen. Ein bezeichnendes Beispiel für derartige Tendenzen ist Thomas von Aquino, der hervorhob, daß dem Menschen von vornherein ein *dominium naturale* über die irdischen Dinge zukomme;<sup>46</sup> ursprünglich — nach Naturrecht — sei diese Verfügungsgewalt der Menschen allerdings ungeteilt gewesen; erst durch menschliches Recht nach dem Sündenfall sei eine Aufteilung der Güter zu Privateigentum herbeigeführt worden. Immerhin erscheint bereits bei einer solchen Betrachtung, die manche Ähnlichkeiten mit Johanns XXII. Ansichten aufweist, das Privateigentum nur als eine Spezifizierung der von vornherein gegebenen gemeinsamen Verfügungsgewalt der Menschen; so kann Thomas sagen: Das Privateigentum *non est contra jus naturale, sed iuri naturali superadditur* . . .<sup>47</sup>

In besonders ausgeprägter Weise treten derartige Tendenzen zur Rechtsfertigung des bestehenden Privateigentums bei den Vertretern des römischen Rechts seit etwa 1200 hervor. Azo schreibt in seiner *Summa Institutionum*, daß die *dominia* nicht erst durch das *ius gentium*, d. h. durch das nach dem Sündenfall entwickelte allgemeine menschliche Recht eingeführt worden seien, sondern daß es schon nach Aussage der im Alten Testament enthaltenen 10 Gebote, die göttliches Recht darstellten, Privateigentum gab, wie besonders das Verbot des Diebstahls bezeuge.<sup>48</sup> Noch ausführlicher zu dieser Frage äußert sich Accursius († 1263) in seiner weit verbreiteten *Glossa ordinaria*. In seinen Bemerkungen zu Dig. I, 1, 5 führt er aus, daß schon nach göttlichem Recht bzw. nach Naturrecht *aliquid erat proprium*, wobei er ebenso wie Azo das 7. Gebot als Beleg verwertet.<sup>49</sup> Wenn Accursius hier wörtlich schreibt: *Secundum ius divinum aliquid erat proprium*, dann entspricht dies sachlich nahezu völlig der Formulierung Johanns XXII: *Nec iure gentium, nec iure regum seu imperatorum fuit dominium rerum temporalium introductum, sed per deum . . . fuit colatum primis parentibus*.<sup>50</sup> Wenn man bedenkt, daß Johann XXII. in jüngeren Jahren ein Studium beider Rechte absolvierte und dann eine Zeitlang als Professor des Zivilrechts an der Universität Toulouse wirkte,<sup>51</sup> dann ist eine solche Übereinstimmung zwischen seinen Anschauungen und denen der hochmittelalterlichen römischen Rechtswissenschaft nicht überraschend. Gewisse Grundtendenzen der römischen Rechtswissenschaft,

<sup>46</sup> Thomas, *Summa theol.* II. II, q. 66, a. 1.

<sup>47</sup> Ebenda, q. 66, a. 2, ad 1.

<sup>48</sup> *Summa Azonis, id est locuples iuris civilis thesaurus*, Lugduni 1583, S. 228. Vgl. Post, a. a. O., S. 544 ff.

<sup>49</sup> Benutzt wurde der Druck: *Digestum vetus de Tortis*, Venetiis 1508, fol. 4v. Vgl. dazu jetzt R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München 1967, S. 96 f.

<sup>50</sup> *BF V*, S. 441.

<sup>51</sup> Vgl. J. AsaI, *Die Wahl Johanns XXII*, Berlin/Leipzig 1910, S. 61 f.

die die Gegebenheiten der säkularen Ordnung stärker berücksichtigte, und die Interessen der verweltlichten, reichen Kirche zielten in dieser Beziehung in eine ähnliche Richtung. Dabei wiesen die Auffassungen sowohl der Glossatoren des römischen Rechts wie auch die Johannes XXII. in vieler Hinsicht einen „neuzeitlicheren“, der sich entwickelnden bürgerlichen Vorstellungswelt näher stehenden Charakter auf als die franziskanische Armutsideologie mit ihrer grundsätzlich negativen Bewertung jedes Besitzes. Andererseits ist aber nicht zu übersehen, daß die viel „moderner“ anmutenden Vorstellungen der Juristen oder Johannes XXII. vom Eigentum die bestehende Ordnung vollauf rechtfertigten und insofern konservativ wirkten, während in der franziskanischen Ideenwelt Grundsätze wirksam waren, die die bestehenden Eigentumsverhältnisse in Frage stellten oder zumindest die typisch mittelalterliche Struktur der Kirche überwinden halfen. Insofern zeigt sich am Beispiel der Auseinandersetzung zwischen Johannes XXII. und den Franziskanern mit besonderer Deutlichkeit, auf wie unterschiedlichen Ebenen sich gleichzeitig die Überwindung der feudalen, von kirchlich-theologischen Vorstellungen geprägten Welt des Mittelalters durch die neuzeitlich-bürgerliche Welt anbahnte.