

Eine „arme Kirche“?

Überlegungen zu einer kenotischen Ekklesiologie

Dirk Ansorge

1. Vorbemerkung

Genau einen Monat vor Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, am 11. September 1962, skizzierte Papst Johannes XXIII. in einer Rundfunkbotschaft das Bild einer „Kirche der Armen“.¹ Der Dominikanertheologe Yves Congar hat diese Formulierung aufgegriffen und 1963 von einer „armen Kirche“ gesprochen. Ihre Bestimmung sei der Dienst an den Armen.² Beides hat Papst Franziskus womöglich im Sinn gehabt, als er sich kurz nach seiner Wahl eine „arme Kirche für die Armen“ wünschte.³ Doch anders als der Gedanke einer „Kirche *der* Armen“ oder auch einer „Kirche *für die* Armen“ entzieht sich der Begriff einer „armen Kirche“ dem unmittelbaren Verständnis. Denn offenbar ist eine „arme Kirche“ nicht identisch mit einer „Kirche der Armen“.⁴ Was aber meint dann „arme Kirche“?

Für einen deutschen Theologen ist die Aufgabe, den Begriff einer „armen Kirche“ gehaltvoll zu bestimmen, eine fast unlösbare Aufgabe. Gilt doch die katholische Kirche in Deutschland als eine der reichsten Kirchen weltweit. Wie lässt sich vor diesem Hintergrund und zumal dann, wenn sich der Autor der materiell gesicherten Position eines deutschen Hochschullehrers erfreut, sachgerecht und vor allem glaubwürdig über eine „arme Kirche“ schreiben? Will er nicht überhaupt schweigen, wird er der ihm gestellten Aufgabe wohl nur dadurch gerecht werden können, dass er die aus seiner sozialen und ökonomischen Situation resultierenden Grenzen seiner Wahrnehmung nicht ver-

1 Vgl. Papst Johannes XXIII.: Radiobotschaft (1962/63), vgl. auch Gauthier: Tröstet mein Volk (1967), S. 223–226.

2 Congar: Für eine dienende und arme Kirche (1966).

3 „Ach, wie möchte ich eine arme Kirche für die Armen!“ Papst Franziskus: Audienz für die Medienvertreter (2013). Der Papst wiederholt seinen Wunsch in der Apostolischen Exhortation *Evangelii Gaudium* vom 24. Nov. 2013: „[...] Aus diesem Grund wünsche ich mir eine arme Kirche für die Armen“ (198). Zum christologischen Kontext dieses Wunsches vgl. Abschnitt 4.

4 Die Differenz wird gerade dann sichtbar, wenn – wie etwa in dem Buch von Alt/Väthróder (Hg.): Arme Kirche – Kirche für die Armen (2014) – die Armen selbst als Subjekte der Kirche zu Wort kommen.

schweigt, sondern als für ihn unhintergebar markiert. Erst innerhalb des so gesteckten Rahmens werden seine Überlegungen womöglich nicht als wirklichkeitsfremd und übergriffig verstanden werden.

Jeder Versuch, die komplexe Wirklichkeit dessen, was wir „Kirche“ nennen, auf einen Begriff zu bringen, steht in einem mehrdimensionalen Spannungsfeld. Denn jede Ekklesiologie ist nicht nur durch die Notwendigkeit bestimmt, dem ursprünglichen Gehalt der biblischen Offenbarung zu entsprechen. Sie muss zugleich den vielfältigen Herausforderungen gerecht werden, die eine jede Epoche der Kirche als Ganzer und den Glaubenden als Einzelnen stellt. Insbesondere muss sie den jeweiligen theologischen und soziologischen Standort reflektieren, von dem her sie sich vollzieht. Denn die Kirche ist nicht nur eine theologische, sondern wesentlich auch eine gesellschaftliche Größe. Sie ist, wie das Zweite Vatikanische Konzil betont, „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8). Der hier zu entfaltende Begriff einer „armen Kirche“ verweist auf diese vom Konzil mit einem Sakrament verglichene Wirklichkeit (vgl. LG 1).

Innerhalb der so gesteckten Grenzen werden im Folgenden einige Hinweise gegeben, wie die Rede von einer „armen Kirche“ in biblischer Perspektive verantwortet und wie sie im Licht des spätmittelalterlichen Armutsstreits begrifflich präzisiert werden kann. Die so gewonnenen Einsichten münden schließlich in Überlegungen zu einer „kenotischen Ekklesiologie“ ein.

2. Die Armen in der Heilsgeschichte

Wie jedes ekklesiologische Konzept, so hat sich auch der Begriff einer „armen Kirche“ an den maßgeblichen Zeugnissen der Heiligen Schrift zu bewähren. Von ihnen her gewinnt er seine Bestimmtheit und seine Verbindlichkeit, ohne damit den Prozess des Glaubensverstehens an ein Ende zu bringen.⁵ Vor allem die historisch-kritische Rückfrage nach den theologischen Intentionen der biblischen Autoren eröffnet eine spannungsvolle Beziehung zwischen der Hei-

5 Vgl. Zweites Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* 8: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.“

ligen Schrift als normativem Fundament der Kirche und ihrer jeweiligen Gestalt in einer bestimmten zeitgeschichtlichen Situation.⁶

Das Thema „Armut“ zählt zu den zentralen Themen in den Schriften beider Testamente.⁷ Ihrer theologischen Zielsetzung entsprechend wollen die biblischen Texte freilich keine sozio-ökonomischen Fakten referieren. Vielmehr sprechen sie von den Armen stets in einer entschieden heilsgeschichtlichen Perspektive. Diese wollen sie auch ihren Adressaten als gültige Interpretation von Welt und Geschichte vermitteln. Die historisch-kritische Exegese sucht dem dadurch Rechnung zu tragen, dass sie die religiösen, kulturellen und politischen, aber auch die sozioökonomischen Rahmenbedingungen erforscht, innerhalb deren ein Text verfasst wurde.

Für das Thema „Armut“ in beiden Testamenten ist der Blick auf den sozio-ökonomischen Kontext unverzichtbar für ein sachgerechtes Verständnis der einschlägigen Texte. Deshalb hat nicht nur die Sozialgeschichte Israels, sondern auch die der „Jesusbewegung“ und des Urchristentums zunehmend die Aufmerksamkeit der Exegeten gefunden.⁸ Erst von ihr her lassen sich Intention und Zielsetzung der neutestamentlichen Verkündigung verstehen und hinsichtlich ihrer ekklesialen Normativität beurteilen.

So ist zunächst zu rekonstruieren, welchen Stellenwert Jesus den Armen – nach dem Zeugnis der Evangelisten – im Zusammenhang mit seiner Predigt vom nahen Gottesreich beigemessen hat. In einem zweiten Schritt ist zu fragen, welche für die Gestalt der Kirche normierende Kraft Jesu Praxis der Hinwendung zu den Armen unter gewandelten sozio-ökonomischen Bedingungen zukommt. Erst dann lässt sich entscheiden, welche Gestalt der Kirche womöglich angemessen ist, wenn und insofern sie sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Vergegenwärtigung des göttlichen Heilswirkens in der Welt (vgl. LG 1) versteht. Und erst dann wird man auch die Frage beantworten können, ob die Vision des Papstes von einer „armen Kirche“ dem Offenbarungsgeschehen entspricht, ja ob sie womöglich sogar eine wesentliche Dimension der Kirche aufdeckt, die in der Vergangenheit freilich nur allzu oft – aus welchen Gründen auch immer – verdrängt wurde.

6 Vgl. dazu u.a. Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche (1993), S. 30; vgl. Abschnitt I.A.1: „Die historisch-kritische Methode ist die unerlässliche Methode für die wissenschaftliche Erforschung des Sinnes alter Texte. Da die Heilige Schrift, als ‚Wort Gottes in menschlicher Sprache‘, in all ihren Teilen und Quellen von menschlichen Autoren verfasst wurde, lässt ihr echtes Verständnis diese Methode nicht nur als legitim zu, sondern es erfordert auch ihre Anwendung“. Vgl. für das Thema „Armut“ ferner den Abschnitt E: Kontextuelle Zugänge zur Heiligen Schrift, Teil 1: Der Zugang zur Heiligen Schrift im Kontext der Befreiung (ebd., S. 55–58).

7 Vgl. Berlejung/Frevel: Art. Armut/Reichtum (2006) (Lit.); Berges/Hoppe: Arm und reich (2009).

8 Vgl. aus der Vielzahl der Studien: Schottroff/Stegemann: Jesus von Nazareth (1978); Stegemann: Das Evangelium (1981); Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte (1997); Theissen: Soziologie der Jesusbewegung (1997); Theissen: Die Jesusbewegung (2004).

2.1 Die Armen in der biblischen Heilsgeschichte

Der Stellenwert der Armen in Jesu Verkündigung und in den Anfängen der Kirche kann nur im Zusammenhang mit der biblischen Offenbarungsgeschichte als Ganzer hinreichend genau erfasst werden. Hier zeigt sich, dass es zwar immer „Arme“ in Israel gegeben hat, dass aber „Armut“ zu keinem Zeitpunkt als sittliches oder religiöses Ideal vertreten wurde. Im Gegenteil: Gottes Verheißungen beinhalten immer auch materiellen Reichtum. Abraham etwa werden bei seinem Aufbruch aus Haran eine neue Heimat und zahllose Nachkommen in Aussicht gestellt (Gen 12,1f.); Israel wird beim Auszug aus Ägypten ein Land verheißt, „in dem Milch und Honig fließen“ (Ex 3,8.17). Ungebrochen erscheint zunächst noch die Erwartung: Wer als „Gerechter“ Gottes Willen entsprechend lebt, der wird noch zu seinen Lebzeiten keinen Mangel leiden, sondern „vom Baum des Lebens essen“ (Spr 11,30).

Allein – dieser idealistische Optimismus zerbricht an der sozialen, politischen und ökonomischen Realität im alten Israel. Die Kritik der frühen Propheten an Strategien der Mächtigen, sich durch Grundstücksspekulationen auf Kosten der Armen zu bereichern, könnte deutlicher nicht sein.⁹ Der biblische Gegenbegriff zu Armut ist deshalb nicht einfachhin Reichtum, sondern Reichtum in Verbindung mit Habgier und Macht. Propheten wie Amos und Hosea prangern den skandalösen Zusammenhang an, dass viele Menschen arm sind, weil sich die Mächtigen an ihnen bereichern. Damit werden die Armen zu Opfern von Habgier und Unrecht; an ihrer Armut tragen sie selbst keine Schuld. Indem die Propheten die korrumpierende Macht des Reichtums hervorkehren, rehabilitieren sie zugleich die unverschuldet Armen in der Gesellschaft.

Die sich bereits vor dem Babylonischen Exil abzeichnende Infragestellung einer Entsprechung zwischen Rechthandeln und Wohlergehen verschärft sich mit dem Ende der davidischen Dynastie und der Zerstörung Jerusalems. Zahlreiche nachexilische Psalmen, besonders aber das Buch Ijob, reflektieren das Zerbrechen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs.¹⁰ Doch führt die damit heraufbeschworene „Krise der Weisheit“ (von Rad) keineswegs zu einer Idealisierung der Armut.

Eine solche erfolgt nicht einmal im Rahmen der sog. „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel. Johannes Un-Sok Ro hat plausibel machen können, dass die Träger der sog. „Armenfrömmigkeit“ keineswegs ökonomisch verelendeten Unterschichten angehörten, sondern als theologisch gebildete und

9 Vgl. Jes 5,8: „Wehe denen, die Haus an Haus reihen, die Feld an Feld rücken, bis kein Platz mehr ist und bis ihr allein noch im Herzen des Landes wohnt“; Mi 2,2: „Sie gieren nach Äckern und rauben sie und nach Häusern und nehmen sie weg, und sie unterdrücken einen Mann und sein Haus, einen Mann und seinen Erbbesitz“. – Zu den biblischen Grundlagen der Option für die Armen vgl. Boff/Pixley: Die Option für die Armen (1978), S. 34–122; Tamez: Poverty, the Poor, and the Option for the Poor (2007).

10 Vgl. Freuling: Wer eine Grube gräbt (2004).

schriftgelehrte Juden gelten müssen.¹¹ Sie waren weniger durch Armut als vielmehr durch innerjüdische Konflikte und daraus resultierende Ausgrenzungen herausgefordert. Gegenüber ihren theologischen Gegnern bedienten sich diese „Armen“ häufig eschatologischer Selbstbeschreibungen, mit denen sie ihren Überzeugungen Nachdruck zu verleihen suchten. Besonders ausgeprägt sind solche Selbstbeschreibungen in der Armenfrömmigkeit der sog. Qumran-Gemeinschaft.¹²

Auch in der Bußpredigt Johannes' des Täufers, dessen nicht nur geographische Nähe zu Qumran seit langem bemerkt wurde,¹³ findet sich eschatologisches Gedankengut. Seine asketische Lebensweise, seine Kleidung und Nahrung (vgl. Mt 3,1–6) sind Ausdruck eines prophetischen Selbstverständnisses, das auch die kompromisslose Kritik an den Herrschenden umfasst. Angesichts des nahen Endes sind nicht Macht und Reichtum, sondern Umkehr und Buße gefordert. Dass Johannes seine Anhängerschaft zu einem asketischen Leben angehalten hat, ist wahrscheinlich. Diejenigen hingegen, die von Jerusalem herunter zu ihm in die Wüste zogen, scheinen vor allem zu sittlicher und religiöser Umkehr aufgefordert worden zu sein, nicht aber zu Besitzverzicht und Armut.

Die Evangelisten wissen um den engen historischen Zusammenhang zwischen Täuferkreis und Jesusbewegung.¹⁴ So liegt es nahe, auch für die ersten Jesusjünger Askese, Besitzverzicht und Armut als jene Lebensform anzunehmen, die sich aus Jesu Predigt des nahen Gottesreiches ergibt. Jedoch lassen die Synoptiker erkennen, dass Täuferkreis und Jesusbewegung unterschiedliche Haltungen zu Armut und Askese vertraten.¹⁵ Dies wird durch die Logienquelle bestätigt, wonach Jesus von seinen Kritikern als „Fresser und Säufer“ verleumdet wurde.¹⁶ Tatsächlich lassen die von den Evangelisten übereinstimmend bezeugten Mahlfeiern erkennen, dass Jesus – anders als Johannes – keinen asketischen Lebenswandel pflegte und auch seine Anhängerschaft nicht dazu anleitete. In der Tradition der Logienquelle bezeichnet sich Jesus als umherziehenden Wanderprediger: „Die Füchse haben Höhlen, und die Vögel des Himmels haben Nester, der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann“.¹⁷

11 Vgl. Un-Sok Ro: Die sogenannte Armenfrömmigkeit (2002).

12 Vgl. Lohfink: Lobgesänge der Armen (1990).

13 Vgl. Stegemann: Die Essener (1994).

14 Vgl. Backhaus: Die Jüngerkreise des Täufers Johannes (1991).

15 „Da kamen die Jünger des Johannes zu ihm und sagten: Warum fasten wir und die Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht?“ (Mt 9,14 parr.). Jesu Antwort, er sei der „Bräutigam“, in dessen Nähe sich Fasten verbietet, verweist auf die in seiner Person repräsentierte Gottes-herrschaft.

16 Vgl. Mt 11,18f.; Lk 7,33f.

17 Mt 8,20 bzw. Lk 9,58.

Es besteht heute weitgehend Konsens darüber, dass die ersten Anhänger Jesu einer soziologisch als „untere Mittelschicht“ zu charakterisierenden Bevölkerungsgruppe Galiläas entstammten.¹⁸ Es hat unter ihnen kaum „Bettelarmer“ (*πτωχός/ptochoi*) gegeben, wohl aber viele gering Begüterte (*πένητες/penetes*). Die ersten Jünger waren Handwerker, Fischer, Landwirte oder niedere Beamten (Zöllner). Entsprechend sind zahlreiche Gleichnisse Jesu auf die Lebenswirklichkeit „kleiner Leute“ hin formuliert. Dies schließt nicht aus, dass sich Jesus gerade auch den „Bettelarmen“ zuwandte: den Aussätzigen etwa und den sozial Marginalisierten. Nur selten aber begegnen sie in seiner unmittelbaren Gefolgschaft.

Zugleich erwähnen die Evangelisten begüterte Personen, welche die Jesusbewegung materiell unterstützten (vgl. Lk 7,36–50; 8,3). Maria und Martha dürften zu dieser Gruppe gehört haben, aber auch reiche Zöllner wie Zachäus, der Jesus und seine Jünger in Jericho bewirtet (Lk 19,1–10). Josef von Arimathäa, vermutlich ein Mitglied des Hohen Rates (Synedrion), wird von Matthäus als „reicher Mann“ vorgestellt (Mt 27,75). Dass Jesus und seine Anhängerschaft auf die Unterstützung durch wohlhabende Gönner angewiesen waren, legt keineswegs nahe, dass Armut und Askese für sie ein Lebensideal war. Dies wäre auch mit der von den Synoptikern übereinstimmend berichteten „hochzeitlichen Stimmung“ innerhalb der Jesusbewegung schwerlich zu vereinbaren gewesen.¹⁹

2.2 Die Armen bei Lukas (Evangelium und Apostelgeschichte)

Dass sich der galiläische Wanderprediger Jesus aus Nazareth besonders den Armen, den sozial Marginalisierten und den ökonomisch Benachteiligten in seinem Umfeld zuwandte, steht außerhalb jeden Zweifels.

Von allen Evangelisten hebt vor allem Lukas die Armen hervor. In sein Evangelium hat er alle einschlägigen Passagen zum Thema „Armut“ aus dem Markus-Evangelium und die meisten aus dem Evangelium nach Matthäus aufgenommen. Jesus selbst stammt der lukanischen Kindheitsgeschichte zufolge aus einer wenig begüterten Handwerkerfamilie. Nach Lk 2,7 fanden Ma-

18 Vgl. etwa das von Jesus gebilligte „Ährenraufen am Sabbat“ Mt 12,1–8; Mk 2,23–28; Lk 6,1–5. Anders als Mk und Lk betont Mt, dass Jesu Jünger Hunger litten (12,1). – Vgl. Theissen: Soziologie der Jesusbewegung (1997), S. 34–46.

19 Im Zusammenhang mit dem spätmittelalterlichen Armutsstreit wird nicht zuletzt um die Bedeutung der sog. „Armenkasse“ (lat.: *loculus*) gestritten, von der in Joh 12,6; 13,29 die Rede ist: Widerlegt diese Kasse, dass Jesus und seine Jünger in absoluter Armut gelebt haben, oder sind sie eine Implikation seiner Erniedrigung (*condescensio*) mit dem Ziel, die Unvollkommenen zu gewinnen – so Nikolaus III. in seiner Bulle „Exiit qui seminavit“ (14. Aug. 1279)? (cap. 7. Lat. Text: Bullarium Franciscanum 3, S. 404–416, hier S. 407; vgl. auch <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-1.html>).

ria und Josef in Betlehem keinen Platz in einer Herberge; ihr Opfer im Tempel (Lk 2,24) ist das Erstlingsopfer derjenigen, die sich kein Schaf leisten können.²⁰

Das Thema „Armut“ begegnet im Lukasevangelium fortwährend: in der „Feldrede“ (Lk 6,20–26) ebenso wie im Zusammenhang mit den Aussendungen der Jünger (Lk 9,1–6; 10,1–12), in Gleichnissen und Parabeln ebenso wie im Umgang Jesu mit Armen und Reichen.²¹ Die Armen erscheinen dabei als diejenigen, die aufgrund ihrer jeweiligen Notlage der Zuwendung Anderer bedürfen. Sie sind es auch, denen in erster Linie das Evangelium verkündet wird (Lk 7,22; vgl. Mt 11,5) und die gerade deshalb, weil sie arm sind, in die verwandelnde Wirklichkeit des Gottesreiches aufgenommen werden. Zu ihnen zählen die Hirten auf dem Feld (Lk 2,8), aber auch der arme Lazarus (Lk 16,19–31).

Sind die Armen bei Lukas jene Privilegierten, denen sich Gott zuallererst geöffnet hat, so ist damit die Linderung oder gar Überwindung materieller Not keineswegs hinfällig geworden. In seiner programmatischen Predigt in Nazareth präsentiert sich Jesus in der eschatologischen Perspektive Jesajas:

Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat, Armen das Evangelium zu verkündigen. Er hat mich gesandt, Gefangenen Freiheit und Blinden das Augenlicht zu verkündigen, Geknechtete in die Freiheit zu entlassen, zu verkünden ein Gnadenjahr des Herrn (Lk 4,18f.; vgl. Jes 58,6; 61,1f.).

Neben der Überwindung materieller Not geht es nach Lukas darum, den Armen ihre Würde als Menschen vor Gott und in der Gesellschaft zurückzugeben. Im „Magnifikat“ wird beides deutlich: „Mächtige hat er vom Thron gestürzt und Niedrige erhöht; Hungrige hat er gesättigt mit Gutem und Reiche leer ausgehen lassen“ (Lk 1,52f.). Damit ist an Gottes rettendes Handeln erinnert, wie es in der Bibel immer wieder als Umkehrung bestehender Verhältnisse zugunsten der bislang Benachteiligten gerühmt wird.²²

Nils Neumann hat auf die bemerkenswerte Nähe der lukanischen Texte zur kynischen Philosophie aufmerksam gemacht, zugleich aber auch die Diffe-

20 Vgl. Lev 12,8: „Reichen ihre Mittel für ein Schaf aber nicht aus, so soll sie zwei Turteltauben oder zwei Tauben nehmen, die eine als Brandopfer und die andere als Sündopfer. Und der Priester soll für sie Sühne erwirken, dann wird sie rein.“ – Allerdings waren die Eltern Jesu nicht „bettelarm“, sondern vielmehr hinreichend begütert, regelmäßig an Wallfahrten nach Jerusalem teilzunehmen.

21 Vgl. Cordula Langner (Hg.), *Handle danach und du wirst leben. Reichtum und Solidarität im Werk des Lukas*, Stuttgart 2011. Im Einzelnen werden ausgelegt: Lk 6,20–26 (Seligpreisungen und Weherufe); Lk 9,1–6; 10,1–12 (Jüngeraussendungen); Lk 12,13–21 (der reiche Kornbauer); Lk 16,1–13 (der gerissene Verwalter); Lk 16,19–31 (Lazarus und der Reiche); Lk 18,18–20 (der vornehme Reiche); Lk 19,1–10 (Zachäus); Lk 19,11–27 (das anvertraute Geld); Lk 21,1–3 (die Gabe der armen Witwe).

22 Vgl. etwa Ijob 5,11; 22,29; 1 Sam 2,8; Ps 75,8 oder Ps 126,5; vgl. besonders Ps 147,6: „Der Herr hilft den Gebeugten auf; er erniedrigt die Frevler in den Staub“.

renzen verdeutlicht. Dient beispielsweise dem Kyniker Lukian die frei gewählte Armut einem tugendhaften Leben in Selbstgenügsamkeit und Weisheit, so betont der lukanische Jesus die Bedeutung der Armen im Horizont seiner Reich-Gottes-Verkündigung und in der Perspektive auf ein ewiges Leben im Himmel (vgl. Lk 8,25 parr: „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Reich Gottes“).²³ Nicht der Besitzverzicht als solcher ist verdienstvoll; vielmehr geht es um den sinnvollen Umgang mit den irdischen Gütern in Solidarität mit den Notleidenden. Auf die Seligpreisungen der Armen (Lk 6,20) folgt deshalb die Warnung an die Reichen (Lk 6,24). Sie besitzen bereits alles; deshalb laufen sie Gefahr, sich dem kommenden Gottesreich dadurch zu verschließen, dass sie den Bedürftigen die notwendige Hilfe verweigern.²⁴

Auf dieser Linie verfolgt Lukas auch mit seiner Darstellung des urkirchlichen Gemeindelebens in der Apostelgeschichte das Ziel, seine Adressaten zu solidarischer Nächstenliebe anzuspornen. Dem dient nicht zuletzt das Ideal einer Gütergemeinschaft, von der in Apg 2,42–47 und 4,32–37 die Rede ist.²⁵ Diese ist zwar historisch kaum zu belegen, wohl aber von erheblicher geschichtstheologischer Bedeutung. Wiederholt ist in Apg 4–5 von Grundstücksverkäufen die Rede, deren Erlös der Gemeinde zugutekommen soll.²⁶ Nach Detlev Dormeyer ist damit auf den Exodus angespielt. Der Fortzug Israels aus Ägypten führte notwendig zum Verlust jeglichen Grundbesitzes. Neues Land gewinnt das Volk erst in Kanaan, und zwar so, dass allen Stämmen Israels ein gleicher Anteil zugestimmt wird (vgl. Jos 13–22). Ungleiche Besitzverteilung sowie die soziale Trennung von Armen und Reichen gelten deshalb als Abkehr von der ursprünglichen Ordnung – einer Ordnung des Landes, die idealerweise in jedem Jubeljahr wiederhergestellt wird (vgl. Lev 25,8–22).²⁷ Unabhängig von der Frage, ob die Jubeljahr-Regelung in Israel jemals historische Realität wurde,²⁸ wird hier der theologische Gedanke greifbar, dass Gott als eigentlicher Grundbesitzer den Grundbesitz der Armen schützt (Lev 25,23–28). Und indem die Jerusalemer Urgemeinde durch den Verkauf ihres Grundbesitzes den Ertrag allen Mitgliedern der Gemeinschaft

23 Neumann: Armut und Reichtum (2010).

24 Im Jakobusbrief wird diese Gefahr zum beherrschenden Thema; vgl. dazu 2.4.

25 Vgl. den Kommentar zur Apostelgeschichte von Pesch: Die Apostelgeschichte (1986), S. 128–133 und 179–194, (hier auch Hinweise zu zeitgeschichtlichen Parallelen und zur Rezeptionsgeschichte der beiden lukanischen „Sammelberichte“ über die Jerusalemer Urgemeinde).

26 Die Grundstücksverkäufe setzen voraus, dass die vormaligen Eigentümer über Grundbesitz verfügten und demnach wohl dem begüterten Jerusalemer Mittelstand angehörten. Tatsächlich hat es in den frühen christlichen Gemeinden nicht nur Arme, sondern auch Reiche gegeben – wenngleich kaum in größerer Zahl. Zu ihnen zählt etwa die Purpurhändlerin Lydia aus Thyatira (Apg 16,14. 40).

27 Vgl. Dormeyer: Apg 2,42–47 (2011), S. 250f.

28 Näheres dazu bei Albertz: Die Tora Gottes (1995).

zugutekommen lässt, realisiert sie die ursprüngliche Gütergemeinschaft der Exodus-Gemeinde.

Dormeyer weist darauf hin, dass in der hellenistischen Umwelt des frühen Christentums das Ideal einer Gütergemeinschaft durchaus bekannt war. In der *εὐεργεσία* (Wohltätigkeit) wurde es auch praktiziert. Es begegnet im griechischen Kontext bei Pythagoras und Platon,²⁹ im jüdischen Kontext bei den Essenern und in Qumran.³⁰ Da aber Gütergemeinschaft und Besitzlosigkeit nicht identisch sind, resultiert aus dem Ideal einer Gütergemeinschaft nicht zwingend ein Armutsideal: Eine Gemeinschaft kann durchaus wohlhabend sein, ohne dass ihre einzelnen Mitglieder über individuelles Besitzrecht verfügen. Und schon gar nicht impliziert das Ideal einer Gütergemeinschaft die praktische Solidarität mit den Notleidenden an den Rändern der Gemeinschaft und darüber hinaus.

Der heilsgeschichtliche Bogen, den Lukas in der Apostelgeschichte aufspannt, erklärt das Ideal der Gütergemeinschaft nicht zur verpflichtenden sittlichen Norm für jede künftige Christengemeinde. Dies wird auch darin deutlich, dass dieses Ideal bei weiteren Gemeindegründungen nicht mehr begegnet. Im Zentrum des christlichen Ethos stehen vielmehr die vorbehaltlose Solidarität mit den Armen und die geschwisterliche Liebe untereinander; beides zielt gerade auf die Überwindung der Armut.

2.3 Die Armen bei Paulus

In diesem Sinne ist die Jerusalem-Kollekte des Paulus, von der Lukas weiß, deren Einzelheiten aber aus den Briefen des Apostels rekonstruiert werden müssen, gewiss zunächst als Hilfeleistung für die dortigen Armen zu verstehen. Zugleich aber ist sie eine Anerkennung der jüdischen Wurzeln der christlichen Kirche: „Denn wenn die Völker Anteil bekommen haben an ihren geistlichen Gaben, dann sind sie es ihnen auch schuldig, ihnen einmal mit materiellen Gaben einen Dienst zu erweisen“ (Röm 15,27).³¹

Auch Paulus kennt kein Armutsideal. Zwar betont der Apostel wiederholt, er sei niemandem zur Last gefallen, sondern habe seinen Lebensunterhalt selbst verdient. Doch wird diese Lebensweise anderen Gemeindeangehörigen

29 Vgl. Jamblichus, *De vita Pythag.* 167f (gr.-dt. Ausg. Michael von Albrecht [Sapere 4], Darmstadt 2002, S. 144f).

30 Vgl. Flavius Josephus, *De bello Iudaico* 2,127 (gr.-dt. Ausg. hrsg. v. Michael Otto, Bd. I, München 21962, S. 206f); ferner Philo von Alexandria, *Quod omnis probus liber sit* („Die Freiheit des Tüchtigen“), 85–87 (dt. Text: Philo von Alexandria, Werke VII, hrsg. v. Leopold Cohn u.a., Berlin 1964, S. 26).

31 Vgl. Berges/Hoppe: *Arm und reich* (2009), S. 98f.; vgl. auch Georgi: *Der Armen zu gedenken* (1994).

als Vorbild empfohlen, nicht aber verpflichtend vorgeschrieben.³² Ratsam freilich ist der Verzicht auf materiellen Reichtum auch deshalb, weil der wahre Reichtum in der ungeschuldeten Gabe des Glaubens besteht: „Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest?“ (1 Kor 4,7). Paulus selbst betrachtet sich als den „Allerletzten“ unter den Auferstehungszeugen (vgl. 1 Kor 15,8–10). Gott hat nicht die Reichen, sondern die Armen erwählt (vgl. 1 Kor 1,27f.), um sie zu Erben des Himmelreiches zu machen. Der Reichtum der Kirche besteht nach Paulus nicht in materiellen Gütern, sondern im Glauben an den Gekreuzigten und in den göttlichen Gnadengaben (Charismen), die dem Aufbau der Gemeinden dienen (vgl. 1 Kor 12–14). Auch wenn Reichtum oft ein Hindernis für den Glauben darstellt, so steht er ihm doch nicht grundsätzlich entgegen.

Die unverdiente Zuwendung Gottes zu den Geringsten muss in der Diakonie wirksam und in der Liturgie erkennbar werden. Deshalb geht es nach Paulus nicht an, dass sich die Reichen in der Gemeinde vor dem eucharistischen Mahl von den Armen absondern (1 Kor 1,17–34). Die Eucharistie ist vielmehr das Sakrament der Solidarität innerhalb einer Gemeinschaft, in der es weder Arme noch Reiche, weder Sklaven noch Freie gibt, in der vielmehr alle in der Taufe „Christus angezogen“ haben (vgl. Röm 6,3) und deshalb „eins in Christus“ sind (vgl. Gal 3,28).³³

Die Güter der Welt stellen nach Paulus keinen Selbstzweck dar; sie sind vielmehr als Mittel zu gebrauchen, in der Nachfolge des Gekreuzigten zu leben. Hieraus resultiert eine Haltung engagierter Zuwendung und gleichzeitiger Distanz zur Welt und zu ihren Strukturen: „Fügt euch nicht ins Schema dieser Welt, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes“ (Röm 12,2). In 1 Kor 7,17–40 wird auf die eschatologische Dimension christlicher Existenz verwiesen: „Die sich die Dinge dieser Welt zunutze machen, sollen sie sich zunutze machen, als nutzten sie sie nicht. Denn die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,31). Nicht zuletzt die von Paulus mit Leidenschaft betriebene Jerusalem-Kollekte beweist, dass die Relativierung der zeitlichen Güter keineswegs eine Minderung oder gar einen Verzicht auf das solidarische Engagement für die Armen nach sich zieht.

2.4 Arme und Reiche im Jakobusbrief

Das karitative Engagement der ersten Christen blieb keineswegs auf Gemeindeglieder beschränkt. Es bezog auch diejenigen mit ein, die als Bettler und Krüppel an den „Ecken der Straßen“ (Mt 22,9) dahinvegetierten. In der spätantiken Gesellschaft wurde dieses ungewöhnliche Verhalten teils mit Verwun-

³² Vgl. 1 Thess 2,9; 2 Thess 3,8; 2 Kor 11,9; ferner 1 Kor 7,7.

³³ Vgl. Floristán: *The Place of the Poor* (2007).

derung, teils mit Anerkennung registriert.³⁴ Zugleich wurde es nötig, innerhalb der christlichen Gemeinden der Versuchung des Reichtums zu widerstehen. Der Jakobusbrief zeugt von diesem Ringen. Er will dazu ermutigen, die soziale Verantwortung der Christen ernstzunehmen und mit den Armen solidarisch zu leben.

Der Verfasser des Jakobusbriefes sieht sich mit der Herausforderung konfrontiert, dass sich Gemeindemitglieder von ihrem Reichtum so sehr blenden lassen, dass sie keine Solidarität mit den Armen und Bedürftigen üben. Aber „hat Gott nicht die erwählt, die in den Augen der Welt arm sind, und sie zu Reichen im Glauben und zu Erben des Reiches gemacht, das er denen verheißen hat, die ihn lieben?“ (Jak 2,5). Die Erwählung der Armen bedeutet jedoch auch im Jakobusbrief keine Idealisierung der Armut; sie fordert keinen Besitzverzicht, sondern die solidarische Praxis der christlichen Gemeinde.

Dem Jakobusbrief zufolge, letztendlich aber nach dem Zeugnis aller biblischen Schriften, resultiert aus dem Handeln Gottes in der Geschichte tatsächlich die von Nietzsche dem Christentum angelastete „Umwertung aller Werte“.³⁵ Die Befreiung Israels aus dem „Sklavenhaus Ägypten“ begründet für alle Zukunft ein Ethos der Solidarität mit den Armen und Benachteiligten. Dieses auch von Jesus gelebte Ethos mag man – wiederum mit Nietzsche – durchaus als „Ressentiment“ denunzieren. Allerdings ist dies nur um den Preis einer Welt möglich, in der sich allein der ungebändigte Wille zur Macht und das Recht des Stärkeren geltend machen.

Stattdessen hat das Christentum in Kontinuität mit seinen heilsgeschichtlichen Wurzeln und nach dem Vorbild Jesu von Nazareth die Armen nie vergessen. Gegenüber den beständigen Versuchungen des Reichtums und der Macht haben Frauen und Männer in allen Epochen der Kirchengeschichte die diakonale Dimension des christlichen Glaubens in Erinnerung gerufen.³⁶ So ist die Kirche ihrer „Option für die Armen“ auch in jenen Zeiten treu geblieben, in denen zumindest Teile des höheren Klerus alles andere als eine „arme Kirche“ lebten.

3. Der Armutsstreit im späten Mittelalter

Aufgrund der allgemeinen sozialen Strukturen in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit gehörte die Mehrzahl der Getauften über Jahrhunderte hinweg zwei-

34 Vgl. dazu u.a. Markschie: *Das antike Christentum* (2006), S. 127–131.

35 Vgl. Sommer: *Umwerthung der Werthe* (2000). – Aus exegetischer Perspektive dazu Theissen: *Die Jesusbewegung* (2004).

36 Vgl. Philippi: *Art* (1981); Hamann: *Die Geschichte der christlichen Diakonie* (2003).

fellos den ärmeren Schichten der Gesellschaft an.³⁷ Als Empfänger von Almosen gaben die „Bettelarmen“ den Wohlhabenderen die Gelegenheit zur Mildtätigkeit. Auf diese Weise boten sie ihnen nicht nur die Gelegenheit, akute Not zu lindern, sondern auch die Möglichkeit, mit Blick auf das zu erwartende jüngste Gericht verdienstvolle Werke zu verrichten.

Soziologisch betrachtet war die „Kirche der Armen“ über weite Strecken der Kirchengeschichte schlichtweg Realität. Zugleich wurde schon in der Alten Kirche Kritik am wachsenden Reichtum kirchlicher Amtsträger und an ihrem weltlichen Einfluss laut. Sie verschaffte sich Gehör in den Predigten des konstantinopolitanischen Patriarchen Johannes Chrysostomos (gest. 407),³⁸ sie artikuliert sich in alternativen Lebensformen wie der Einsiedlerbewegung und im Mönchtum. Hierzu gehört auch der heilige Franz von Assisi (gest. 1226) und seine Bewegung.

3.1 Das franziskanische Armutsideal im Widerstreit

Die franziskanische Bewegung ist anfänglich nur eine unter den zahlreichen Armutsbewegungen, die von den zeitgenössischen Chronisten seit dem späten 11. Jahrhundert vor allem in Südfrankreich (Provence) und Mittelitalien (Toskana, Ancona), aber auch im Rheinland und in Britannien registriert wurden.³⁹ Mit religiösem Ernst und oft hohem existenziellen Einsatz bemühten sich die Anhänger dieser Bewegungen um ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi und der Apostel. Das Ideal der *vita apostolica* bedeutete für sie ein Leben in radikaler Armut und im Dienst der Verkündigung. Die Verpflichtung zu beidem sahen sie im Aussendungsbefehl Jesu (bes. Mt 10,9f.) gegeben. Hinzu trat Jesu Verheißung: „Jeder, der um meines Namens willen Häuser, Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird hundertfach empfangen und ewiges Leben erben“ (Mt 19,29). Von Jesus selbst und seinen Jüngern wurde angenommen, dass sie vollkommen besitzlos lebten. Das Vorbild Jesu, sein verbindlicher Wille und die Praxis der Apostel verpflichteten die Kirche zu radikaler Armut. Im Begriff der „Nachfolge“ waren für sie Faktizität (der Praxis Jesu und seiner Jünger) und Normativität (des Armutsideals) vermittelt. „Nackt dem nackten Christus folgen“ (*nudus nudum Christum sequi*) wurde zum

37 Vgl. hierzu auch das Abschlussdokument der 2. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), Dokument 14: „Armut der Kirche“ (Stimmen der Weltkirche, Bd. 8, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 21979, S. 115–120).

38 Ritter: Zwischen Gottesherrschaft und einfachem Leben (1988); Tiersch: Johannes Chrysostomos (2002).

39 Vgl. Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter (1970); Little: Religious Poverty (1978); Bosl: Armut Christi (1981); Maleczek: Nackt dem nackten Christus folgen (2012).

Wahlspruch der sich selbst als *pauperes Christi* bezeichnenden Anhänger dieser Bewegungen.

Schon durch ihr bloßes Auftreten stellten die verschiedenen Armutsbewegungen eine unübersehbare Kritik an der Kirche des 12. und 13. Jahrhunderts dar. Die Bewegung um Franz von Assisi bildete diesbezüglich keine Ausnahme. Erst nachdem Franziskus vor Innozenz III. (1198–1216) der Kirche bedingungslosen Gehorsam versprochen hatte, anerkannte der Papst zunächst mündlich dessen Forderung, in absoluter Armut leben zu dürfen.⁴⁰ Eine von Franziskus auf Drängen der römischen Kurie verfasste dritte Fassung der Ordensregel wurde 1223 von Papst Honorius III. schriftlich bestätigt. Diese *regula bullata* verbietet den Brüdern unter anderem, Geld oder Besitz anzunehmen. Ausdrücklich wird die Einschaltung von Mittelsmännern verboten. Zugleich allerdings werden die Minister und Kustoden ermahnt, für die Bedürfnisse der Kranken und die Bekleidung der Brüder „mit der Hilfe geistlicher Freunde“ (*per amicos spirituales*) Sorge zu tragen.⁴¹ Die *regula bullata* betont die theologische Dimension der Armut: „Dies ist jene Erhabenheit der höchsten Armut, die euch, meine geliebtesten Brüder, zu Erben und Königen des Himmelreiches eingesetzt, an Hab und Gut arm gemacht, durch Tugenden aber geadelt hat“.⁴²

Ekklesiologisch fruchtbar wurde der kirchenkritische Impuls der franziskanischen Bewegung etwa einhundert Jahre nach deren Entstehen im sog. „Armutsstreit“ des späten 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Beides stand dabei zur Debatte: die Armut des Franziskanerordens wie die Armut der Kirche als Ganzer.⁴³

Bereits zu Lebzeiten des heiligen Franziskus hatte sich innerhalb des neuen Ordens ein Streit um die Interpretation des Armutsgebotes entzündet. Äußeren Anlass hierzu bot das rasche Wachstum der Bewegung, das Zugeständnis-

40 Vgl. für einen ersten Überblick über die Anfänge des Ordens Feld: Franziskus von Assisi (2007), S. 141–187.

41 *Regula bullata*, cap. IV: „Praecipio firmiter fratribus universis, ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam. Tamen pro necessitatibus infirmorum et aliis fratribus induendis per amicos spirituales ministri tantum et custodes sollicitam curam gerant secundum loca et tempora et frigidas regiones, sicut necessitati viderint expedire; eo semper salvo, ut, sicut dictum est, denarios vel pecuniam non recipiant“ (Ed. Esser, *Opuscula*, S. 230f.).

42 *Regula bullata*, cap. VI: „Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem [...] nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo (cf. 2 Cor 8,9). Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit (cf. Jac 2,5)“ (Ed. Esser, *Opuscula*, S. 232). – Vgl. dazu Lehmann: *Arm an Dingen, reich an Tugenden* (2012).

43 Zum sog. „theoretischen Armutsstreit“ vgl. Horst: *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt* (1996); Miethke: *Der theoretische Armutsstreit im 14. Jahrhundert* (2012). Einen ersten Überblick bietet die – freilich teilweise überholte – Skizze von Iserloh: *Die Spiritualenbewegung* (1968).

se in der Armutspraxis zu fordern schien. Doch verstummten solche Stimmen nicht, die weiterhin die absolute Armut nicht nur der einzelnen Franziskanerbrüder, sondern auch des Ordens insgesamt einklagten. Um das Ideal absoluter Armut zu wahren, erklärte Papst Innozenz IV. (1243–1254) im Jahr 1245 sowohl das bewegliche als auch unbewegliche Gut des Ordens zum Eigentum der Römischen Kirche.⁴⁴ 1247 präziserte er die bereits von Gregor IX. (1227–1241) getroffene Regelung, wonach Treuhänder im Auftrag der Ordensbrüder und an deren Stelle Rechtsgeschäfte tätigen sollen, und schuf das Amt des Ordensprokurators.⁴⁵ Die aus alledem resultierende enge Bindung an die Römische Kirche verlieh den Franziskanern im Vergleich mit anderen Orden einen Sonderstatus. Von ihm dekretierte Innozenz IV., dass er „ewigen Bestand“ haben solle. Allerdings setzten die nun geltenden rechtlichen Konstruktionen das franziskanische Armutsideal dem Verdacht aus, eine bloß juristische Fiktion zu sein.

Reaktionen sowohl von Seiten anderer Orden – darunter vor allem der Dominikaner – als auch von Seiten radikaler Gruppen innerhalb der franziskanischen Bewegung, die sich weiterhin dem radikalen Armutsideal des heiligen Franziskus verpflichtet sahen, ließen nicht auf sich warten. Inspiriert durch die geschichtstheologischen Spekulationen des kalabrischen Zisterzienserabtes Joachim von Fiore (gest. 1202) formierte sich innerhalb des Ordens eine einflussreiche Bewegung zunächst um Petrus Johannes Olivi (gest. 1298), dann um Angelus Clarenus (gest. 1337) und Ubertinus von Casale (gest. 1329), einen Schüler Olivis. Sie deuteten Franziskus – nicht zuletzt wegen seiner Stigmata – als „zweiten Christus“ (*alter Christus*) und als „Engel des sechsten Siegels“ (vgl. Offb 7,2). In der franziskanischen Bewegung erblickten sie die von Joachim prophezeite „Mönchskirche“, die in der bevorstehenden Endzeit die herrschende „Priesterkirche“ ablösen werde.⁴⁶ Besonders Olivi kritisierte den durch den Eigentumsvorbehalt der Römischen Kirche gedeckten Umgang des Ordens mit zeitlichen Gütern. Er bestand auf der tatsächlichen individuellen und gemeinschaftlichen Armut aller Ordensangehörigen (*usus pauper*); jeglichen Kompromiss in dieser Frage verurteilte er als Todsünde.

Nicht selten verband sich mit dem absoluten Armutsideal dieser von ihren Gegnern im Anschluss an 1 Kor 2,14 und Gal 6,1 „Spiritualen“ genannten

44 Bulle „Ordinem vestrum“ vom 14. Nov. 1245 (Bullarium Franciscanum, t. I, Rom 1759, Nr. 114; S. 401).

45 Bulle „Quanto studiosus“ vom 19. Aug. 1247 (Bullarium Franciscanum, t. I, Rom 1759, Nr. 235, S. 487).

46 Bereits der Chronist Thomas von Celano (gest. 1260) erblickte im Auftreten des „neuen Menschen“ Franziskus die „Zeichen eines neuen Zeitalters“; er und seine Gefährten bringen „die einst beerdigte Vollkommenheit der Urkirche wieder ans Licht“: „[...] repente in terram prosiliit novus homo, subitoque novo exercitu apparente, miratae sunt gentes a signis apostolicae novitatis. Mox in lucem producitur sepulta quondam perfectio Ecclesiae primitivae“ (Tractatus de miraculis Beati Francisci, cap. 1: Analecta Franciscana 10, 271).

Gruppe eine Relativierung, ja Infragestellung der institutionellen und sakramentalen Gestalt der Kirche.⁴⁷ Obwohl sich der Streit in erster Linie auf die Lebensweise der Franziskaner bezog, konnte deren Armutsforderung leicht als Kritik am Reichtum des höheren Klerus und des päpstlichen Hofes verstanden werden. Die Spiritualen bestanden auf einer radikalen Interpretation der Ordensregel. Hierzu stützten sie sich insbesondere auf das Testament des nur zwei Jahre nach seinem Tod von Gregor IX. heiliggesprochenen Ordensgründers. Darin hatte Franziskus bestimmt, dass die Regel „ohne weiteren Kommentar“ (*sine glossa*), d.h. vor allem ohne Kompromisse in der Armutsfrage, zu halten sei.⁴⁸ Allerdings hob Gregor IX. – vormals Kardinal Hugolin von Ostia – auf Drängen des Generalkapitels schon im Jahr 1230 die Rechtsverbindlichkeit des Testaments und das Glossierungsverbot auf, um den Erfordernissen des wachsenden Ordens zu entsprechen.⁴⁹ Zunehmend gewannen im Orden Vertreter einer gemäßigten Regelauslegung die Oberhand. Bedeutendster Vertreter dieser „Konventualen“ genannten Mehrheit war der Generalminister Bonaventura von Bagnoregio (gest. 1274). Wie bereits Gregor IX. betrieb Bonaventura nachdrücklich die Einfügung des Ordens in die bestehenden kirchlichen Strukturen.⁵⁰ Gegen anhaltenden Widerstand der Spiritualen nahm er dabei auch die Abmilderung des ursprünglichen Armutsideals in Kauf.

Papst Nikolaus III. (1277–1280), selbst ein Franziskaner, suchte den Armutsstreit innerhalb des Ordens dadurch zu entschärfen, dass er mit Blick auf den seitens der Regel geforderten Besitzverzicht zwischen dem formell bestehenden Nutzungsrecht (*usus iuris*) und der faktischen Nutzung (*usus facti*) eines Gutes unterschied.⁵¹ Auf der Grundlage dieser Unterscheidung zwischen Rechtstitel und Gebrauchsakt bestimmte der Papst 1279, dass das Eigentumsrecht bei wohlhabenden Gönnern der Bewegung oder bei der Römischen Kirche verblieb. Gleichzeitig durften die Minderbrüder von den ihnen zur Verfügung gestellten Gütern je nach Bedarf Gebrauch machen.⁵² Papst Cle-

47 Vgl. weiterhin und grundlegend Benz: *Ecclesia spiritualis* (1934).

48 Vgl. Testamentum, Nr. 38f. (Ed. Esser, *Opuscula*, S. 444).

49 Bulle „*Quo elongati*“ (28. Sept. 1230; lat. Text *Bullarium Franciscanum* 1, S. 68–70; ferner: *Archivum Franciscanum Historicum* 54 (1961), S. 3–25). – Bereits vor seiner Wahl zum Papst (1227) wies Gregor das franziskanische Ideal zurück, in kollektiver Armut zu leben. Der damalige Kardinal von Ostia nahm den damit verbundenen Anspruch sehr genau wahr, auf diese Weise die einzig angemessene Weise der Christus-Nachfolge zu verwirklichen. Die von ihm 1228 vollzogene Heiligsprechung kann insofern auch als Versuch gelten, Franziskus von Seiten der kirchlichen Hierarchie zu vereinnahmen.

50 Hierzu zählen nicht zuletzt die Vernichtung der älteren Quellen zum Leben des Franziskus und die Erhebung der von ihm selbst verfassten „*Legenda maior*“ zur maßgeblichen Biographie des Heiligen.

51 Vgl. Grossi: *Usus facti* (1972).

52 Nikolaus III., Bulle „*Exiit qui seminat*“, cap. 8–10. 13 (*Bullarium Franciscanum* 3, hier S. 408–410). – Die Einführung des „*usus*“-Begriffs zur Charakterisierung der franziskani-

mens V. (1305–1314), der seit 1309 in Avignon residierte, bekräftigte 1312 auf dem Konzil von Vienne die Entscheidung seines Vorgängers, verschärfte aber einige Regelungen im Sinne der Spiritualen, um die Einheit des Ordens zu wahren.⁵³ Allerdings gingen die Regelungen des Konzils den Spiritualen nicht weit genug. Ihnen war nicht nur an einer formalen Unterscheidung zwischen Rechtstitel und Gebrauchsakt gelegen. Vielmehr suchten sie die strenge Auslegung von Ordensregel und Testament im Sinne einer kompromisslosen Verpflichtung auf die *altissima paupertas* im Orden auch dann noch durchzusetzen, als sich das Pfingstkapitel des Ordens im Jahr 1319 mehrheitlich zugunsten der Konventualen aussprach. Der Streit schwelte weiter und drohte den Orden zu spalten.

Die entscheidende Wendung gegen die Spiritualen erfolgte unter Papst Johannes XXII. (1316–1334). Von Hause aus Kanonist arbeitete er entschieden darauf hin, die ordensrechtliche Sonderstellung der Franziskaner zu revidieren. Anlässlich eines Inquisitionsverfahrens, in dem die Armut Christi und der Apostel eine wesentliche Rolle spielte und in dessen Verlauf der Franziskaner Berengar Teloni an ihn appelliert hatte, hob der Papst im März 1322 das von Nikolaus III. 1279 erlassene Diskussionsverbot in Fragen der Ordensarmut auf und berief ein Konsistorium aus Bischöfen und Kardinälen ein, das über die Frage der evangelischen Armut beraten sollte.⁵⁴ Ohne die Ergebnisse der Beratungen abzuwarten, bekräftigte daraufhin das Pfingstkapitel der Franziskaner in Perugia die Lehre, wonach Christus und die Apostel über keinerlei Besitz verfügten. Der Papst reagierte unverzüglich: Am 8. Dezember 1322 hob er das Eigentumsrecht der Kurie an allen Besitzungen der Franziskaner auf und verzichtete auf den von seinen Vorgängern für die Römische Kirche reklamierten Rechtstitel (*usus iuris*) an den Gütern des Ordens.⁵⁵ Damit waren die Franziskaner „mit einem Federstrich“ (Miethke) den etablierten Orden und deren eigentumsrechtlichen Grundlagen juristisch gleichgestellt. Zugleich wies der Papst die Auffassung zurück, wonach Christus und seine Jünger weder persönliches noch gemeinschaftliches Eigentum besessen hätten. Ein Jahr später, am 12. November 1323, ging Johannes XXII. noch einen Schritt wei-

schen Armutspraxis geht auf Hugo von Digne und Bonaventura zurück; vgl. Agamben: *Höchste Armut* (2012), S. 167, der sich weitgehend auf Mäkinen: *Property Rights in Late Medieval Discussion* (2001) stützt.

53 Clemens V., Apostolische Konstitution „Exivi de paradiso“ (6. Mai 1312; Bullarium Franciscanum 5, S. 80–86; lat. Text online: <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exivil.html>).

54 Johannes XXII., Bulle „Quia nonnunquam“ (26. März 1322; Bullarium Franciscanum 5, S. 224f.).

55 Johannes XXII., Bulle „Ad conditorem canonum“ (8. Dez. 1322; Bullarium Franciscanum 5, S. 235–237). – Vgl. Miethke: *Der theoretische Armutstreit im 14. Jahrhundert* (2012), S. 269.

ter, indem er die Lehre, wonach Christus und die Apostel in absoluter Armut lebten, als Häresie verurteilte.⁵⁶

Zu alledem bewegten den Papst zweifellos macht- und kirchenpolitische Erwägungen. Dennoch konnte Johannes XXII. für seine Entscheidungen auch theologische Gründe ins Feld führen. Denn mit ihrem Armutsideal beanspruchten die Franziskaner nicht nur eine Sonderstellung innerhalb der Kirche. Im Letzten lief ihr Selbstverständnis vielmehr darauf hinaus, mit ihrem Armutsideal die eigentliche und wahre Kirche zu verkörpern. Ihren exklusiven Anspruch gründeten sie auf der Autorität der Franziskanerregel, die damit an die Seite der kanonischen Evangelien gerückt war. Die kollektive Armut Jesu und der Apostel galt den Franziskanern als Glaubenssatz, der von verschiedenen Päpsten bestätigt und somit für alle Zukunft festgeschrieben war.

Der mit der franziskanischen Lesart verbundene Anspruch wird nicht zuletzt darin deutlich, dass die Franziskaner für sich die *vita apostolica* reklamierten. Damit beanspruchten sie jene Tradition für sich, die ihrer ursprünglichen Bedeutung nach den Bischöfen als Apostelnachfolger zukommt. Musste also nicht schon deshalb der bischöfliche Stand, der durch kein Armutsgeplöbe gebunden ist und deshalb über Eigentum verfügen darf, als der minder vollkommene Stand in der Kirche eingestuft werden?

Den Verdacht einer grundsätzlichen Infragestellung der kirchlichen Hierarchie hatte der Franziskaner und Kardinal Vitalis de Furno (gest. 1327) dadurch zu entkräften versucht, dass er behauptete, Mönchsstand und Priesterstand könnten in keiner Weise miteinander verglichen werden und insofern auch nicht miteinander konkurrieren.⁵⁷ Doch zu eben dieser Frage hatte bereits der Dominikanertheologe Thomas von Aquin (gest. 1274) eine alternative Position vertreten. Papst Johannes XXII. griff sie gerne auf, um seine ordenspolitischen Entscheidungen zu rechtfertigen. Um den Vorrang der Bischöfe gegenüber den Mönchen zu bekräftigen, hatte sich Thomas auf Dionysius Areopagita und dessen Schrift über die „Kirchliche Hierarchie“ gestützt. Demnach sind die Bischöfe die „Vollender“ (*perfectores*) im Glauben, die Mönche hingegen die „zur Vollendung Gebrachten“ (*ad perfectionem adducti*). Und deshalb stehen die Bischöfe in der kirchlichen Hierarchie auf jeden Fall und auch dann über den Ordensleuten, wenn sie nicht arm und besitzlos leben.⁵⁸

56 Johannes XXII., Bulle „Cum inter nonnullos“ (12. Nov. 1323; Bullarium Franciscanum 5, S. 256–259).

57 Vitalis veranschaulicht seine Argumentation unter anderem mit dem Hinweis darauf, dass ein Mensch in jeder Hinsicht vollkommener ist als ein Vogel, auch wenn nur dieser fliegen könne; vgl. Horst: Evangelische Armut und päpstliches Lehramt (1996), S. 33f. – Agamben: Höchste Armut (2012), S. 127–149, erblickt die Differenz darin, dass die Ordensleute beanspruchten, die Regel durch ihre Lebensführung auszuliegen, die kirchlichen Amtsträger hingegen von Person und Lebensführung absahen, indem sie etwa mit Blick auf die Sakramentenpraxis den Gedanken des „opus operatum“ betonten.

58 Thomas von Aquin, Summa theologiae II–II, q. 184, a. 7 corp.: „In genere autem perfectionis, episcopi, secundum Dionysium, se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti,

Aber Thomas geht noch einen Schritt weiter. Ihm zufolge ist die christliche Vollkommenheit nämlich nicht einfach schon durch ein Leben in absoluter Armut erreicht. Vielmehr besteht die christliche Vollkommenheit in der Nachfolge Christi.⁵⁹ Armut ist deshalb lediglich ein mögliches *instrumentum perfectionis*, nicht aber die Vollkommenheit selbst. Und deshalb kann ein Leben in Armut nur als evangelischer Rat, nicht aber als unbedingte Verpflichtung gelten. Nach Thomas ist Christi Weisung, wonach die Apostel ihre Missionsreise ohne Stab und Tasche antreten sollen, nicht als Gebot, sondern als Erlaubnis aufzufassen: Die Apostel *können* von ihren Hörern das für sie zum Leben Notwendige erbeten; sie sind dazu aber nicht verpflichtet. An Paulus lasse sich vielmehr ablesen, dass es durchaus verdienstvoll sein kann, selbst für seinen Lebensunterhalt zu arbeiten (vgl. 1 Kor 9,4–15).⁶⁰ Besonders musste die Franziskaner der Hinweis darauf treffen, dass sich an der Gestalt des biblischen Patriarchen Abraham erkennen lasse, dass höchste Vollkommenheit und Reichtum zusammen existieren können.⁶¹

Gänzlich inakzeptabel für franziskanische Ohren waren die von einflussreichen theologischen Beratern des Papstes wie den beiden Dominikanern Herveus Natalis (gest. 1323) und Durandus von San Porciano (gest. 1334) im Anschluss an Thomas vertretene Auffassung, dass die persönliche Armut von Ordensangehörigen durch den gemeinsamen Ordensbesitz nicht gemindert wird. Die Heiligsprechung des Thomas von Aquin, die Johannes XXII. am 18. Juli 1323 in Avignon vollzog, konnten die Franziskaner deshalb nur als unverhüllten Affront gegen ihre Ordenstheologie und gegen ihr Selbstverständnis empfinden. Offener Widerspruch wurde jetzt auch von Seiten solcher Franziskaner laut, die zuvor die radikale Haltung der Spiritualen in ihren Reihen kritisiert hatten. Zu ihnen zählten der Generalminister Michael von Cesena (gest. 1342) und der Ordensprokurator Bonagratia von Bergamo (gest. 1340).

Angesichts fortdauernder Auseinandersetzungen auch innerhalb des Ordens zitierte der Papst die beiden im Jahr 1327 nach Avignon, um dort den Armutsstreit in eine gemäßigte Richtung zu lenken. Teils aufgrund ihrer in Avignon vertretenen Positionen zur Armutsfrage, teils aufgrund politischer Entwicklungen fielen beide allerdings beim Papst in Ungnade, als dieser Anfang 1328 von der Krönung Ludwigs des Bayern zum Kaiser und von der

quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potius est in episcopis quam in religiosis.“

59 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II–II, q. 188, a. 7, corp.: „Perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela.“

60 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I–II, q. 108, a. 2, ad 3.

61 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II–II, q. 185, a. 6, ad 1: „Perfectio Christianae vitae non consistit essentialiter in voluntaria paupertate, sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitae. Unde non oportet quod ubi est maior paupertas, ibi sit maior perfectio. Quinimmo potest esse summa perfectio cum magna opulentia, nam Abraham, cui dictum est, Gen. XVII, ambula coram me et esto perfectus, legitur dives fuisse.“

Einsetzung eines Gegenpapstes in Rom erfuhr. Denn in den Jahren zuvor hatte Ludwig in seiner Auseinandersetzung mit Johannes XXII. mit einer Gruppe von Spiritualen aus dem Franziskanerorden sympathisiert. Sie hatten ihm die entscheidenden Argumente geliefert, den Papst im Mai 1324 in der Sachsenhauser Appellation der Häresie zu bezichtigen: Der Papst habe in der Armutsfrage die einmütigen Entscheidungen seiner Vorgänger revidiert und damit *ipso facto* die Glaubensgemeinschaft verlassen.

Angesichts der Ereignisse in Rom betrachtete Johannes XXII. den Generalminister und den Ordensprokurator als Parteigänger Ludwigs und ließ beide inhaftieren. Zusammen mit den Ordenstheologen Franz von Marchia (gest. um 1344) und Wilhelm von Ockham (gest. 1347) gelang es ihnen jedoch im Mai 1328, an den Hof Ludwigs nach Pisa zu fliehen und mit diesem nach München zu ziehen.

3.2 Die Kirche als *communitas collectiva*

Die subtilen Versuche der genannten Theologen, aus ihrem Münchner Exil heraus die Argumente des Papstes zu widerlegen und die Lehre von der radikalen Besitzlosigkeit Jesu und der Apostel zu verteidigen, brauchen hier nicht im Einzelnen referiert zu werden.⁶² Weiterführend für die Frage nach einer „armen Kirche“ sind die ekklesiologischen Perspektiven, die sich in diesem Zusammenhang abzeichnen.

Johannes XXII. hatte die Abkehr von den Entscheidungen seiner Vorgänger zunächst pragmatisch begründet: Die von Nikolaus und Clemens beschlossenen Regelungen hätten sich in der Vergangenheit nicht bewährt; sie hätten vielmehr eine Fülle von Rechtsstreitigkeiten provoziert. Überdies aber stützte sich der Papst auf eine in der zeitgenössischen Kanonistik entwickelte Körperschaftstheoretische Argumentation. Demnach handelt es sich bei einem religiösen Orden um eine juristische Person, die als solche zwar rechtliche Akte setzen könne, nicht aber faktische Handlungen vollziehen könne.⁶³ Diese Theorie war im Verlauf des 13. Jahrhunderts von Juristen ausgearbeitet worden, um die Gesamthaftung einer Körperschaft zu begründen, ohne damit zugleich deren Deliktfähigkeit annehmen zu müssen. Während eine Körperschaft für Verbindlichkeiten aufkommen kann, sind für Vergehen immer nur Individuen haftbar. So können beispielsweise stets nur einzelne Ordensangehörige exkommuniziert werden, nie aber ein Orden als ganzer.

62 Ihre Schriften heben den zuvor als Streit um die praktischen Konsequenzen des franziskanischen Armutsideals geführte Kontroverse auf ein neues Reflexionsniveau, so dass mit Blick auf die Kontroversen nach 1328 vielfach von einem „theoretischen Armutsstreit“ gesprochen wird. Vgl. zu den „Münchner Dissidenten“ die detaillierte Studie von Robinson: William of Ockham's Early Theory (2013).

63 Vgl. Miethke: Ockhams Weg (1969), S. 502f.

Mit Blick auf den Armutsstreit schlussfolgerte Johannes XXII. aus der Körperschaftstheoretischen Unterscheidung, dass der Franziskanerorden zwar im rechtlichen Sinne als besitzlos gelten dürfe, wenn man ihn als juristische Person auffasse. Als juristische Person aber sei der Orden ein reines Gedankengebilde (*phantasma*); er sei eine *persona repraesentata et imaginaria*, die keine realen Akte vollziehen und deshalb auch keinen Besitzverzicht leisten kann.

Doch auch der einzelne Mönch sei keineswegs imstande, absolute Armut zu leben. Denn wenn sich Ordensangehörige zeitlicher Güter bedienen, um ihren Lebensunterhalt zu fristen, so sei dieser *usus facti* gar nicht zu trennen von einem *usus iuris*. Bei Verbrauchsgütern, so der Papst, sei das evident: Mit Blick auf Nahrungsmittel etwa lassen sich *usus facti* und *usus iuris* in keiner Weise trennen; denn niemand darf ein Gut ohne Eigentumsrecht verbrauchen (*consumere*). Entsprechend darf auch niemand einen Gegenstand gebrauchen, ohne ein Besitzrecht (*dominium*) darauf zu besitzen. Insofern erweist sich das franziskanische Armutsideal nach Auffassung des Papstes schon begrifflich als inkonsistent.

Dieser Gedankengang ist theologisch bemerkenswert; denn er besagt nichts Geringeres, als dass sich ein religiöser Anspruch der Kritik der humanen Vernunft aussetzen muss. Die Spiritualen hatten hingegen auf das Gewicht der Tradition gesetzt: Die Entscheidungen der früheren Päpste in der Armutsfrage seien unumstößlich; jede Abkehr von ihnen infolgedessen Häresie. Weil sich die Päpste in der Vergangenheit autoritativ dazu geäußert hätten, betreffe die Armutsfrage nicht bloß disziplinarische Regelungen, sondern den Kern des christlichen Glaubens. Tatsächlich haben mehrere Franziskanertheologen im Verlauf des Armutsstreites diese Konsequenz gezogen und Johannes XXII. der Häresie bezichtigt. Seine Entscheidungen stünden in manifestem Widerspruch zu denen seiner Vorgänger; die Römische Kirche aber könne im Glauben nicht irren.⁶⁴ Ihnen gegenüber behielt sich der Papst das Recht vor, angesichts gewandelter Verhältnisse in Orden und Kirche die einschlägigen rechtlichen Bestimmungen zu verändern. In dieser Hinsicht vertrat der Papst die „modernere“ Position.

Hinsichtlich des Kirchenbegriffs zeichnete sich freilich nicht in Avignon, wohl aber auf der Seite der Münchner „Dissidenten“ ein begrifflicher Fortschritt ab. Dieser führte nicht nur ekklesiologische Präzisierungen herbei, sondern legte die begrifflichen Grundlagen zu einer neuartigen Sozialtheorie, die dem Heidelberger Historiker Jürgen Miethke zufolge von bleibender Aktualität ist.⁶⁵ Wilhelm von Ockham begegnete dem Argument des Papstes, der Franziskanerorden sei lediglich eine juristische Person, die als solche keine

64 Irrtumsfreiheit wird zunächst nicht für den einzelnen Papst, sondern für die „ecclesia romana“ beansprucht; vgl. Tierney: *Origins of papal infallibility* (1972), S. 31–45 und 144–154.

65 Vgl. Miethke: *Der theoretische Armutsstreit im 14. Jahrhundert* (2012), S. 282.

realen Akte vollziehen könne, mit dem Hinweis darauf, dass die Kirche der „mystische Leib Christi“ und insofern kein bloßes Phantasiegebilde (*imaginaría*) sei. Doch auch ein Orden gehe keineswegs darin auf, juristische Person im Sinne einer *persona repraesentata et imaginaria* zu sein. Dies zu behaupten, verfehle das Wesen realer Körperschaften.⁶⁶ Denn zwischen den Individuen einerseits und der als juristische Person verstandenen Körperschaft andererseits gebe es eine dritte Ebene, nämlich die der *communitas collectiva*.

Der Begriff begegnet an zentraler Stelle bei Ockhams Ordensbruder Franz von Marchia. Dieser hatte darauf hingewiesen, dass sich Körperschaften nicht darin erschöpfen, eine bloße Ansammlung von Einzelnen zu sein. Eine Vielzahl von Menschen konstituiert vielmehr erst dann eine Körperschaft, wenn sie ihr Handeln auf ein Ziel ausrichtet, das von keinem ihrer Angehörigen unabhängig von der Gemeinschaft zu erreichen ist. So vollziehen etwa zehn Männer, die ein Schiff treideln, einen gemeinsamen Akt. Auch kämpfen zwei Heere als Körperschaften miteinander und nicht etwa bloß eine Vielzahl einzelner Soldaten.⁶⁷ Hier agiert jeweils die Gemeinschaft als eine Art kollektives Subjekt, dessen Handeln über das hinausreicht, was eine Vielzahl von Individuen zu tun imstande ist. Deshalb kann die Gemeinschaft nicht als eine bloße Abstraktion gelten.

Als Angehörige einer Gemeinschaft agieren die Einzelnen keineswegs als isolierte Individuen. Vielmehr bedarf es, damit eine Vielzahl von Menschen eine bestimmte Körperschaft konstituiert, eines inneren Zusammenhangs (*determinatus ordo*) – „so wie viele Menschen ein Volk genannt werden, weil sie untereinander eine bestimmte Ordnung haben“, so Ockham.⁶⁸ Der Zusammenhalt der Vielen garantiert das Gemeinwohl einer Körperschaft. Ihm haben sich die Einzelnen unterzuordnen, nicht aber einer abstrakten Idee. Ockhams These, wonach im Extremfall selbst ein „einzelner Mönch“ (*unus monachus*) noch den Orden wirksam repräsentieren kann,⁶⁹ verdeutlicht an einem Grenz-

66 Wilhelm von Ockham, *Contra Benedictum*, lib. 1, cap. 8: „Ordo igitur potest habere iura et actus reales: quemadmodum ecclesia tam universalis quam particularis potest habere et habet non solum iura sed etiam multos actus reales, scilicet actum iudicandi, corrigendi, sacramenta ecclesiastica dispensandi et de rebus ecclesiasticis disponendi, ac innumeros alios. [...] Nec ordo est persona imaginaria et repraesentata, sed est verae personae et reales, licet non sit una persona: quemadmodum ecclesia sive congregatio fidelium, licet non sit unica persona, est plures verae personae et reales, quia est corpus Christi mysticum, quod est verae personae“ (Opera pol. III, 191). – Zu Wilhelm von Ockham vgl. grundlegend: Miethke: *Ockhams Weg* (1969); ferner: Miethke: *Politiktheorie des Mittelalters* (2008), S. 248–295; Leppin: *Wilhelm von Ockham. Gelehrter* (2012), S. 205–224 (zum *Opus nonaginta dierum*); Leppin: *Wilhelm von Ockham* (2002).

67 Belege bei Miethke: *Ockhams Weg* (1969), S. 506–508, bes. Anm. 265 und 272.

68 Ockham, *Summ. Phys.* I 1 (p. 2 a/b): „Multi homines dicuntur unus populus propter determinatum ordinem inter se“ (zit. nach Miethke: *Ockhams Weg* (1969), S. 513 Anm. 287f.).

69 Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 27: „Unde, sicut aliquid potest dici commune quod competit uni, qui de facto nullos socios habet, sicut patet si unus solus monachus de aliquo

gedanken, dass für ihn die Gemeinschaft nicht losgelöst von den Einzelnen begriffen werden kann, zugleich aber eine Gemeinschaft mehr darstellt als eine Vielzahl von Einzelnen.

Fasste Thomas von Aquin die Kirche als mystischen Leib Christi und somit als eine übernatürliche Wirklichkeit auf, so versteht Ockham die Kirche zunächst als eine geordnete soziale Größe. Kirche ist wesentlich eine „Vielzahl“ (*multitudo*) von Personen.⁷⁰ Sie ist keine abstrakte Idee, sondern die reale Versammlung aller Glaubenden. Diese konstituiert eine soziale Wirklichkeit zwischen abstrakter Idee und ungeordneter Vielzahl. Franz von Marchia nennt diese Wirklichkeit im Unterschied zu einer *communitas logica* eine *communitas collectiva*.⁷¹ Für die Armutsfrage folgert Ockham daraus: Auch der Franziskanerorden ist nicht bloß eine *persona repraesentata et imaginaria*; denn er besteht aus realen Menschen. Als reale Körperschaft ist der Orden zu realen Handlungen imstande; „denn die Brüder sind der Orden und der Orden ist die Brüder“.⁷² Wie die Kirche, so ist auch der Franziskanerorden keine bloße Abstraktion – die als solche tatsächlich keine Akte setzen könnte –, sondern eine Gemeinschaft handelnder Personen, eine *communitas collectiva*.

Mit dieser sozialphilosophischen Argumentation hoffte Ockham die juristischen Einwände des Papstes zu entkräften, als fiktive Person sei der Orden nicht imstande, realen Besitzverzicht zu leisten. Nein: als *communitas collectiva* kann der Orden durchaus reale Akte setzen – und also auch in Wirklichkeit und radikal arm sein. Gleiches gilt dann aber auch für die Kirche. Auch sie ist als eine *communitas collectiva* aufzufassen, die als solche auf Reichtum und Macht verzichten kann.

3.3 Kirche und Besitzrecht (*dominium*)

Wie steht es nun mit der Vision einer „armen Kirche“? Johannes XXII. hatte gegen Michael von Cesena geltend gemacht, dass Christus seit dem Moment seiner Empfängnis als „König“ (rex; vgl. Joh 18,37) ein „Herr über alle zeitlichen Güter“ (*dominus omnium temporalium*) gewesen sei. Sein weltliches Besitzrecht (*dominium temporalium*) sei zunächst auf Petrus und nach dessen Tod auf die Päpste übergegangen. Als Vertreter des Weltenherrschers besitzen deshalb die Päpste jedes Recht auf Besitz und Eigentum in der Welt.

monasterio remaneret superstes, qui propter hoc non esset proprietarius“ (Opera pol. II, 489f.).

70 Zu Ockhams Kirchenbegriff vgl. auch Congar: Die Lehre von der Kirche (1971), S. 190f.; Ryan: The nature (1979).

71 Belege bei Miethke: Ockhams Weg (1969), S. 506 Anm. 265.

72 Ockham, Opus nonaginta dierum, cap. 62: „[...] fratres sunt ordo. Sicut enim secundum Apostolum ad Hebraeos iii fideles sunt domus Dei [...] ita Fratres sunt ordo et ordo est Fratres [...] ordo est verae personae reales“ (Opera pol. II, 569, 267–273).

Demgegenüber argumentierten die Münchner Dissidenten: Seine Königsherrschaft hat Christus, insofern er als Mensch auf Erden wandelte (*in quantum homo viator*), lediglich in Gestalt einer „geistlichen Herrschaft“ (*regnum spirituale*) beansprucht; denn nach eigenem Bekunden „stammt sein Königtum nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36).⁷³ Ausgeübt hat Christus seine Herrschaft durch die Predigt und durch die Stiftung der Sakramente. Weil aber Christus auf jedes irdische *dominium* in vollkommener Weise verzichtet hat, ist fest zu glauben, dass er in vollkommener Armut gelebt hat und darin auch das Vorbild seiner Kirche ist.

Indem Ockham die Besitzlosigkeit Jesu Christi und seiner Jünger als Wiederherstellung des paradiesischen Urzustandes deutete, rückte er das franziskanische Armutsideal in eine heilsgeschichtliche Perspektive ein. Denn mit der Behauptung, die Apostel hätten sowohl individuell als auch gemeinschaftlich in radikaler Armut gelebt, verband sich bei zahlreichen Spiritualen die Vorstellung, dass in der Jüngerschaft Jesu der paradiesische Urzustand wiederhergestellt war – ein Zustand, in dem es nach Gen 1,28 zwar ein „Besitzrecht“ (*dominium*), aber kein Eigentum (*proprietas*) gab. Zwar hat der Mensch bereits im Paradies eine Art Besitzrecht (*dominium*) ausgeübt, indem er sich der ihm von Gott verliehenen Gebrauchsbefugnis (*potestas utendi rebus*) bediente. So durfte etwa der Mensch die Früchte der Bäume und Pflanzen als Nahrung nutzen (vgl. Gen 1,29; 2,16). Ein Eigentumsrecht oder gar Privateigentum aber gab es im Paradies nicht. Dieses entstand erst, als die Menschen nach dem Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies ihre Gebrauchsbefugnis (*potestas utendi rebus*) im Sinne einer Befugnis zur Aneignung (*potestas appropriandi*) ausübten.⁷⁴ Erst jetzt entstand positives Recht, und erst auf seiner Grundlage gibt es Eigentum, das individuell zurechenbar ist. Eigentum wurzelt demnach weder im göttlichen Recht noch im Naturrecht, sondern ist Resultat freier Übereinkunft.⁷⁵ Als positives Recht unterliegt das Eigentumsrecht der menschlichen Gestaltungskraft: Nach dem Sündenfall darf jeder Mensch Eigentum erwerben; wie die Franziskaner kann er aber auch darauf verzichten.⁷⁶

73 Opus nonaginta dierum, cap. 93: „Christus in quantum homo mortalis non erat rex a regendo temporaliter et secundum quod aliquis dicitur rex propter supremum modum regendi temporaliter alios“ (Opera pol. II, 674,169–172).

74 Vgl. Opus nonaginta dierum, cap. 14 (Opera pol. II 435,188–215).

75 Opus nonaginta dierum, cap. 2: „Quoddam enim competebat hominibus in statu innocentiae ex iure naturali vel divino; de quo dicitur primis parentibus Genesis primo: „Dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et univ ersis animantibus quae moventur super terram“. Aliud competit hominibus ex iure positive vel ex institutione humana, et de isto dominio in iure civili et canonico saepe fit mentio“ (Opera pol. I 306, 311–316). – Vgl. zusammenfassend Kraml/Leibold: Wilhelm von Ockham (2003), S. 78–84.

76 Die postlapsarische Aufteilung der Güter sieht Ockham in Gen 4,2–5 präfiguriert: Kain und Abel ergreifen unterschiedliche Berufe, und beide bringen Gott von dem Erwirtschafteten unterschiedliche Opfer dar. Der tödliche Konflikt zwischen beiden entzündet sich

Zusammenfassend betrachtet erweist sich der franziskanische Anspruch, auf Eigentum zu verzichten, als religiöses Ideal in dreifachem Sinne: als Rückkehr in den paradiesischen Urzustand, als Verwirklichung der *vita apostolica* und als Verwirklichung des bei Joachim von Fiore angekündigten „Zeitalters des Heiligen Geistes“.77 Wenn sich die Kirche hingegen auf der Grundlage positiven Rechtes als Eigentümerin von Gütern versteht, dann erweist sie sich darin als eine postlapsarische Größe als eine solche freilich, deren Fähigkeit, anstelle des Franziskanerordens den *usus iuris* zeitlicher Güter zu übernehmen, die Verwirklichung des radikalen Armutsideals überhaupt erst ermöglicht. Die *ecclesia romana* nimmt für sich selbst billigend das in Kauf, worauf der Orden um eines religiösen Ideals willen verzichtet.

Die ekklesiologische Problematik dieser Konzeption liegt auf der Hand; auch deshalb strebte Johannes XXII. – jenseits aller kirchenpolitischen Überlegungen – die ordensrechtliche Gleichstellung der franziskanischen Bewegung an. Seine juristisch argumentierende Ekklesiologie konnte sich freilich auf Dauer nicht durchsetzen. Überzeugender erschienen die körperschaftstheoretischen Überlegungen der Münchner Dissidenten. Indem die Kirche fortan als eine reale Körperschaft aufgefasst werden konnte, führte der sog. „theoretische Armutsstreit“ einen substantiellen Fortschritt der ekklesiologischen Reflexion herbei. Denn der Begriff einer „armen Kirche“ konnte fortan auf der Ebene einer *communitas collectiva* diskutiert werden.

4. Die Armen als „Sakrament Christi“: eine kenotische Ekklesiologie

Ist der Wunsch von Papst Franziskus nach einer „armen Kirche“ ein später Widerhall dieser religiösen Utopie? Oder ist die vom heiligen Franziskus geforderte absolute Armut nicht doch grundverschieden von dem neuen Ethos des Besitzens, das Jesus verkündet hat?78 Setzt die radikale Armut, die Franziskus und die Spiritualen gefordert haben, nicht einen kirchlich-institutionellen und sozio-ökonomischen Rahmen voraus, innerhalb dessen sie überhaupt gelebt werden kann? Bedarf eine wachsende Weltbevölkerung angesichts zunehmend knapper werdender Ressourcen nicht einer effektiven

nicht an der Güterteilung, sondern an der Annahme der Opfer bzw. ihrer Verweigerung durch Gott.

77 Vgl. Miethke: *Paradiesischer Zustand* (1999). Nach Miethke „dachten die Franziskaner, in Palästina hätte[n] der Heiland und seine Jünger gewissermaßen als Franziskaner *avant la lettre* gelebt, also exakt in den Rechtsstrukturen des Ordens, ohne Eigentum, allein mit (faktischem) Gebrauch von Dingen“ (Der „theoretische Armutsstreit“ im 14. Jahrhundert, S. 267).

78 Vgl. Beyschlag: *Die Bergpredigt* (1955), S. 159–189.

Wirtschaftsordnung, um menschliches Wohlergehen zu sichern? Einer Wirtschaftsordnung, die auf Besitz und Eigentum nicht verzichten kann?

In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* vom 24. November 2013 hat Papst Franziskus nicht nur seinen Wunsch nach einer „armen Kirche“ erneuert, sondern auch Hinweise zur Gestaltung einer gerechten und den Menschen gemäßen Weltwirtschaftsordnung gegeben.⁷⁹ Dabei spielen die Armen eine zentrale Rolle. Hierfür führt der Papst theologische Gründe an: „Im Herzen Gottes gibt es einen so bevorzugten Platz für die Armen, dass er selbst ‚arm wurde‘ (2 Kor 8,9). Der ganze Weg unserer Erlösung ist von den Armen geprägt“, so der Papst.⁸⁰ Mit Blick auf den christologischen Gedanken der *Kenosis* (vgl. Phil 2,7) präzisiert Franziskus: „Für die Kirche ist die Option für die Armen in erster Linie eine theologische Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage“.

Der Papst erinnert in diesem Zusammenhang an seinen Vorgänger Benedikt XVI. Dieser hatte im Mai 2007 in seiner Ansprache zur Eröffnung der 5. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in *Aparecida* darauf hingewiesen, dass die Option für die Armen im christlichen Glauben an jenen Gott enthalten ist, „der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen“.⁸¹

Auf Paulus (2 Kor 8,9) hatte unter anderem auch schon das Zweite Vatikanische Konzil verwiesen, als es in seinem Missionsdekret auf die Inkarnation des Gottessohnes zu sprechen kam:

So hat der Sohn Gottes die Wege wirklicher Fleischwerdung beschritten, um die Menschen der göttlichen Natur teilhaft zu machen; unseretwegen ist er arm geworden, da er doch reich war, damit wir durch seine Armut reich würden. (AG 3)

Wenig später heißt es dann mit Blick auf die Kirche:

In dieser Sendung setzt die Kirche die Sendung Christi selbst fort, der den Armen frohe Botschaft zu bringen gesandt war, und entfaltet sie die Geschichte hindurch. Deshalb muss sie unter Führung des Geistes Christi denselben Weg gehen, den Christus gegangen ist, nämlich den Weg der Armut, des Gehorsams, des Dienens und des Selbstopfers bis zum Tode hin, aus dem er dann durch seine Auferstehung als Sieger hervorging. (AG 5)

Indem Papst Franziskus vor diesem Hintergrund seinen Wunsch nach einer „armen Kirche für die Armen“ wiederholt, bekräftigt er die theologische Dimension seiner Vision, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer christologischen Begründung als auch hinsichtlich ihrer Entfaltung in der Praxis der Kirche.

79 Vgl. hierzu Krämer/Vellguth (Hg.): *Evangelii gaudium* (2015).

80 EG 197f. Vgl. dazu Loic Mben: *The Concept of Poor* (2014).

81 Papst Benedikt XVI.: *Ansprache zur Eröffnung* (2007), 3.

Damit wird die „Option für die Armen“ als eine Entscheidung profiliert, der sich die Kirche nur um den Preis ihrer Selbstaufgabe entziehen könnte.⁸²

4.1 Die Armen als „locus theologicus“ und „Sakrament Christi“

Die Programmatik einer „Kirche der Armen“, die Papst Johannes XXIII. kurz vor dem Zweiten Vatikanum in seiner Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962 vertreten hatte, fand bei den Konzilsvätern kaum Gehör. Anders auch als von Kardinal Giacomo Lercaro aus Bologna wenige Wochen nach der Eröffnung des Konzils angemahnt,⁸³ wurde die „Kirche der Armen“ nicht zum leitenden Thema der Beschlüsse. Entsprechende Initiativen fanden in der Konzilsaula ebenso wenig Resonanz wie die regelmäßigen Treffen der Gruppe „Die Kirche der Armen“ im Belgischen Kolleg.⁸⁴

Viele Beobachter machten für diese Entwicklung die Tatsache verantwortlich, dass sich die meisten Konzilsväter der Frage der Armut aus der Perspektive der reichen Staaten der nördlichen Hemisphäre näherten. Der kurz vor Abschluss des Konzils von etwa vierzig Bischöfen unterzeichnete „Katakombenpakt“ kann wohl als Versuch gelten, den Misserfolg ihrer Bemühungen, der „Kirche der Armen“ auf dem Konzil Geltung zu verschaffen, durch eine persönliche Verpflichtung auszugleichen.⁸⁵ Vielleicht markieren aber gerade die Widerstände, die der programmatische Impuls Papst Johannes' XXIII. auf dem Konzil erfuhr, dass die Metapher einer „Kirche der Armen“, so Margit Eckholt, „mehr als andere neue Konzilsmetaphern die neue ekklesiologische Orientierung“ transportiert, „die das ‚Ereignis‘ Konzil bedeutet hat und immer noch bedeutet“.⁸⁶

Eine Neuorientierung der Kirche zeichnete sich unüberhörbar im Rahmen der zweiten Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) in *Medellin* (1969) ab. Deren entschiedene „Option für die Armen“ wurde durch die dritte Vollversammlung in *Puebla* (1979) bekräftigt und ver-

82 Theologen wie Ignacio Ellacuría sehen in der Option für die Armen deshalb ein Wesensmerkmal der Kirche (*nota ecclesiae*); vgl. Ellacuría: *Die Armen* (2011), S. 198: „Mit der *Kirche der Armen* wird also kein Teil der Kirche bezeichnet, der sich vorrangig den Armen widmet, sondern eine *konstitutive Eigenschaft der gesamten Kirche*, entweder ist die Kirche eine Kirche der Armen, oder sie hört auf, die wahre und heilige Kirche zu sein.“

83 Lercaros Rede in deutscher Übersetzung in Waldenfels: *Sein Name ist Franziskus* (2014), S. 141–144; dazu Lienkamp: *Thema dieses Konzils* (2014).

84 Vgl. hierzu Raguer: *Die Gruppe* (2000); Tanner: *Kirche in der Welt* (2008); vgl. auch Chenu: *Kirche der Armen* (1977); Sobrino: *Die Kirche der Armen* (2013); Eckholt: *Kirche der Armen* (2013), S. 209–214.

85 Deutsche Übersetzung als: *Katakombenpakt* (1977); jetzt auch in Waldenfels: *Sein Name ist Franziskus* (2014), S. 145–148. Dazu Fornet-Ponse: *Für eine arme Kirche* (2012); Tarazono: *Der Katakombenpakt* (2013).

86 Eckholt: *Kirche der Armen* (2013), S. 217.

tieft. Trotz mancherlei Abschwächungen ist diese Option auch auf den späteren Vollversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopats in *Santo Domingo* (1992) und *Aparecida* (2007) nicht verstummt.⁸⁷ Den Beschlüssen von Medellín und Puebla zufolge umfasst die Option für die Armen nicht nur eine diakonische Dimension. Denn „für das Christentum ist der Begriff ‚Armut‘ nicht nur Ausdruck der Entbehrung und Abseitsstellung, von der wir uns befreien müssen“, so heißt es dort. „Er bezeichnet auch eine Lebensform“.⁸⁸ Mit Bezug auf Mt 6,19–34 („Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde [...]“) erinnert Puebla daran, dass diese Lebensform von allen gefordert ist, die an Christus glauben. Sie könne deshalb „evangelische Armut“ genannt werden. Als solche besteht die Armut nicht ausschließlich in materieller Entbehrung. Sie verbindet vielmehr „die Haltung der vertrauensvollen Öffnung gegenüber Gott mit einem einfachen, bescheidenen und zurückgezogenen Leben, das die Versuchungen der Habsucht und des Stolzes von sich weist (vgl. 1 Tim 6, 3–10)“.⁸⁹ Die evangelische Armut wird „in der Gemeinschaft und im Miteinanderteilen der materiellen und spirituellen Güter in die Praxis umgesetzt, nicht durch Zwang, sondern durch die Liebe, damit der Überfluss der einen die Bedürftigkeit der anderen lindere (vgl. 2 Kor 8,1–15)“.⁹⁰ Es geht hier offenkundig nicht zunächst um ein sozialetisches Programm, sondern um eine innere Haltung zur Armut – die dann freilich in solidarischem Engagement wirksam wird.

Ermöglicht und befördert wird diese Haltung durch den Glauben daran, dass in den Armen Christus selbst gegenwärtig wird. Im Anschluss an die theologische Erkenntnislehre des spanischen Dominikaners Melchior Cano (gest. 1560) haben lateinamerikanische Theologen wiederholt die Armen als *locus theologicus* gewürdigt: In ihrem Leiden scheint das Antlitz des leidenden, gefolterten und ermordeten Christus auf.⁹¹ Papst Paul VI. konnte die Armen kurz nach dem Konzil „Sakrament Christi“ nennen.⁹² Für Clodovis Boff und Jorge Pixley sind sie „Sakrament Gottes“, Ort realer und zugleich befreiender Gottesbegegnung.⁹³ Von den Armen her erschließt sich, was Christus in seiner Inkarnation und Passion für die Menschen getan hat.⁹⁴ Weil in den Armen

87 Zum Streit um die „Option für die Armen“ im Kontext der „Theologie der Befreiung“ vgl. Klinger: *Armut* (1990), S. 245–266.

88 Lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM): *Die Evangelisierung Lateinamerikas* (1979), 1148.

89 Ebd., 1149

90 Ebd., 1150.

91 Vgl. u.a. Ellacuría: *Das gekreuzigte Volk* (1996); Gonzales Faus: *Los pobres* (1984).

92 Vgl. Bleyer: *Die Armen als Sakrament Christi* (2008).

93 Vgl. Boff/Pixley: *Die Option für die Armen* (1978), S. 124–136.

94 Vgl. Georg von Lengerke: „Die ‚Gestalt‘ der Gegenwart Christi ist jedoch nicht von Mensch zu Mensch dieselbe. Wenn dieser in seiner konkreten leib-seelischen Verfasstheit zu einer Stelle wird, an der sich Christus vergegenwärtigt, so ist die Gestalt dieser Gegenwart analog zur Verfasstheit des Menschen zu deuten, für den Christus bis in den Tod ging.

Christus gegenwärtig ist, sind sie nicht als passive Empfänger kirchlicher Fürsorge zu betrachten, sondern als Subjekte der Kirche und der Evangelisierung zu würdigen.⁹⁵

4.2 Die Kirche als Ort der Begegnung mit dem „armen Christus“

Die Armen als „Sakrament Christi“ und somit als möglichen Ort der befreienden Begegnung mit Christus zu verstehen,⁹⁶ verweist auf den vom Zweiten Vatikanum rezipierten Begriff der Kirche als „Sakrament“, zugleich aber auch auf das traditionelle Verständnis der Kirche als „Leib Christi“.⁹⁷ Die zuerst bei Paulus bezeugte Metapher vom Leib Christi (vgl. Röm 12,4–6; 1 Kor 12,12–27) betont die theologische Dimension der Kirche. Doch auch das vom Konzil ebenfalls hervorgehobene Verständnis der Kirche als „Volk Gottes“ (LG 9–17)⁹⁸ reduziert die Kirche nicht auf eine bloße Versammlung Gleichgesinnter. Denn nach biblischem Zeugnis wurzelt das Volk Israel in der Berufung Abrahams (vgl. Gen 12,2; 46,3). Israel ist durch Gottes Befreiungstat „geschaffen“ (Jes 43,1. 15; Ps 102,19; vgl. Dtn 7,8).⁹⁹ Entsprechend ist auch die neutestamentliche „ekklesia“ nicht zunächst eine Überzeugungsgemeinschaft oder ein Kultverein, sondern die Gemeinschaft der von Christus im Heiligen Geist aus allen Völkern berufenen und an Christus glaubenden Menschen (vgl. Apg 2,5; 15,14; Offb 7,9).

In der Ökumene besteht trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen ein weitgehender Konsens darin, dass die Kirche auch als *congregatio fidelium* mehr ist als ein bloß äußerlicher Zusammenschluss glaubender Individuen.¹⁰⁰ Denn

Der Arme, der leidende, der sterbende Mensch wird damit zum Ort der Gegenwart der armgewordenen, leidenden, sterbenden Liebe Gottes in Jesus Christus“ (Lengerke: Die Begegnung mit Christus (2007), S. 334). Von Lengerke entfaltet seine These vor dem Hintergrund der Integrierten Gemeinde und im Dialog besonders mit Dietrich Bonhoeffer und Hans Urs von Balthasar.

95 Vgl. Bleyer: Subjektwerdung des Armen (2009), S. 396–424.

96 Vgl. dazu Boff: Die Kirche als Geheimnis (1987).

97 Kirche ist nach LG 8 darin „Sakrament“, dass in ihr „die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche“ zur Einheit gelangen. Analog dem Mensch gewordenen göttlichen Logos bildet die Kirche eine „einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“. Zum Verständnis der Kirche als (mystischem) Leib Christi vgl. u.a. Lubac: *Corpus mysticum* (1969); zum Zweiten Vatikanum vgl. Tück: *Sakrament des Heils* (2013).

98 Vgl. Faber: *Volk Gottes* (2013).

99 Vgl. auch Hos 11,1: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn“.

100 Aus der Vielzahl entsprechender Aussagen in den ökumenischen Konsensdokumenten seien herausgegriffen: Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1978, Nr. 25: „Hineingetauft durch den einen Geist

sie ist jene Gemeinschaft glaubender Menschen, die sich von Christus berufen wissen und versuchen, ihr Leben in der Kraft des Heiligen Geistes auf ihn hin auszurichten. Die Kirchenkonstitution des Konzils betont gleich zu Beginn (LG 2–4), dass die sakramentale Wirklichkeit der Kirche aus dem Wirken des dreifaltigen Gottes hervorgeht.¹⁰¹ Von ihm her, nicht aus eigenem Vermögen und Willen, gewinnt die Versammlung der Glaubenden Grund, Mitte und Ziel.

Als „mystischer Leib Christi“ ist das Urbild der Kirche nicht eine abstrakte Idee, sondern eine Person: das in Jesus von Nazareth Mensch gewordene Gotteswort. Und wenn nach Paulus alle Getauften Glieder am Leib Christi sind, dann bedeutet dies vor allem anderen die Gliedschaft am Leib des Gekreuzigten. Dieser ist es, der in die Herrlichkeit des Vaters aufgenommen wurde und dem dorthin zu folgen die Hoffnung der Christen ist: „Gesät wird in Niedrigkeit, auferweckt wird in Herrlichkeit“ (1 Kor 15,43a). Auch deshalb leidet die Kirche bis zur Wiederkunft ihres Herrn unter den Anfeindungen ihrer Gegner. Zugleich ist sie von der Hoffnung auf das Reich Gottes und seine Herrlichkeit beseelt.

Dieser innere Zusammenhang von Entäußerung, Tod und Auferstehung Jesu Christi wird in der Feier der Eucharistie reale Gegenwart und erweist sich so als „Quelle und Höhepunkt“ kirchlichen Lebens (SC 10; vgl. LG 3). Zu diesem Leben zählt auch das solidarische Engagement der Kirche für die Armen. Denn „in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (LG 8).

In alledem bleibt die Kirche der geschaffenen Welt zugeordnet. Sie bedient sich irdischer Güter, um die Welt auf das Reich Gottes hin auszurichten und zu durchformen.¹⁰² Eine radikale Weltflucht ist ihr verwehrt. Und dies nicht nur aus schöpfungstheologischen, sondern auch – und mehr noch – aus christologischen Gründen. Denn jede Abkehr von den irdischen Wirklichkeiten

in den einen Leib (vgl. 1 Kor 12,13) werden die Gläubigen – vom Leib Christi genährt – durch den Heiligen Geist immer mehr ein Leib (vgl. 1 Kor 10,17)“ (Text in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 1, S. 279]. Ferner die Studie der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, 2000, III. 3: „In ihrer Gesamtheit ist die Kirche „der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm“ (1 Kor 12,27)“ (Paderborn – Frankfurt 2000, S. 26).

101 Vgl. u.a. Moltmann: *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975), S. 66–82; Schlink: *Christus und die Kirche* (1961). Vgl. auch das Schlussdokument der Vollversammlung der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen („Ravenna-Dokument“, 2007), daraus etwa 11: „Die Kirche existiert an vielen und verschiedenen Orten, was ihre Katholizität erweist. Sie ist ‚katholisch‘ und ist ein lebendiger Organismus, der Leib Christi.“

102 Vgl. LG 8: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)“.

liefe Gefahr, den tödlichen Ernst der Menschwerdung doketisch misszuverstehen. In der Selbstentäußerung (*kenosis*) des göttlichen Wortes hat sich der dreifaltige Gott in radikaler Entschiedenheit auf die irdische Wirklichkeit eingelassen. Eben deshalb ist die Kirche dazu ermächtigt, in ihrer zeitlichen Verfasstheit und als „gesellschaftliches Gefüge“ (*compago socialis*) wirksames Sakrament der Gottesbegegnung und „universales Heilssakrament“ (LG 48) zu sein. Zugleich freilich steht sie unter dem Gericht dessen, dessen Fleischwerdung in die radikale Armut des Karfreitags mündete.

Vor Pilatus und am Kreuz hat sich Christi Herrschaft als eine Herrschaft erwiesen, die „nicht von dieser Welt“ (Joh 8,23; 18,36) ist.¹⁰³ Weil Christus Zeuge des Gottesreiches ist, soll es auch seinen Jüngern nicht zunächst um irdische Macht gehen (vgl. Mt 6,33) – das haben nicht zuletzt die Münchner Dissidenten gegen Papst Johannes XXII. geltend gemacht. Allerdings wird die Kirche unter den Bedingungen der Geschichte auf Macht und Einfluss nicht verzichten können, will sie in der Welt um des Evangeliums willen wirken können. Die hieraus resultierende Dialektik ist unhintergebar. Gerade deshalb ist sie eine Versuchung und Gefahr, der die Kirche in ihrer Geschichte nur allzu oft erlegen ist. Die Flucht aus der Welt bleibt ihr freilich schon deshalb verwehrt, weil Christus selbst „in die Welt gekommen“ ist, um in ihr „Zeugnis abzulegen für die Wahrheit“ (vgl. Joh 18,37).

Papst Benedikt XVI. hat 2011 in seiner Freiburger „Konzerthausrede“ den von ihm schon früher bemühten Begriff der „Entweltlichung“ aufgegriffen, um zu betonen, dass sich das Wesen der Kirche nicht in sozialem und karitativem Engagement erschöpft, sondern dass sie für eine übernatürliche Wahrheit einzustehen hat. Die verschiedenen Säkularisierungen in ihrer Geschichte, so der Papst, hätten jedes Mal „eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche“ bedeutet. Indem sie sich „gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblöbte und wieder ganz ihre weltliche Armut annahm“, teile die Kirche mit dem Stamme Levi „den Anspruch einer Armut, die sich zur Welt geöffnet hat, um sich von ihren materiellen Bindungen zu lösen“. So sei nicht zuletzt das missionarische Handeln der Kirche wieder glaubhaft geworden.

Die von ihrer materiellen und politischen Last befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben.¹⁰⁴

Allerdings, so wäre vielleicht hinzuzufügen: Auch der Stamm Levi lebte von den Zuwendungen der anderen Stämme Israels. Insofern führte er eine Sonderexistenz, die jener vergleichbar ist, welche die franziskanische Bewegung im Mittelalter für sich reklamierte. Ihre Verwirklichung „jenseits des Paradieses“

103 Vgl. zur johanneischen Christologie Söding: In der Welt, nicht von der Welt (2012).

104 Text in Erbacher (Hg.): Entweltlichung der Kirche (2012), S. 14.

setzt eine Welt voraus, die auf Besitz und Vermögen nicht verzichten kann, ohne die ökonomischen Grundlagen sozialer Wohlfahrt in Frage zu stellen. Insofern kann die Vision einer „armen Kirche“ nur dann als ekklesiale Verpflichtung gelten, wenn sie ihrer Verantwortung für die Notleidenden treu bleibt.

Losgelöst von einem solidarischen Engagement für die Armen kann absolute Armut wohl nur in Ausnahmen und insofern zeichenhaft eine verbindliche Gestalt christlicher Nachfolge sein. Andererseits wird eine wahrhaft geistige Armut die materielle Armut nicht als Zumutung zurückweisen, sondern als die ihr gemäße Lebensform begrüßen können.¹⁰⁵ Man könnte die Vision einer „armen Kirche“ deshalb in der Tat als einen „evangelischen Rat“ verstehen. Dessen Dringlichkeit ist freilich christologisch begründet. Denn nur die Praxis einer „kenotischen Ekklesiologie“ entspricht der Weise, wie sich Gott nach christlichem Verständnis der Welt zugewendet hat. Und nur in dieser Entsprechung gründet die Glaubwürdigkeit der Kirche.¹⁰⁶

Zur Praxis einer „kenotischen Ekklesiologie“ zählt wesentlich die Option der Kirche für die Armen. Ihr gegenüber wird die Kirche solange nicht untreu, als sie sich der Frage stellt, ob sie den Gebrauch ihrer „zeitlichen Hilfsmittel“ (LG 13) im Angesicht der Armen verantworten kann. Die von den lateinamerikanischen Kirchen, aber auch von den Kirchen in Afrika und Asien wiederholt formulierten Selbstverpflichtungen sind diesbezüglich wegweisend auch für die reichen Kirchen des Westens.

Der Begriff einer „kenotischen Ekklesiologie“ und die Metapher vom „Leib Christi“ betonen die christologische Dimension der Kirche. Als sakramentale Wirklichkeit ist sie durch die gleichursprüngliche Einheit und Unterschiedenheit von Göttlichem und Menschlichem charakterisiert (vgl. LG 8). Die im Zusammenhang mit dem spätmittelalterlichen Armutsstreit gewonnenen ekklesiologischen Präzisierungen erleichtern das Verständnis dessen, was damit gemeint ist: Als *communio sanctorum* ist die Kirche eine *communitas collectiva*, ein handlungsfähiges Subjekt in der Geschichte. Kirche ist weder eine abstrakte Idee noch ein anonymes System, noch ist sie eine bloße Vielzahl einzelner Individuen. So aber wird es möglich, die eingangs gestellte Frage nach der „armen Kirche“ zu beantworten: „Arm“ kann die Kirche sein, wenn und inso-

105 Vgl. Fillacuria: Die Armen (2011), S. 198: „Kirche der Armen bedeutet auch eine *arme Kirche*.

Dies impliziert nicht nur das Engagement für den Kampf der Armen und die Anklage jeglicher Ungerechtigkeit, sondern auch die Verkündigung geistiger Armut [...]. Wer sich angesichts des Elends der Armen nicht von seinen Reichtümern löst, ist trotz gegenteiliger Behauptungen nicht arm im Geiste [...]. Geistige Armut ist innere Bereitschaft gegenüber Gott und nur dann evangelische Armut, wenn sie mit materieller Armut einhergeht.“

106 Mit Blick auf die Konzertsaurede von Papst Benedikt hat Kardinal Kasper betont: „Die Kirche muss nicht unbedingt arm sein; aber apostolische Einfachheit und etwas franziskanischer Geist stehen ihr gut an und können sie neu glaubwürdig machen“ (Kasper: Kirche – in der Welt (2012), S. 36).

fern sie als Gemeinschaft der Glaubenden die Gegenwart des Gekreuzigten und Auferstandenen in der Welt verkörpert und diese im solidarischen Engagement für die Armen wirksam werden lässt.

Literaturverzeichnis

- Die dreizehn Selbstverpflichtungen ungenannter Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Katakombenpakt), in: *Concilium* 13 (1977) 4, S. 262–263.
- Agamben, Giorgio: *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform* (Homo sacer, Bd. IV), Bd. 1, Frankfurt am Main 2012.
- Albertz, Rainer: Die Tora Gottes gegen die wirtschaftlichen Sachzwänge. Die Sabbat- und Jubeljahrgesetzgebung Lev 25 in ihrer Geschichte, in: *Ökumenische Rundschau* 44 (1995), S. 290–310.
- Alt, Jörg/Väthróder, Klaus (Hg.): *Arme Kirche – Kirche für die Armen. Ein Widerspruch?* (Fragen der Zeit, Bd. 10), Würzburg 2014.
- Backhaus, Knut: Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums (Paderborner theologische Studien, Bd. 19), Paderborn u.a. 1991.
- Benz, Ernst: *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934.
- Berges, Ulrich/Hoppe, Rudolf: *Arm und reich* (Neue Echter Bibel, Themen 10), Würzburg 2009.
- Berlejung, Angelika/Frevel, Christian: Art. Armut/Reichtum, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, S. 98–102.
- Beyschlag, Karlmann: *Die Bergpredigt und Franz von Assisi* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 57), Güterloh 1955.
- Bleyer, Bernhard: Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968), in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), S. 734–746.
- Bleyer, Bernhard: *Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie* (ratio fidei, Bd. 38), Regensburg 2009.
- Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: *Die Option für die Armen. Gotteserfahrung und Gerechtigkeit* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1978.

- Boff, Leonardo: Die Kirche als Geheimnis und die umfassende Befreiung, in: Und die Kirche ist Volk geworden. Ekklesiogenesis, Düsseldorf 1987, S. 27–46.
- Bosl, Karl: Armut Christi. Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftsschichten vom 11. bis 13. Jahrhundert. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jahrgang 1981, Heft 1), München 1981.
- Chenu, Marie-Dominique: „Kirche der Armen“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Concilium 13 (1977), S. 232–235.
- Congar, Yves: Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1966.
- Congar, Yves: Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III 3c), Freiburg u.a. 1971.
- Dormeyer, Detlev: Apg 2,42-47 und 4,32-37, in: Langner, Cordula (Hg.): Handle danach und du wirst leben. Reichtum und Solidarität im Werk des Lukas, Stuttgart 2011, S. 242–251.
- Eckholt, Margit: Kirche der Armen, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg u.a. 2013, S. 205–224.
- Ellacuría, Ignacio: Das gekreuzigte Volk, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1996, S. 823–850.
- Ellacuría, Ignacio: Die Armen, in: Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der dritten Welt, Bd. 40), Freiburg u.a. 2011, S. 185–200.
- Erbacher, Jürgen (Hg.): Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg u.a. 2012.
- Faber, Eva-Maria: Volk Gottes, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg u.a. 2013, S. 168–185.
- Feld, Helmut: Franziskus von Assisi und seine Bewegung, 2. Auflage, Darmstadt 2007.
- Floristán, Casiano: The Place of the Poor in the Eucharistic Assembly, in: Groody, Daniel G. (Hg.): The Option for the Poor in Christian Theology, Notre Dame 2007, S. 239–258.

- Fornet-Ponse, Thomas: Für eine arme Kirche! Der Katakombenpakt von 1965 als Beispiel der Entweltlichung, in: Stimmen der Zeit 230 (2012), S. 651–661.
- Freuling, Georg: „Wer eine Grube gräbt...“ Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 102), Neukirchen-Vluyn 2004.
- Gauthier, Paul: Tröstet mein Volk. Das Konzil und „die Kirche der Armen“, Graz u.a. 1967.
- Georgi, Dieter: Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1994.
- Gonzales Faus, José Ignacio: Los pobres como lugar teológico, in: Revista Latinoamericana de Teología 1 (1984), S. 275–308.
- Grossi, Paolo: Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova, in: Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno (1972) 1, S. 287–355.
- Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, 3. Auflage, Darmstadt 1970.
- Hamann, Gottfried: Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit, Göttingen 2003.
- Horst, Ulrich: Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316-34) (Münchener kirchenhistorische Studie, Bd. 8), Stuttgart u.a. 1996.
- Iserloh, Erwin: Die Spiritualenbewegung und der Armutsstreit, in: Jedin, Hubert (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III/2, Freiburg u.a. 1968, S. 453–460.
- Kasper, Walter: Kirche – in der Welt, nicht von der Welt, in: Erbacher, Jürgen (Hg.): Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg u.a. 2012, S. 34–37.
- Klinger, Elmar: Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990.
- Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.): Evangelii gaudium (Stimmen der Weltkirche/Theologie der einen Welt, Bd. 7), Freiburg u.a. 2015.

- Kraml, Hans/Leibold, Gerhard: Wilhelm von Ockham (Zugänge zum Denken des Mittelalters, Bd. 1), Münster 2003.
- Lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM): Dokumente der II. und III. Generalversammlung in Medellín und Puebla, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (Stimmen der Weltkirche, Bd. 8), 2. Auflage, Bonn 1979, S. 327–331.
- Lehmann, Leonhard: „Arm an Dingen, reich an Tugenden“. Die geliebte und gelobte Armut bei Franziskus und Klara von Assisi, in: Heimann, Heinz-Dieter u.a. (Hg.): Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart, Paderborn 2012, S. 37–65.
- Lengerke, Georg von: Die Begegnung mit Christus im Armen (Studien zu systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 43), Würzburg 2007.
- Leppin, Volker: Wilhelm von Ockham. Theologie zwischen Philosophie, Politik und prophetischem Anspruch, in: Köpf, Ulrich (Hg.): Theologen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt 2002, S. 182–196.
- Leppin, Volker: Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch, 2. Auflage, Darmstadt 2012.
- Lienkamp, Andreas: „Thema dieses Konzils ist die Kirche der Armen“. Giacomo Kardinal Lercaro, in: Steins, Georg/Nauerth, Thomas (Hg.): Gesichter des Konzils. Eine Ringvorlesung zum Vaticanum II (1962–1965), Osnabrück 2014, S. 108–138.
- Little, Lester K.: Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe, London 1978.
- Lohfink, Norbert: Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 143), Stuttgart 1990.
- Loic Mben, Joseph: The Concept of „Poor“ in *Evangelii gaudium*, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98 (2014), S. 133–138.
- Lubac, Henri de: *Corpus mysticum*. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969.
- Mäkinen, Virpi: Property Rights in Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales - Bibliotheca, Bd. 3), Leuven 2001.
- Maleczek, Werner: „Nackt dem nackten Christus folgen“. Die freiwillig Armen in der religiösen Bewegung der mittelalterlichen Gesellschaft, in: Heimann, Heinz-Dieter u.a. (Hg.): Gelobte Armut. Armutskonzepte der

- franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart, Paderborn 2012, S. 17–34.
- Markschies, Christoph: Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2006.
- Miethke, Jürgen: Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969.
- Miethke, Jürgen: Paradiesischer Zustand – Apostolisches Zeitalter. Franziskanische Armut, religiöses Selbstverständnis, Zeitkritik und Gesellschaftstheorie im 14. Jahrhundert, in: Felten, Franz J./Jaspert, Nikolaus (Hg.): Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag (Berliner historische Studien, Bd. 31), Berlin 1999, S. 503–532.
- Miethke, Jürgen: Politiktheorie des Mittelalters. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen 2008.
- Miethke, Jürgen: Der „theoretische Armutstreit“ im 14. Jahrhundert. Papst und Franziskanerorden im Konflikt um die Armut, in: Heimann, Heinz-Dieter u.a. (Hg.): Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart, Paderborn 2012, S. 243–283.
- Moltmann, Jürgen: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.
- Neumann, Nils: Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 220), Stuttgart 2010.
- Papst Benedikt XVI.: Ansprache zur Eröffnung der Arbeiten der V. Generalversammlung der Bischöfe von Lateinamerika und der Karibik (13.05.2007), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (Stimmen der Weltkirche, Bd. 41), Bonn 2007, S. 320–342.
- Papst Franziskus: Audienz für die Medienvertreter (16.03.2013). URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html [09.01.2015].
- Papst Johannes XXIII.: Radiobotschaft am 11. September 1962. in: Herder-Korrespondenz 17 (1962/63), S. 43–46.
- Päpstliche Bibelkommission: Dokument Die Interpretation der Bibel in der Kirche (23.04.1993), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bd. 115), Bonn 1993.
- Pesch, Rudolf: Die Apostelgeschichte, in: Lutz, Ulrich/Gnilka, Joachim/Roloff, Jürgen (Hg.): (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 5), Zürich u.a. 1986.

- Philippi, Paul: Art. „Diakonie I. Geschichte der Diakonie“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin/New York 1981, S. 621–644.
- Raguer, Hilary: Die Gruppe „Die Kirche der Armen“, in: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 2, Mainz/Leuven 2000, S. 237–241.
- Ritter, Adolf Martin: Zwischen „Gottesherrschaft“ und „einfachem Leben“. Dio Chrysostomus, Johannes Chrysostomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft (*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Bd. 31), Göttingen 1988.
- Robinson, Jonathan: *William of Ockham’s Early Theory of Property Rights in Context* (*Studies in Medieval and Reformation Tradition*, Bd. 166), Leiden/Boston 2013.
- Ryan, John: *The nature, structure, and function of the church in William of Ockham* (*American Academy of Religion studies in religion*, Bd. 16), Missoula 1979.
- Schlink, Edmund: Christus und die Kirche. 12 Thesen für ein ökumenisches Gespräch zwischen Theologen der evangelischen und der katholischen Kirche, in: *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen*, Göttingen 1961, S. 88–105.
- Schottroff, Luise/Stegemann, Wolfgang: *Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen*, Stuttgart u.a. 1978.
- Sobrinho, Jon: Die „Kirche der Armen“. Erfolge und Rückschläge. Von Papst Johannes XXIII. bis Bischof Romero, in: *Concilium* 49 (2013), S. 84–92.
- Söding, Thomas: In der Welt, nicht von der Welt. Das Kirchenbild der Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. im Licht des Neuen Testaments, in: Erbacher, Jürgen (Hg.): *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes* (*Theologie kontrovers*), Freiburg u.a. 2012, S. 61–75.
- Sommer, Andreas Urs: Umwertung der Werthe, in: Ottmann, Henning (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2000, S. 345f.
- Stegemann, Hartmut: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg u.a. 1994.
- Stegemann, Wolfgang: *Das Evangelium und die Armen. Über der Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament* (*Kaiser Traktate*, Bd. 62), München 1981.
- Stegemann, Wolfgang: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1997.

- Tamez, Elsa: Poverty, the Poor, and the Option for the Poor. A Biblical Perspective, in: Groody, Daniel G. (Hg.): *The Option for the Poor in Christian Theology*, Notre Dame (Ind.) 2007, S. 41–54.
- Tanner, Norman: Kirche in der Welt. *Ecclesia ad extra*, in: Alberigo, Giuseppe/Wassilowsky, Günther (Hg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 4, Mainz/Leuven 2008, S. 314–448.
- Taranzano, Adrián J.: Der „Katakombenpakt“: Ausdruck der Grammatik des Zweiten Vatikanischen Konzils und Anstoß für seine Fortschreibung, in: Ansorge, Dirk (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven* (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 70), Münster 2013, S. 434–456.
- Theissen, Gerd: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, 7. Auflage, Gütersloh 1997.
- Theissen, Gerd: *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.
- Tierney, Brian: *Origins of papal infallibility 1150 – 1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (Studies in the History of Christian Thought, Bd. 6), Leiden 1972.
- Tiersch, Claudia: *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398 - 404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 6), Tübingen 2002.
- Tück, Jan-Heiner: *Sakrament des Heils für die Welt. Annäherungen an einen ekklesiologischen Leitbegriff des Konzils*, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg u.a. 2013, S. 141–167.
- Un-Sok Ro, Johannes: *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Nr. 322) Berlin, New York 2002.
- Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats: Abschlussdokument der 2. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968)*, hg. v. Bischofskonferenz, Sekretariat der Deutschen (Stimmen der Weltkirche, Bd. 8), 2. Auflage, Bonn 1979, S. 115–120.
- Waldenfels, Hans: *Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen*, Paderborn u.a. 2014.