Zeitschrift: Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte = Société Suisse d'Histoire Economique et Sociale

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte

Band: 18 (2002)

Artikel: Missbrauchte Gaben : Überlegungen zum Wandel des obrigkeitlichen Armutsdiskurses vom 14. zum 16. Jahrhundert

Autor: Simon-Muscheid, Katharina

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-871969

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Katharina Simon-Muscheid

Missbrauchte Gaben

Überlegungen zum Wandel des obrigkeitlichen Armutsdiskurses vom 14. zum 16. Jahrhundert

Gabe und Gegengabe

Das Konzept des «Gabentausches» und der wechselseitigen Verpflichtungen, die aus dem Akt des Gebens und der Annahme der Gabe folgten, wurde 1925 von Marcel Mauss anhand von Beobachtungen über «archaische» Gesellschaften entwickelt. Dieses Konzept beruhte auf zwei Prinzipien, nämlich der Freiwilligkeit des Spenders und der impliziten Verpflichtung des Empfängers, und diente zur Erklärung eines Gütertransfers, dessen Sinn und Funktionsweise ausserhalb moderner «rationaler» ökonomischer Vorstellungen lagen.[1] Dieses einfache Modell des «Gabentausches», das Mauss strikte ausserhalb «moderner» ökonomischer Kreisläufe lokalisiert hatte, wurde in der Folge von Ethnologinnen und Ethnologen unter dem Begriff der «reziproken Gaben» weiter ausdifferenziert. Bloch, Duby, Gurjewitsch und Davis machten dieses Konzept für die Gesellschaften des frühen Mittelalters bis ins 16. Jahrhundert und damit für die Geschichtswissenschaft nutzbar und zeigten, dass sich «moderne» Ökonomie und «archaischer» Gabentausch keineswegs grundsätzlich ausschliessen müssen, sondern parallel nebeneinander existieren und sich sogar überkreuzen können. In ihren Studien wiesen sie die verschiedenen Manifestationen des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gabentausches und die vielfältigen Bindungen nach, die dadurch geschaffen oder gefestigt wurden, so zum Beispiel in der klassischen Form von Geschenken, die im diplomatischen Verkehr zwischen Fürstenhäusern von noch kostbareren Gegengaben übertroffen werden sollten, aber auch im Austausch materieller Gaben gegen immaterielle, wie der von Gütern gegen verpflichtende Treuebindungen und sonstige Leistungen.[2]

In dieses System der «reziproken Gaben» lassen sich auch die Beziehungen zwischen Almosen Spendenden und Almosen Empfangenden einordnen. Wir gehen dafür aus von den christlichen Wertvorstellungen, in denen «arm» und «reich» funktional aufeinander bezogen und theoretisch durch reziproke Gaben

verbunden waren, das heisst von einem Modell, das auf gegenseitigen Verpflichtungen und der Gleichwertigkeit der Gaben basierte. Durch diese «Austauschbeziehung» konnten die sonst inkompatiblen Wertvorstellungen (Ideal der Armut, Legitimation des Reichtums) der mittelalterlichen Gesellschaft miteinander in Einklang gebracht werden. Damit verbanden sich im Modell nicht nur die beiden entgegengesetzten Pole der Gesellschaft, sondern auch der materielle und der spirituelle Bereich, dem die jeweiligen Gaben angehörten. In dieser Austauschbeziehung waren beide Teile Geber und Nehmer zugleich, beide erhielten damit gleichwertige Funktionen und Verpflichtungen zugewiesen: Der materiellen Gabe entsprach die spirituelle Gegengabe in Form von Gebeten. In diesem System hatte das Almosen als verbindliche Verpflichtung der Reichen die Funktion, die existentielle Not der Armen im Diesseits zu lindern und gleichzeitig für das eigene Seelenheil im Jenseits vorzusorgen. Die spirituelle Gegengabe der Armen bestand in Gebeten für ihre Wohltäter, wobei die Gebete der Armen als besonders wirksam galten.[3]

Die doppelte Funktion der Armen als Empfänger von Almosen und Fürbitter ermöglichte damit den «reichen» Gebern den Zugang zum Seelenheil. Umgekehrt waren die Reichen zur Caritas verpflichtet. Der Reichtum wurde dadurch als potentielles Mittel zur Erlangung des Seelenheils legitimiert.

Dieses Modell setzte «gute» Arme voraus, die die ihnen zugewiesene «göttliche» Funktion in der Gesellschaft wahrnahmen, indem sie ihr Los geduldig und demütig, ohne Klagen, Neid und Aufbegehren ertrugen und den Reichen bei der Erlangung ihres Seelenheils behilflich waren. Die Armen wurden in diesem Modell, das ausserhalb jeglicher sozialen Realität angesiedelt war, zu Instrumenten des Seelenheils für die Reichen, für die das Himmelstor bekanntlich schwieriger zu passieren ist als ein Nadelöhr für ein Kamel.[4]

In seinen «Sermones ad status» formuliert dies Honorius von Autun (Augustodunensis) mit folgenden Worten, in denen er die Austauschbeziehung aus der Perspektive der Armen mit den Verben «accipere» und «reddere» umschreibt. Als Modell des guten Armen, der seinen Lohn im Jenseits empfängt, dient ihm Lazarus: «Pauperes paupertatis onus patienter ferant, ut cum Lazaro indeficientes divitias accipiant. Sciant se peccata hominum in elemonsinis accipere, et ideo pro eis satagant orationem reddere, et quod eis superavit aliis pauperibus distribuere.»[5]

Die Bewertung der Armut war bis zum hohen Mittelalter nie eindeutig gewesen. Sie hatte sich je nach Kontext und Epoche zwischen der antiken Verachtung der Armut und Mitleid bewegt, bis sie im 11./12. Jahrhundert als besonderer spiritueller Wert verklärt wurde. Die gegenläufigen und widersprüchlichen Tendenzen, die die verschiedenen politischen, theologischen und literarischen Diskurse prägten, verschoben sich gegen das späte Mittelalter hin definitiv zu Ungunsten der Armen. Die scholastische Theologie bewertete die Arbeit im 13. Jahrhundert neu. Die

(theoretische) Überhöhung der Armut und des Almosens geriet damit zunehmend in Widerspruch. Diese Neubewertung von Erwerbsarbeit legte definitiv die einzige legitime Art und Weise fest, für den Lebensunterhalt aufzukommen: Er musste durch Arbeit gewonnen werden. Gleichzeitig diente sie dazu, den erwirtschafteten Gewinn in Anpassung an die neuen ökonomischen Gegebenheiten zu legitimieren. Die damit verbundene Neudefinition von Armut und Bettel stellte gängige Lebensformen und Praktiken in Frage, die bis anhin als Modell für ein besonders gottgefälliges Leben gegolten hatten. Sie lockerte auch das Band, das die Gesellschaft über die gegenseitige «Austauschbeziehung» zwischen «arm» und «reich» modellhaft zusammenhalten sollte, indem sie die Legitimation milder Gaben hinterfragte.[6]

Die schon längst existierende Unterscheidung von «guten» und «schlechten» Armen erfuhr jetzt ihre definitive Ausgestaltung. Die Trennlinie verlief entlang einer willkürlich gezogenen Grenze, die «echte» Arme, das heisst die nicht-arbeitsfähigen «invalides mendicantes», von den «falschen» Armen, den «valides mendicantes», schied. Körperlich gesunde, junge, arbeitsfähige Menschen fielen damit in die Kategorie der «starken Bettler», der «faulen Müssiggänger», die von milden Gaben lebten. Arbeitsfähigen Männern und Frauen, die nicht arbeiteten, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, sondern sich auf den Bettel verlegt hatten, wurde die Legitimation, sich durch milde Gaben über Wasser zu halten, abgesprochen.

Mit der Kommunalisierung und Neukonzeption der Armenfürsorge nach städtisch-ökonomischen Kriterien im 14./15. Jahrhundert war der letzte Schritt dieser tief greifenden Verschiebung traditioneller Werte abgeschlossen. Die bestehenden Diskurse über Armut und Arbeit, über erlaubten Bettel und widerrechtlich erschlichene Gaben mussten nur noch weiter ausdifferenziert werden. Sie beeinflussten nicht nur die Wahrnehmung von Armen, Nichtarbeitenden, Nichtsesshaften und Bettlern, kurz: von «guten» und «schlechten» Armen, sondern auch die theoretischen Konzepte und die Praxis der obrigkeitlichen Fürsorgepolitik.

Der Prozess der Marginalisierung bis hin zur Kriminalisierung all jener Armen, die nicht dem Modell der «guten» Armen entsprachen, ist von Graus und Geremek analysiert worden.[7]

Die neuen Diskurse überlagerten die traditionelle Vorstellung von der systemimmanenten Funktion der Armen (als Instrumente des Seelenheils für die Reichen) und damit auch das traditionelle christliche Modell der Einbindung von «reich» und «arm» über ihre jeweiligen Gaben. Damit verschob sich die Austauschbeziehung zwischen gleichwertigen Gebenden und Empfangenden endgültig zu einer rein hierarchischen Beziehung. Die neu definierten Kategorien schlossen wie gesagt zahlreiche Gruppen von Armen als legitime Empfängerinnen und Empfänger von Almosen aus und stigmatisierten sie als «starke Bettler» und «faule

Betrüger». Die «guten» Armen, die zum Empfang eines Almosens und zum Bettel berechtigt waren, wurden zum Objekt obrigkeitlicher Fürsorgepolitik. Sie wurden insofern auch zum Gegenstand obrigkeitlicher Disziplinierungsbemühungen, als ihre Legitimation als «echte» Arme und «berechtigte» Almosenempfänger dauernd in Frage gestellt wurde.

Die städtische Armen- und Fürsorgepolitik reduzierte das Modell des Gabentauschs, in dem eine materielle Gabe durch eine gleichwertige spirituelle Gegengabe abgegolten werden sollte, auf eine einseitige materielle Spende, die mit der ständigen Kontrolle der Empfänger und der Verwendung der Gabe verbunden war. «Falsche Arme», «betrügerische Bettler» und «missbrauchte Gaben» wurden zu Schlagworten des späten 15. und des 16. Jahrhunderts, in denen sich die Furcht vor Bettelbetrug niederschlug. Genährt wurde diese Furcht ebenso von polizeilichen praktischen Massnahmen wie von der am Ende des 15. Jahrhunderts aufblühenden «Gaunerliteratur», die in suggestiver Absicht bettelnde Personen mit Betrügerinnen und Betrügern assoziierte.

Die Reformatoren schliesslich demontierten das Modell der reziproken Gaben, das reiche Spender und arme Empfänger materiell und spirituell miteinander verbunden hatte, indem sie grundsätzlich den Almosen ihren Wert für die Erlangung des Seelenheils absprachen. Wie diese neue radikale reformatorische Botschaft bei den Gläubigen «unten» ankam, ob und wie schnell sich die jahrhundertealte Möglichkeit, das Seelenheil durch Almosen und sonstige «Gaben» an die Kirche (Seelgerät, Legate etc.) beeinflussen zu können, durch die neuen Vorstellungen ablösen liess, ist ein spannendes, weites Forschungsfeld.

Hinter diesen tief greifenden Veränderungen steht ein Bündel von Faktoren, das bewirkte, dass spätestens an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert Armut keine positiven Konnotationen mehr aufwies. Dazu trugen «objektiv messbare» Faktoren bei wie die Zunahme der Armen als Folge sozioökonomischer und politischer Veränderungen, auf die wir hier nicht eintreten werden, sowie Veränderungen auf der Ebene der kollektiven Vorstellungen und der (neuen) gesellschaftlichen Werte, die Armut durch Arbeit ersetzte. Auf diesen neuen Diskurs und die daraus resultierenden Veränderungen werden wir im folgenden Abschnitt zu sprechen kommen.

So yemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen:[8] «starke Bettler» und «faule Müssiggänger»

Sobald Arbeit als wichtigster Wert propagiert wurde, verschob sich auch die traditionelle Bewertung von Arbeit und Armut in dem Sinn, dass der Armut nun jeder eigenständige Wert abgesprochen wurde. Wer nicht arbeitete, galt grundsätz-

lich als «Müssiggängerin» oder «Müssiggänger», die nicht arbeiten wollten, sondern sich auf Kosten der «wahren» Armen aufs Betteln verlegten.
«Müssiggang» und «Vagabundieren» in Verbindung mit unerlaubtem Bettel waren die beiden neu geschaffenen Deliktkategorien, denen die englischen und französischen Obrigkeiten nach der Pest den Kampf ansagten. In beiden Ländern hatte sich als Folge der Pest die ökonomische Situation durch den Mangel an ländlichen Arbeitskräften und das Emporschnellen der Saläre, die die Handwerker und Gesellen forderten, drastisch verschärft. Zahlreiche Landleute suchten ein besseres Auskommen in den grossen Städten. Durch ihre Abwanderung entzogen sie ihre Person und Arbeitskraft ihren Herren. Auf dem Land vergrösserte sich durch diese Art der Mobilität der ohnehin existierende Mangel an ländlichen Arbeitskräften, in der Stadt vergrösserte sich die Anzahl der arbeitslosen «starken» Bettlerinnen und Bettler, die sich durch Gelegenheitsarbeiten, Bettel und mitunter Diebstahl über Wasser zu halten suchten.
Wer als gesunder Mensch seinen Lebensunterhalt nicht durch Arbeit verdiente, entzog sich seiner theologisch und wirtschaftspolitisch begründeten Pflicht. Wer dazu über keinen festen Wohnsitz verfügte, entzog sich sämtlichen Kontrollbestrebungen und liess sich in keine gesellschaftlichen Strukturen einbinden. Um dieser unerwünschten Tendenz einen Riegel zu schieben, gingen die englischen und französischen Autoritäten mit aller Härte gegen diese mobilen, arbeitsfähigen Männer und Frauen vor, die von milden Gaben lebten.
Die englischen «Statutes of Labourers» von der Mitte des 14. Jahrhunderts und die nicht viel später einsetzende Serie der französischen königlichen «Ordonnances» widerspiegeln die zunehmende Kriminalisierung «müssiggehender Vagabunden».[9] Im Gebiet der Eidgenossenschaft lassen sich solche Massnahmen gegen die mobile, arbeitslose Armut auf der Ebene der Tagsatzung erst für die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisen.[10]
Die Trias von «Müssiggang», Nichtsesshaftigkeit und unzulässigem Bettel wurde in den «Statutes» zusätzlich noch mit «Sünden» und «Diebstahl» verbunden, die man dieser Kategorie der «starken» Bettlerinnen und Bettler unterstellte. Deutlich formuliert wurde in den «Ordonnances» ein Zusammenhang zwischen Arbeitsverweigerung, Müssiggang, liederlichem Lebenswandel, Tavernenbesuch und Glücksspiel. Fortan prägten diese Merkmale das Bild «starker» Bettlerinnen und Bettler.
Um sie in den Städten loszuwerden und sie dazu zu bringen, als Landarbeiter wieder aufs Land zurückzukehren, drohten ihnen die «Statutes» und die «Ordonnances» mit Ausweisung und schliesslich Zwangsarbeit. Dabei begnügten sich die «Ordonnances» nicht mit Strafandrohungen gegen die «müssiggehenden Vagabunden», um ihre Anzahl zu reduzieren, sondern versuchten, ihnen ihre Lebensgrundlage zu entziehen. Dies geschah, indem sie den potentiellen Spenderinnen und Spendern kurzerhand verboten, ihre christliche Mildtätigkeit an ihnen

zu üben und sie durch milde Gaben zu unterstützen. Wer sich über dieses Verbot hinwegsetzte, sollte selbst mit Gefängnis bestraft werden.
Damit wurden erstmals rechtliche Bestimmungen geschaffen, die sich nicht nur gegen «falsche» Bettlerinnen und Bettler richteten, sondern die gleichzeitig auch «falsches Spenden» unter Strafe stellten und damit die Almosengeber in ihrem Sinn zu beeinflussen suchten.
Als weitere Folge der neuen Wertschätzung von Arbeit gegenüber Armut wandelte sich auch die Wahrnehmung all jener Personen und Gruppen, deren religiöse oder semireligiöse Lebensweise immer noch dem hochmittelalterlichen Ideal der Armut verpflichtet war, die auf christlicher Mildtätigkeit basierte. Von dieser Stigmatisierung betroffen waren die geistigen Nachfahren der «freiwilligen Armen», die die hochmittelalterliche, insbesondere von weiblichen Laien getragene Armutsbewegung initiiert und getragen hatten. Diese Männer und Frauen hatten bewusst auf materielle Güter verzichtet und von milden Gaben gelebt, um die Armut als gewählte Lebensform zu praktizieren. Doch genau diese Formen der Existenz, die nicht auf Arbeit, sondern auf Almosen, Bettel und selbst gewählter Armut gründeten, galten jetzt als parasitär.
Betroffen waren die Bettelorden, deren Identität und Legitimation im so genannten Armutsstreit von zahlreichen Kritikern in Frage gestellt wurden. Zu ihren vehementesten Gegnern zählte der Pariser Kanoniker Guillaume de St. Amour, der bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Bettelorden in seinen (posthum verbreiteten) Schriften scharf angriff. So polemisierte er unter anderem in seiner Schrift «Quaestio de valido mendicante» grundsätzlich gegen die Existenzform der Bettelorden und der von ihnen beschützten Beginen, die beide für ihn den Prototyp der «valides mendicantes» verkörperten.[11] Wenn er sich auch vehement gegen die arbeitsfähigen Bettler wandte, so schlug bei ihm doch eine ältere Vorstellung durch, die ihn zu einer Ausnahme veranlasste: Er privilegierte die Angehörigen der höheren Stände, die in die Armut abgeglitten waren und gleichzeitig mit dem Verlust ihrer Güter einen Statusverlust erlitten hatten. Diese Gruppe von Armen nahm er aus Rücksicht auf ihren verlorenen früheren Status und ihre Erziehung vom Bettelverbot für Arbeitsfähige und vom Arbeitszwang für Gesunde aus.[12]
Das Verdikt, als «valides mendicantes» die «echten» Bedürftigen zu schädigen, traf auch die spätmittelalterlichen Beginen, die teils von Bettel und Almosen, teils von Krankenpflege und Totenwache lebten und als «Seelfrauen» eine zentrale Funktion in den Ritualen von Totenklage und Begräbnis erfüllten. Sie galten nicht mehr länger als «fromme Frauen»,[13] sondern als faule Müssiggängerinnen, die wie andere arbeitsfähige Personen den «wahren» Armen das Almosen wegstählen.[14]
Der Streit um die alleinige Gerichtskompetenz in Erbsachen, der in Basel und Strassburg zwischen Bischof und Rat vehement geführt wurde, flammte über

Jahrhunderte hinweg immer wieder auf. Besonders den Franziskanern als den «Spezialisten des Todes» flossen aufgrund ihrer Tätigkeit als Seelsorger und Beichtväter reiche Legate zu. Dies provozierte heftige Reaktionen sowohl bei der geistlichen Konkurrenz als auch bei den weltlichen Autoritäten, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven. Einer der Hauptstreitpunkte betraf die Gaben (Legate und Stiftungen), die den Beichtvätern auf dem Sterbebett zugesagt wurden.
Die Polemik griff den stereotypen Vorwurf der «valides mendicantes» gegen die Franziskaner und die Beginen auf und bezichtigte sie zudem der gemeinsamen Erbschleicherei unter dem Deckmantel der Krankenbetreuung. Der Kernpunkt der Polemik lautete, sie missbrauchten ihren Einfluss als Beichtväter, um sich auf Kosten der direkten Erben auf unlautere Weise zu bereichern. Doch trotz all dieser neu ausgebrochenen Polemik und der erbrechtlichen Beschränkungen gelang es den Basler und Strassburger Obrigkeiten nicht, das Vertrauen der Gläubigen in die Mendikanten zu untergraben.[15]
Die Polemik gegen die Mendikanten riss nicht ab. Als «unwürdige» Arme, deren Habgier ebenso sprichwörtlich sei wie ihr Reichtum, wurden sie während der Reformation wiederum zur Zielscheibe der Polemik.[16] In ihrem Fall lieferte die von Kritikern immer wieder denunzierte Diskrepanz zwischen dem propagierten Armutsideal und der Anhäufung materieller Güter, die den Orden durch Spenden und Legate zuflossen, den Anlass dazu.[17]

Bettelbetrug und missbrauchte Gaben: Obrigkeit, Gaunerliteratur und die Professionalisierung der Bettler

Die realen und imaginären Formen von Bettelbetrug stellten die städtischen Obrigkeiten vor besondere Probleme. Es galt nicht nur die arglosen Spender gegen betrügerische Machenschaften zu wappnen, sondern zu verhindern, dass «Unwürdige» unter Vorspiegelung falscher Tatsachen milde Gaben erschlichen, die nur dazu dienen konnten, einer Lebensweise Vorschub zu leisten, die die Obrigkeiten mit allen Mitteln zu bekämpfen suchten. Doch wie erkannte man professionelle Betrüger?
Eine Professionalisierung des Bettels scheint im Verlauf des späten Mittelalters erfolgt zu sein. Professionalisierung bedeutet in diesem Kontext, dass mobile, berufsmässige Bettlerinnen und Bettler (unter Einbezug ihrer Kinder) sich auf bestimmte Bettlertypen spezialisierten, von denen sie annehmen konnten, dass sie besonders stark an das Mitleid ihrer Mitmenschen appellierten. Unter Vortäuschung bestimmter Notsituationen und Krankheiten nutzten sie auf diese Weise die Mildtätigkeit aus und lebten von milden Gaben, wobei sie sich durch eigene Codes und einen eigenen Soziolekt gegen aussen abschirmten.

Die obrigkeitlichen Bemühungen konzentrierten sich auf zwei Aspekte: Zum einen versuchten sie, sich Informationen über äussere Kennzeichen und innere Strukturen zu verschaffen und Sprache und Kommunikationsformen dieser professionellen Bettlerinnen und Bettler zu entschlüsseln, die in ihrer Wahrnehmung als wohl organisierte Gegengesellschaft auftraten. Zum andern ging es darum, besser gegen die professionellen «starken» Bettlerinnen und Bettler vorgehen zu können, die durch betrügerische Machenschaften milde Gaben erschlichen.

Erste Hinweise auf professionellen Betrugsbettel und die entsprechenden Argotbezeichnungen dafür sind im Augsburger Achtbuch von 1343 enthalten, in dem erstmals neun verschiedene Kategorien von Betrugsbettel unterschieden werden. Es sind dies Männer, die Epilepsie und andere Krankheiten vortäuschten, falsche Kleriker, falsche Rompilger und angebliche Verwandtenmörder auf Sühnewallfahrten, des weiteren «kranke» Mönche, «Pilger», «getaufte Juden» und – als einziger weiblicher Typus – Frauen, die eine Geisteskrankheit vortäuschten.[18] Der Versuch, den organisierten Bettelbetrug durch die Bildung weiterer Kategorien in den Griff zu bekommen und auf diese Weise weiter zu entschärfen, hat sich in den «Basler Betrügnissen» aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts niedergeschlagen, die laut Jütte auf eine Strassburger Urfassung vom Beginn des 15. Jahrhunderts zurückgehen. Darin werden bereits 26 verschiedene Bettlertypen beschrieben und ebenso viele Bettelpraktiken identifiziert, mit denen professionelle Bettlerinnen und Bettler auf betrügerische Weise Almosen erschlichen. Weiter ausdifferenziert wird das Spektrum der betrügerischen Bettelpraktiken mit rund 42 Typen im italienischen «Speculum cerretanorum» aus dem Jahr 1484.[19]

Der Zweck dieser immer differenzierteren Listen ging über die Klassifizierung für den Eigengebrauch hinaus. Vielmehr sollten die gesammelten Informationen über die Bettelpraktiken und ihre sprachlichen Codes auch benachbarten Obrigkeiten zugute kommen, damit auch sie die nötigen Massnahmen ergreifen konnten. So warnte die Stadt Basel bereits 1410 in einem Sendschreiben Bern vor den Tricks der Bettelbetrüger, über die sie ihrerseits von Strassburg informiert worden war: «Wir senden üch ouch der Gilern ufsätz, damitte si der Welte Ir gelt abertriegent, verschriben als uns daz unser liebe fründ und Eitgnossen die von Straßburg ouch In geschrift geschikt hand, umb daz Ir üch vor Ihrem betriegen dest baß gehûten können.»[20]

Tief greifende Auswirkungen auf die obrigkeitliche Wahrnehmung von Bettelnden und damit auch auf die obrigkeitliche Armen- und Fürsorgepolitik hatte die so genannte Gaunerliteratur, die am Ende des 15. Jahrhunderts einsetzte und im 16./17. Jahrhundert einen Höhepunkt erreichte. Sie thematisierte das Problem der Almosenvergabe und die Beziehung zwischen Spendern und Empfängern auf ihre Weise, indem sie das Bild der professionellen, auf bestimmte Tricks spezialisierten Bettlerinnen und Bettler propagierte. Die Gaunerliteratur und die entspre-

chende Ikonographie schufen auf diese Weise ein Negativbild der Bettelnden, das sich immer mehr demjenigen der organisierten, professionellen Bettelbetrüger anglich. Sie verbreitete das Schreckbild von Bettelnden, die unter Vorspiegelung von Krankheiten, Gebrechen und weiteren almosenwürdigen Situationen an die christliche Mildtätigkeit appellierten und auf deren Tricks die barmherzigen Spenderinnen und Spender hereinfallen mussten.
Die Gaunerliteratur suggeriert zudem einen doppelten Missbrauch der Gaben, die nicht nur durch Betrug erschlichen, sondern auch noch in einer Art und Weise verprasst würden, die den Zweck des Almosens pervertierte und die Spendenden als übertölpelte Dummköpfe abstempelte.[21]

Almosenwürdige «gute» Arme: eine Restkategorie

Von Sozialdisziplinierung der Armen zu sprechen, ist zumindest für mittelalterliche Verhältnisse nicht sinnvoll. Was die mittelalterlichen Obrigkeiten tun konnten und auch taten, war Folgendes: Sie bemühten sich, die als bedrohlich empfundene und immer stärker anschwellende Masse der Armen zu klassifizieren und zu kategorisieren und sie auf diese Weise in kleinere, überschaubarere Einheiten zu zerlegen. Dieser Prozess, der immer neue Kategorien von «unwürdigen Armen» schuf, die vom Almosenempfang ausgeschlossen wurden, ist im Spätmittelalter deutlich fassbar und lässt sich bis tief in die frühe Neuzeit verfolgen. Bräuer umschreibt ihn wie folgt: «Denkmodelle und politische Konzepte vollführten dabei eine eigentümliche Bewegung, die wohl formal schlüssig zu sein schien, jedoch den Widerspruch in sich trug, der eine ‹Problemlösung› von vornherein ausschloss: Indem diese Erwägungen in ihrem Kern darauf hinausliefen, vorrangig die Absonderung des Bösen, Verderbten, Schädigenden und Mutwilligen des Bettels vom Unverschuldeten, Mitleidheischenden, Unabwendbaren und Hilfsbedürftigen des Armseins vorzunehmen, sorgten sie de facto für das beschleunigte Weiterwachsen des Bettels, für zunehmende Migration und die Ausformung radikalerer Überlebensstrategien. Dabei fühlte sich das ordnungspolitische Denken und Handeln herausgefordert und reagierte mit sich steigernder Schärfe, mit Repressalien, mit Marginalisierung und Kriminalisierung.»[22]
Als «starke» Bettlerinnen und Bettler galten jene Männer und Frauen geistlichen wie weltlichen Standes, die sich trotz «Arbeitsfähigkeit» der Pflicht, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, entzogen und sich aufs Betteln verlegten. Ihnen wurde die Berechtigung, vom Bettel zu leben und milde Gaben zu heischen, grundsätzlich abgesprochen. Allerdings waren körperlich gesunde «Vagabunden» und «faule Müssiggänger» leichter zu identifizieren als die professionellen Bettelbetrügerinnen und -betrüger, deren Äusseres den Kriterien entsprach, die

zum Almosenheischen legitimierten, wie Alter, körperliche und geistige Gebrechen, Krankheiten, Sühnewallfahrten, Pilgerschaft etc.
Mit Repressalien bedroht wurden nicht nur der Missbrauch, den die «starken» und die «betrügerischen» Bettler mit den Gaben trieben, die sie unter falschen Voraussetzungen und in betrügerischer Absicht heischten, sondern mitunter auch die Spender, die eine Lebensform unterstützten, die die Obrigkeiten nicht (mehr) tolerierten.
Neben den «starken Bettlern», «Vagabunden», «Müssiggängern», «Betrügern», «selbst verschuldeten Armen», denen die Almosenberechtigung (privat und obrigkeitlich) abgesprochen wurde, waren noch diejenigen Armen auszugrenzen, die als Fremde keinen Anspruch auf Unterstützung hatten. Übrig blieb zuletzt die Restkategorie der «guten» Armen und «wahren» Bedürftigen, die den immer enger werdenden Definitionen entsprach: Nur wer «wirklich» arbeitsunfähig und ohne eigenes Verschulden in Not geraten war, wer den moralisch-sittlichen (geschlechtsspezifisch ausdifferenzierten) Kriterien genügte, galt fortan als «almosenwürdig».[23]
Um die privilegierte Kategorie armer Männer und Frauen, denen das Recht, Almosen zu heischen, zugestanden wurde, abzugrenzen, teilten ihnen die städtischen Obrigkeiten des Spätmittelalters Bettelabzeichen als «rechtserhebliche Kennzeichen» aus, die sie gut sichtbar an ihrer Kleidung tragen mussten und die sie zum Heischen von Almosen legitimieren sollten. Doch für die privilegierten Almosenberechtigten erwies sich dieser wohlmeinende Versuch, sie als «gute» Arme kenntlich zu machen, als generell ambivalent, im schlimmsten Fall sogar als Stigmatisierungszeichen, das seinen Trägerinnen und Trägern als «Almosenempfängern» und «Armen» die Suche nach einer Arbeit erschwerte. Verschiedentlich baten diese «ausgezeichneten» Armen denn auch ihre Obrigkeiten, ihnen das sichtbare Tragen des Zeichens zu erlassen.[24]
«Gute» Arme waren einheimisch, sesshaft und arbeitsunfähig, ihre Lebensführung entsprach den geforderten sittlichen Kriterien und konnte kontrolliert werden. Sie belästigten keine Bürgerinnen und Bürger durch aggressives Heischen von Almosen, wenn diese nach der Messe aus der Kirche traten. «Gute» Arme schämten sich in einer Welt, in der ehrbare Menschen ihren Lebensunterhalt durch Arbeit verdienten, ihrer Armut und empfingen demütig ihr Almosen, für das ihre Gebete nicht mehr eine gleichwertige Gegengabe darstellten.

Fazit

Mit der Neukonzeption der obrigkeitlichen Fürsorgepolitik in den Städten des 14. und 15. Jahrhunderts verband sich ein tief greifender Wandel: Zum einen wurde das Modell der «reziproken Gaben» zwischen Almosenspender und Almosen-

empfänger, in dem materielle Almosen spirituellen Gegengaben entsprachen, zunehmend aufgebrochen. Dieses Modell hatte den Armen als Instrumenten zur Erlangung des Seelenheils ihrer reichen Geber eine gesellschaftliche Funktion zugewiesen und damit gleichzeitig den Besitz von Reichtum unter dieser Bedingung als Mittel zum Seelenheil gerechtfertigt. Zum andern verlor das hochmittelalterliche Konzept der «freiwilligen» Armut durch die neuen scholastischen Theorien über den Wert der Arbeit an Berechtigung. Damit verloren auch auf Armut und freiwillige Besitzlosigkeit ausgerichtete Lebensmuster ihre Legitimation. Unter den neuen sozioökonomischen Bedingungen nach der Pestwelle kriminalisierten auch zunächst die englischen, dann die französischen Autoritäten die «starken», «arbeitsfähigen» Bettlerinnen und Bettler, die vom Land in die grösseren Städte abgewandert waren und sich dort über Wasser hielten als «Müssiggänger» und «Vaganten», die, anstatt zu arbeiten, Almosen missbrauchten. Mit der grundsätzlichen Infragestellung der «Almosenpolitik» und der ordnungspolitischen Einteilung in handhabbare Kategorien veränderte sich die Beziehung zwischen Spendern und Empfängern von Almosen grundsätzlich. Die traditionelle Problematik der «starken Bettler» wurde im späten Mittelalter zusätzlich angeheizt durch das Auftreten von professionell Bettelnden, wobei die Suggestion der «Gaunerliteratur» zusätzlich die Grenze zwischen Bettelnden und Betrügern verwischte. Dadurch rückten die mildtätige Gabe als Kernpunkt christlicher Verpflichtungen sowie die Beziehung zwischen Gebern und Empfängern in den Mittelpunkt kirchlicher und obrigkeitlicher Diskurse. Sie beeinflussten die Wahrnehmung der Armen und die Armenpolitik: Aus Armen, deren spirituelle Gegengabe der materiellen entsprach, wurden zunehmend Objekte obrigkeitlicher Fürsorgepolitik.

Anmerkungen

1 Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année Sociologique, n. s.* 1 (1923/24), S. 30–186.

2 Zu den theologischen, gesellschaftlichen und politischen Funktionen und Implikationen von Gaben im frühneuzeitlichen Frankreich und mit umfassender Literaturdiskussion grundlegend Natalie Z. Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France,* Oxford 2000; siehe auch George Duby, *Guerriers et paysans, 7e–12e siècle. Premier essor de l'économie européenne,* Paris 1973, S. 60–69; Jean Starobinsky, *Largesse,* Paris 1994; Jean-Louis Roche, «Le jeu de l'aumône au Moyen âge», *Annales E. S. C.* 44 (1989), S. 505–527; ferner Jürgen Hannig, «Ars donandi. Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter», in: Richard van Dülmen (Hg.), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung,* Frankfurt a. M. 1988, S. 11–37; Valentin Gröbner, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit,* Konstanz 2001.

3 Zu den Bedeutungsfeldern von «arm» und «reich» («pauper» und «potens») Wim Blockmans, «Circumscribing the Concept of Poverty», in: Thomas Riis (Hg.), *Aspects of Poverty in Early Modern Europe*, Stuttgart u. a. 1981, S. 39–456; Karl Bosl, «Potens und Pauper», in: Ders., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa,* München, Wien 1964, S. 106–134.

4 Grundlegend Bronislaw Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours,* Paris 1987, bes. Kapitel 1: «A quoi servent les pauvres», S. 23–96: «Le don, moyen universel de lien des relations humaines et message traduisant l'intention d'un rapprochement d'homme à homme ou d'un groupe à l'autre, reçoit dans le christianisme une signification nouvelle, tant du point de vue spirituel qu'institutionnel. L'aumône y apparaît comme un instrument permettant le rachat des péchés; par conséquent la présence des pauvres dans ce monde est considérée comme s'inscrivant tout naturellement dans le plan du salut», S. 29; als Klassiker immer noch Michel Mollat, *Les pauvres du Moyen Age,* Paris 1978; zum Armutsbegriff Otto Gerhard Oexle, «Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge im Mittelalter», in: Christoph Sachsse, Florian Tennstedt (Hg.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik,* Frankfurt a. M. 1986, S. 73–100; für Forschungsüberblick und Literaturdiskussion Wolfgang von Hippel, *Armut, Unterschichten, Randgruppen in der frühen Neuzeit,* München 1995; Robert Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe,* Cambridge 1994.

5 Zitiert nach Jean Batany, «Les pauvres et la pauvreté dans les revues des ‹Etats du monde›», in: *Etudes sur l'histoire de la pauvreté,* recueil édité sous la direction de Michel Mollat, Paris 1974, S. 469–486, Zitat S. 471.

6 Jacques Le Goff, «Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval», in: Jacqueline Hamesse, Colette Muraille-Samaran (Hg.), *Le travail au Moyen Age. Une approche interdisciplinaire,* Louvain-la-Neuve 1990, S. 7–21; Bronislaw Geremek, «Le refus du travail dans la société du bas Moyen Age», in: ebd., S. 379–394.

7 František Graus, *Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit,* Göttingen 1987, S. 101 ff.; Ders., «Randgruppen in der städtischen Gesellschaft des Spätmittelalters», *Zeitschrift für Historische Forschung* 4 (1981), S. 385–437; Geremek (wie Anm. 4).

8 2. Thess. 3, 10.

9 Dazu Geremek (wie Anm. 6); Ders., «La lutte contre le vagabondage à Paris aux XIVe et XVe siècles», in*: Richerche storiche ed economiche in Memoria di Corrado Barbagallo,* Napoli 1979, S. 213–236 mit Edition der einschlägigen Stellen aus den «Statutes» und den «Ordonnances».

10 Hans-Jörg Gilomen, «Eine neue Wahrnehmung arbeitsloser Armut in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft», *traverse* (1996/2), S. 117–129; siehe den Beitrag von Oliver Landolt in diesem Band.

11 Jean-Claude Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle,* Paris 1978, S. 56–58; M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259,* Paris 1972.

12 Giovanni Ricci, «Naissance du pauvre honteux: entre l'histoire des idées et l'histoire sociale», *Annales E. S. C.* 38 (1983), S. 158–177, hier S. 163.

13 Zur Historisierung dieses häufig missverstandenen Begriffs Heide Wunder, «Von der frumkeit zur Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Genese bürgerlicher Weiblichkeit (15.–17. Jahrhundert)», in: Ursula A. J. Becher, Jörn Rüsen (Hg.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive,* Frankfurt a. M. 1988, S. 174–188.

14 Zu den Funktionen der Seelfrauen Peter Jetzler (Hg.), *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter,* Bern 1994, S. 407; zur Polemik gegen die Beginen Kathrin Utz Tremp, «Zwischen Ketzerei und Krankenpflege. Die Beginen in der spätmittelalterlichen Stadt Bern», in: Sophia Bietenhard et al. (Hg.), *Zwischen Macht und Dienst. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart von Frauen im kirchlichen Leben der Schweiz,* Bern 1991, S. 27–52; Dorothee Rippmann, «Archäologie und Frauengeschichte? Beginenverfolgung und Franziskaner im 14. Jahrhundert. Historische Aspekte eines archäologischen Befundes in Basel», in: *Auf den Spuren weiblicher Vergangenheit,* Zürich 1988, S. 95–106; Schmitt (wie Anm. 11).

15 Gabriela Signori, *Vorsorgen, Erben und Erinnern. Letztwillige Verfügungen kinder- und familienloser Erblasser in einer spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft. Basel 1450–1500,* Göttingen 2001, weist nach, dass trotz intensiver Polemik durch Rat und geistliche Konkurrenz im 14. und 15. Jahrhundert rund 20% der Testatoren und Testatorinnen die Mendikanten in ihren Testamen-

ten bedachten; Hans-Jörg Gilomen, «Renten und Grundbesitz in der Toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie», in: Jetzler (wie Anm. 14), S. 135–148.

16 Christoph Ocker, «‹Rechte› Arme und ‹Bettelorden›. Eine neue Sicht der Armut und die Delegitimierung der Bettelmönche», in: Bernhard Jussen, Craig Koslowsky (Hg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformation im Umbruch 1400–1500,* Göttingen 1999, S. 129–157.

17 Als besonders stossend hatten die Bauern des oberen Ariège den Widerspruch zwischen der Selbstdarstellung der Bettelorden und den rigiden Massnahmen, mit denen «die reichen Mendikanten» unerbittlich Steuern und Abgaben von «der armen bäuerlichen Bevölkerung» eintrieben, empfunden, siehe die Verhöre wegen Zehntverweigerung in Jean Duvernoy, *Inquisition à Pamiers. Cathares, Juifs, Lépreux devant leurs juges,* Toulouse 1966, S. 99–110.

18 Robert Jütte, *Abbild und soziale Wirklichkeit des Bettler- und Gaunertums zu Beginn der Neuzeit. Sozial-, mentalitäts- und sprachgeschichtliche Studien zum Liber Vagatorum (1510),* Köln, Wien 1988, S. 59.

19 Jütte (wie Anm. 18), S. 60 f., S. 108 mit weiterführender Literatur; Graus (wie Anm. 7); Überblick über die deutsche Randgruppenforschung Frank Rexroth, «Mediävistische Randgruppenforschung in Deutschland», in: Michael Borgolte (Hg.), *Mittelalterforschung in Deutschland nach der Wende, Historische Zeitschrift,* Beiheft 20, München 1995, S. 427–451.

20 Jütte (wie Anm. 18), S. 109.

21 Dazu Katharina Simon-Muscheid, «La fête des mendiants: fictions et réalités au bas Moyen Age (Bâle et Cologne)», in: Marc Boone, Peter Stabel (Hg.), *Shaping Urban Identity in Late Medieval Europe,* Leuven, Appeldorn 2000, S. 183–200; Dies., *Reden und Objekte im Alltag. Beziehungsnetze in der städtischen Gesellschaft des Oberrheins (14.–16. Jahrhundert),* Göttingen 2003 (im Druck).

22 Helmut Bräuer, «Nachdenken über den Bettel um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Ein Beispiel aus Wien», in: *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift G. Mühlpfort,* Köln u. a. 1999, S. 365–390, Zitat S. 365.

23 Zum Wandel der obrigkeitlichen Armen- und Almosenpolitik Jütte (wie Anm. 4) mit weiterführender Literatur, Bräuer (wie Anm. 22); für Zürich Wandel Lee Palmer, *Always among us. Images of the Poor in Zwingli's Zurich,* Cambridge 1990; speziell zum Oberrhein Thomas Fischer, *Städtische Politik und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert. Sozialgeschichtliche Untersuchungen am Beispiel der Städte Basel,* Freiburg i. Br. und Strassburg, Göttingen 1979.

24 Zuletzt Helmut Bräuer, «Bettel- und Almosenzeichen zwischen Norm und Praxis», in: Gerhard Jaritz (Hg.), *Norm und Praxis im Alltag des Mittelalters und der frühen Neuzeit,* Wien 1997, S. 75–93, mit weiterführender Literatur zu diesem Aspekt; Katharina Simon-Muscheid, «‹Und ob sie schon einen dienst finden, so sind sie nit bekleidet dernoch›. Die Kleidung städtischer Unterschichten zwischen Projektion und Realität», in: Neithard Bulst, Robert Jütte (Hg.), *Zwischen Sein und Schein, Speculum* 44 (1994), S. 47–64.