

Gemeinnutz vor Eigennutz.

Die soziale Leitidee im „Tractatus de bono communi“
des Fr. Remigius von Florenz († 1319).

Von Dr. Richard Egenter (Passau).

Die staatspolitische Entwicklung Europas in der jüngsten Vergangenheit stellt auch die christliche Sozialphilosophie vor neue Probleme. Insbesondere bedarf die traditionelle Grundlehre vom Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft zwar keiner wesentlichen Änderung, aber doch der Überprüfung und Ergänzung, da das altvertraute Begriffsschema Individualismus—Kollektivismus nicht mehr völlig die moderne Problematik zu umspannen vermag.

Bereits die Begegnung mit den Gedankengängen O. Spanns hat ja in den letzten Jahren in dieser Richtung anregend gewirkt. In manchem haben sich eben die Fronten verschoben. Gegenüber dem alten Sozialismus war der Hinweis auf den Ewigkeitwert der Einzelpersönlichkeit notwendig, deren Wert und Recht den Rahmen des Nur-Staatlichen sprengt. Die dadurch veranlaßte Betrachtungsmethode: Hie staatlich-irdische Gemeinschaft, hie überirdisches Einzelschicksal, bot in der alten Frontstellung eine genügende Grundlage für die dem Christentum entsprechende Bestimmung des Verhältnisses im Grundsätzlichen, barg aber doch die Gefahr einer gewissen individualistischen Trübung in sich, weil die beiden Relate in verschiedenen Ebenen gesehen und darum mit ungleichen Maßstäben gemessen wurden. Sobald man nun einem Spann gegenüberstand, mußte dieser Mangel letzter methodischer Klarheit in der Fragestellung sich hemmend bemerkbar machen.

Hier dürfte das Buch von Edelbert Kurz O. F. M.¹ Anlaß zu weiterer Klärung und Vertiefung geben. Noch ist zwar die Diskussion darüber nicht abgeschlossen, ob das, was Kurz als thomistische Grundthese herausstellt, für den Menschen absolute Geltung hat oder ob die Betrachtung des Menschen als Teil der Gemeinschaft eben nur Teilbetrachtung ist. Für uns hier genüge der Hinweis, erstens, daß die bei Thomas jedenfalls häufig zu findende These: „Bonum commune melius est bono unius, si utrumque accipiatur in eodem genere“, durch die bisher zu wenig beachtete Bedingung des „in eodem genere“ eine klare Problemstellung bietet: Staatliche Gemeinschaft — irdisches Ich mit irdischen Aufgaben; übernatürliche Gemeinschaft — übernatürlich erhobene und jen-

¹ Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin (München 1933).

seits gerichtete Persönlichkeit. Zweitens, daß Thomas da, wo er die Gemeinschaft dem Individuum überordnet, Sicherungen gibt, die gerade gegenüber modernen Gedankengängen wichtig sind: Die vernünftige Einzelperson ist innerhalb des ihr übergeordneten *commune* für den Aquinaten *pars principalis*, deren Aufhebung Wesen und Fortbestand des *commune* selbst innerlichst berühren würde. Es sei auch noch bemerkt, daß die thomistische These, ob sie nun für Thomas absolute Geltung habe oder nicht, mit den Grundlinien aristotelisch-thomistischer Metaphysik nicht unvereinbar sein dürfte, wenn man — was Kurz vielleicht hätte klarer herausheben dürfen — sich dabei vor Augen hält, daß die Einordnung des vernünftigen Individuums in die Gemeinschaft, sei es auch die höchste Gemeinschaft des *regnum coelorum*, und damit die Unterordnung einer subsistenten Persönlichkeit unter ein zwar reales, aber nur unpersönliches Sinnganzes, unter „ein substanzartiges Sein“², nur dann berechtigt ist, wenn diese Gemeinschaft selbst letztlich bestimmt ist durch ihren Abbildcharakter gegenüber einem letzten personalen Wert: dem *bonum commune separatum*, d. h. Gott, dessen unendliches Wesen selbst noch in seinem, als solches unpersönlichen, nächsten geschöpflichen Abbild, der übernatürlichen Gemeinschaft, so wertvoll widerstrahlt, daß dieses *commune* den Vorrang vor der begnadeten Einzelpersönlichkeit beanspruchen darf. So bleibt auch bei konsequenter, antiindividua- listischer Überordnung der Gemeinschaft über das geschaffene Ich der christliche Personalismus gewahrt.

Wie nun auch die Kurzsche Deutung des hl. Thomas in unserer Frage beurteilt werden möge, jedenfalls muß es von Interesse sein, wie die Schüler des Aquinaten in Bezug auf die Überordnung der Gemeinschaft gedacht haben. Unter diesen Schülern hinwiederum lenkt besonders Fr. Remigius von Florenz die Aufmerksamkeit auf sich. Er war wohl ein Lehrer Dantes und hat nach Grabmann die gedankliche Tiefe und Klarheit seines Meisters mit einem brennenden Interesse für die politischen und wirtschaftlichen Interessen seiner Zeit, insbesondere seiner Heimatstadt Florenz verbunden³. Unserem Problem widmet er einen eigenen Traktat⁴, der nach Grabmann „einer näheren Untersuchung wert“ ist⁵, aber eine solche noch nicht gefunden hat. Er sei die Grundlage

² Vgl. hierzu die vorsichtigen, klaren Bestimmungen D. v. Hil- debrands, *Metaphysik der Gemeinschaft* (Augsburg 1930) 168 ff.

³ *Mittelalterliches Geistesleben* (München 1926) 361—369: Re- migio de'Giolami, der Schüler des hl. Thomas und Lehrer Dantes. Vgl. bes. S. 369.

⁴ Florenz, *Bibl. Naz. Cod. 940 C 4 Conv. Soppr. f. 97^r—106^v*: *Tractatus de bono communi Fratris Remigii Florentini O. Pr.*

⁵ A. a. O. 366.

der folgenden Untersuchungen, die freilich noch der Ergänzung aus dem Gesamtschrifttum des Florentiners bedürfen. Grabmann selbst hat bereits eine umfassende Darstellung der Anschauungen des Autors angekündigt. Für unsere Zwecke mag der Traktat allein genügen, zumal er ein reiferes Werk des Remigius darzustellen scheint⁶. Bei seiner Bewertung wird man freilich die starke praktisch-sozialethische Tendenz berücksichtigen, die zu gewissen Überspitzungen verleiten kann und wohl auch verleitet hat.

Wir geben zunächst eine Übersicht über den Traktat und versuchen anschließend seine Auffassung von dem Verhältnis Individuum—Gemeinschaft zu umreißen.

I.

Thema des Traktates ist: „Bonum commune praeamandum est bono particulari.“ Es handelt sich dabei für den Verfasser nicht um eine rein theoretische Untersuchung, sondern um einen eindringlichen Mahnruf an seine Zeitgenossen. Bitter beklagt er die völlige Zerrüttung des Staatswesens in seiner Heimat Florenz. Die Straßen sind entvölkert, die Häuser menschenleer, Arbeitslosigkeit, „Bankensperre“ usw.: „Florentia mutata est in Flerentiam“ oder — sprachgeschichtlich ein Kuriosum! — Aus Florentia ist Firenze geworden. „Gallici enim, quando fimus vel aliquid aliud fetidum transit, dicunt Fi! Fi! obturantes nares suas, quod dicit: O quantus fetor est iste!“ (f. 101^vb f.)

Daß Gemeinnutz vor Eigennutz gehe, soll also bewiesen werden. Zunächst durch Autoritätsbeweis und Beispiele. Mit Zeugnissen aus der Hl. Schrift des Alten und Neuen Bundes beginnt Remigius (f. 97^a); daran schließen sich Aussprüche von Heiden, Aristoteles und Cicero (f. 97^b); es folgen Beispiele aus der geschöpflichen Welt, in der der *amor naturalis, animalis* und *rationalis* waltet (f. 97^b—97^vb), selbstlose Diener des Gemeinwohls aus der heidnischen Antike (f. 97^vb—98^vb), aus dem Alten und Neuen Testament (f. 98^vb—99^rb) und aus der Welt der christlichen Heiligen (f. 99^rb—99^va) ziehen am Auge des Lesers vorüber.

Daran schließt sich der für uns hier in Betracht kommende Teil, in dem die Leitidee des Traktates durch *rationes* erhärtet werden soll. Remigius sucht die Begründung:

1. *Ex parte obiecti*. Fünferlei wird von allen natürlicher Weise geliebt: Das bonum in communi, das pulchrum, das esse, Deus und die beatitudo. Bei diesen fünf Begriffen versucht nun der Autor

⁶ Remigius zitiert in ihm bereits seine beiden größeren Abhandlungen „De modis rerum“ (f. 101^ra) und „Contra falsos ecclesiae professores“ (f. 105^va).

zu zeigen, daß jeweils das commune mehr als die pars damit übereinstimmt und darum mehr geliebt werden muß (f. 99^va—100^va).

2. *Ex parte subiecti*. Jeder liebt das mehr, was enger mit ihm verbunden ist. Das Ganze ist aber dem Teil mehr verbunden als der Teil sich selbst, weil es Ursache des Teils ist. Ergo . . . (f. 100^va).

3. *Ex parte causarum ipsius amoris*.

a) Die causa, sine qua non aller Liebe ist die Erkenntnis. Da der Teil als Teil das Ganze besser als sich selbst erkennt, liebt er es mehr (f. 100^vb f.).

b) Causae, die als Motive den Menschen zur Liebe bewegen: Virtus, corporalis delectabilitas, temporalis utilitas, similitudo. Auch diese Motive sind jeweils im commune mehr gegeben als im Individuum und veranlassen die größere Liebe zur Gemeinschaft (f. 101^ra bis 102^rb).

4. *Ex parte effectuum amoris*. Diese Wirkungen sind: unire amantem cum amato, mutua inhaesio, extasis, zelus, conservare amantem. Sie müssen bei der Liebe zum commune in höherem Grade vorhanden sein als bei der Liebe zu einem Einzelwesen (f. 102^rb—103^ra).

5. *Ex parte signorum amoris*. Auch von den Anzeichen der Liebe: inspectio (aufmerksames Interesse), oboeditio, laboratio bzw. laboris toleratio und elargitio substantiae exterioris gilt das oben Gesagte (f. 103^rab).

Daran schließen sich Einwände und ihre Lösungen, die für das Verständnis der Anschauungen unseres Autors zum Teil von großer Bedeutung sind (f. 103^rb—106^ra).

Die den skizzierten Gedankengängen zugrunde liegende Liebeslehre ist die thomistische⁷. Mit Thomas hat Remigius die beiden Hauptquellen gemeinsam, die Nikomachische Ethik und des Ps.-Dionysius *De divinis nominibus*; er verwendet (ohne jede selbständige Verarbeitung) die thomistischen Termini und die thomistischen Grundgedanken von der (metaphysischen, nicht psychologischen) Ichbezogenheit aller Liebe⁸, von der aller Liebe zugrunde liegenden unio similitudinis, d. h. Wesensverwandtschaft zwischen Liebendem und Geliebtem⁹ usw., ohne daß sich im einzelnen immer feststellen ließe, wie weit unser Autor dies aus Thomas und wie weit aus den ihm mit seinem Lehrer gemeinsamen Quellen geschöpft hat.

⁷ Vgl. dazu meine Arbeit: Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts (Augsburg 1928) 7 ff.

⁸ A. a. O. 24 ff.

⁹ A. a. O. 13 ff.

II.

Die äußerlich vielleicht etwas schematisch anmutenden Darlegungen des Remigius enthalten trotz der Anlehnung an Thomas selbständige, nicht unbedeutende Gedanken, die vor allem den Antidualismus noch schärfer betonen. Wenn dazu auch das Zeitbedürfnis Anlaß gab, so sucht die im Rahmen einer im wesentlichen wissenschaftlichen Abhandlung und nicht etwa einer Zeitpredigt gehaltene Arbeit unseres Autors doch dafür einen philosophischen Beweis anzutreten. Erschwert wird das Verständnis der Anschauungen des Florentiners dadurch, daß er wahllos bald von *totum—pars*, bald von Individuum und Gemeinschaft spricht und die für ersteres Begriffspaar gebrachten Beispiele, die vielfach von einem *totum* im Sinn einer in sich geschlossenen, subsistierenden Ganzheit handeln, ohne Einschränkung zur Bestimmung des Verhältnisses von vernünftiger Person und Gemeinschaft einsetzt. Wenn man auch die Geltung dieser Gleichsetzung nicht pressen wird, so dürfte es doch methodisch richtig sein, die volle Geltung der aus dem allgemeinen *totum—pars*-Verhältnis stammenden Argumente solange anzunehmen, als der Autor sie nicht selbst einschränkt oder doch offensichtlich in eingeschränktem Sinn gebraucht. Leider mindert diese Unklarheit den wissenschaftlichen Wert der Remigianischen Gedankengänge.

1. Das *totum* als solches ist *actu existens*, besitzt ein *esse simpliciter*. Remigius bringt in diesem Zusammenhang das Beispiel von Körper und Hand, also von einem physisch völlig geeinten *totum*. Dies wird nun ohne Einschränkung zum Beweis des Themasatzes eingesetzt¹⁰. Man wird, wie betont, daraus keine zu

¹⁰ F. 99^vb: „Quantum autem ad tertium, id est quantum ad esse . . . sequitur idem, quod dictum est dupliciter: Primo quidem, quia *totum* plus habet de entitate quam *pars*. *Totum* enim ut *totum* est *existens actu*, *pars* vero ut *pars* non habet esse nisi in *potentia secundum Philosophum* in 7 *physic.* Quod autem est tantum in *potentia*, non est *ens simpliciter*, sed tantum *secundum quid secundum Philosophum* in 1^o *physic.* Secundo, quia *ipsum esse partis*, quale habet, dependet ab *esse totius*. *Pars* enim *extra totum existens* non est *pars*, sicut prius dicebatur, dum esset in *toto*. *Manus* enim *abscissa* non est *manus* nisi *aequivoce*; puta sicut (f. 100^{ra}:) *lapidea* aut *depicta*, sicut patet per *Philosophum* et in 2 de *anima* et in 7 *metaph.* et in 1 *polit.* Non enim habet *operationes manus*, puta *tangibilia*, *cibum* ori *porrigere*, *scalpere* et *huiusmodi*. Iterum *esse partis* dependet ab *esse totius* et non e converso, sicut *posterius* dependet a *priori* et non e converso. Unde *Philosophus* in 1 *polit.*: Prius itaque *civitas* quam *domus* et *unusquisque nostrum* est. *Totum* enim prius *necessarium* est *esse parte*. *Interempto* enim *toto* nec erit *pes* nec *manus*, nisi *aequivoce*, velut si quis dicat *lapideam*. *Corrupta* enim erit *talís*. *Omnia* enim *opere definita* sunt et *virtute*. Quare notatur iam talia exempla

weitgehenden Schlüsse ziehen dürfen; die Frage nach der Existenzform des commune interessiert unseren Autor eben nicht. Wohl aber wendet er den Satz vom esse simpliciter ausdrücklich voll auf die Gemeinschaft an, insofern es nicht um die existentia, sondern um die essentia geht. Es darf nach ihm dann allerdings das commune nicht als eine *totalitas universalis* (Allgemeinbegriff) gefaßt werden, sondern als *totalitas integralis*, als ein aus (vernünftigen) Teilen bestehendes, die Wesensfülle aller seiner Teile in sich bergendes Ganzes¹¹, eine methodisch sehr notwendige Unterscheidung, die daran hindert, den Staat als abstractum, etwa im Sinn Kellers als „eine logische Idee“ zu fassen und so den Staatsbürgern gegenüberzustellen. Vor dem Auge des Remigius steht das commune in seinem eindrucksvollen Wesensreichtum; Schönheit, Tugend, Annehmlichkeit sind, wie wir noch sehen werden, erst in der Gemeinschaft in ihrer ganzen möglichen Fülle gegeben; das Gesamtbild der Gemeinschaft kennzeichnet sich am besten als die auf Erden höchststufige *assimilatio ad Deum*, als inhaltreichstes Spiegelbild der göttlichen Wertunendlichkeit (f. 99vb).

2. Demgegenüber ist der Teil nur ein esse secundum quid, als solcher ein potenziales Sein; außerhalb des Ganzen ist er nur mehr in äquivokem Sinn das, was er früher war. Beispiel: Die vom Körper abgetrennte Hand, der die frühere Kraft und Betätigung fehlt. Auch das wird wieder uneingeschränkt unter Vernachlässigung des Existenzproblems auf das Verhalten zur menschlichen civitas angewandt: Im zerstörten Florenz ist der einzelne zum flerentinus geworden, ist nur mehr ein civis lapideus. Ist er aber nicht mehr civis, so ist er nicht mehr Mensch¹². Diese Gleichsetzung von Bürgersein und Menschsein hatte der vorsichtiger Thomas für den irdischen Bereich vermieden¹³.

non dicendum eadem esse, sed aequivoca, quia sc. carent operatione et virtute, per quam definiuntur, sicut definitio pedis est, quod est membrum organicum habens virtutem ad ambulandum. Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia sc. caret virtute et operatione, quam prius habebat, . . . ut qui erat civis Florentinus per destructionem Florentiae iam non sit Florentinus dicendus, sed potius flerentinus. Et si non est civis, non est homo, quia homo est naturaliter animal civile secundum Philosophum in 8 eth. et in 1 polit.“

¹¹ F. 104vb: „XIII^o sic: Caritas proprie habetur non nisi ad res rationales, sed ipsum commune in se non est quid rationale; ergo etc. — Et dicendum, quod commune non accipitur hic secundum totalitatem totius universalis, sed secundum totalitatem totius integralis, non quidem ex partibus corporalibus directe et principaliter, sed ex partibus rationalibus. Unde ex ista ratione directe amatur, praeamatur autem post Deum propter similitudinem, quam habet ad Deum, qui certe summe rationalis est.“

¹² Vgl. Anm. 10.

¹³ Textbelege bei E. Kurz a. a. O. 76 f.

3. Daraus bestimmt sich nun das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Es ist, wie nach dem Bisherigen schon erwartet werden mußte, das der grundsätzlichen Überordnung des commune. Der Mensch muß das Gemeinwesen mehr lieben als sich selbst. Das ergibt sich

a) aus einer Nützlichkeits erwägung. Von Natur aus ist der Mensch mit Unzulänglichkeiten behaftet. Von Natur aus scharen sich darum die Menschen zu Gemeinwesen zusammen; der eine arbeitet als Schuster, der andere als Schneider usw., um den Nöten des menschlichen Lebens abzuhelpen. Keiner nämlich ist sich selbst genug¹⁴. Das gilt zunächst für die primitivste Form unseres Daseins: Der nur auf sich bedachte Bürger versagt völlig, so wie die Hand, die die Speise zurückbehält und sie nicht dem ganzen Körper zukommen läßt¹⁵. Das gilt dann ebenso für das erfüllte Leben, für das Glück. Es gibt keine perfecta beatitudo im Einzelmenschen, es müssen viele an den Gütern teilhaben. Die das Glück begründende perfectio naturae findet der einzelne nur in der Gemeinschaft. Darum flieht der Barbar einem natürlichen Herzensdrang folgend aus den Annehmlichkeiten der Stadt hinaus in die heimatliche Wildnis, ein Zeichen dafür, daß die natürliche Liebe zur eigenen Person besiegt wird von der natürlichen Vaterlandsliebe: Die Heimat sucht der Mensch selbst um den Preis von Nachteilen für die eigene Person (f. 100^b f.). Das Glück des Ganzen ist grundsätzlich dem Glück des Einzelnen vorgeordnet¹⁶.

b) Tiefer als die Nützlichkeits erwägung führt den Autor eine Betrachtung der Seinsverhältnisse.

Die wesentliche Unterordnung des Teils unter das Ganze ergibt sich aus dem Ursprung des Teils. Das Ganze verhält sich zum Teil, wie das principium, die causa, und zwar nicht nur wie beim

¹⁴ F. 102^{ra}: „Et ex hac natura civis praeamat sibi commune suum. Utilitas enim partis dependet ab utilitate totius, sicut de esse et consequentibus ad esse dictum est supra. Quod etiam apparet ex hoc, quod homines naturaliter congregantur et faciunt civitatem vel aliud commune propter utilitatem propriam ad subveniendum defectibus vitae humanae, quibus unus subvenire non potest, ut alter suppleat, ubi alter deficiat, quia unus facit calciamenta, alius domos, alius vestimenta, alius colit terram, alius facit arma et sic de ceteris, quibus indiget humana vita. Nemo enim sibi satis est, eget omnis amicus amico. Si non vis aliis parcere, parce tibi, sicut dicit Aesopius de membris et stomacho ut dictum est supra.“

¹⁵ F. 103^b: „Civis enim in soli sibi tribuendo totaliter deficit, sicut manus retinendo sibi cibum et non tribuendo toti corpori, sicut patet ex dictis.“

¹⁶ F. 105^b: „[Deus] est primum amatum et primum beatificans, et sic ex ordine ad ipsum omne aliud diligendum est. Unde in hoc praefertur amor et beatitudo Dei amoris et beatitudini totius, non amor et beatitudo sui.“

Vater—Kind-Verhältnis als die *causa fieri*, sondern zugleich als *causa conservationis*¹⁷. Die Minderbewertung des Vater—Kind-Verhältnisses an dieser Stelle ist wieder ein Zeichen für die rücksichtslose Übertragung der Relation *totum—pars* auf die menschliche Gemeinschaft.

Nicht nur hinsichtlich des Ursprungs, sondern auch bezüglich der *Seins-* und *Wertfülle* ist der Teil auf das Ganze angewiesen. Unter dem Gesichtspunkt der *Schönheit*: In der Gemeinschaft ruht an sich ein größerer Reichtum an Schönheit; schöner ist eine blühende Wiese als die einzelne Blume (f. 101^{vab}). Dann ist aber auch die Schönheit des Teils von der Schönheit des Ganzen abhängig. Schöner ist eine Blume auf der Wiese als auf dem Komposthaufen, und eine zu große Nase im Angesicht des Menschen wirkt grotesk. So empfängt auch der einzelne erst seine Schönheit in der Gemeinschaft, ja das, was an sich häßlich ist, kann durch seine Einordnung in das Ganze an der Schönheit teilhaben (f. 99^{vab}). „*Studeat ergo civis, quantumcumque sit miser in se, ut commune suum floreat!*“ (f. 99^b.) Der Schatten Dantes und seiner Lebenstragik lagert über diesem Satze seines Lehrers.

Und ebenso unter dem Gesichtspunkt der *Tugend*. Der Bürger muß seine *civitas* mehr als sich selbst lieben, weil im Gemeinwesen sämtliche Tugenden in reicherm Maße vorhanden sind als im einzelnen und weil der einzelne — menschlich gesprochen — in der Gemeinschaft tugendhafter werden kann, als wenn er allein

¹⁷ F. 100^{va}: „*Consequenter restat idem ostendere ratione sumpta ex parte subiecti id est hominum amantium. Omnis enim homo, quantum est ex parte sua, naturaliter illud plus amat, quod est sibi magis coniunctum, puta seipsum magis quam proximum et inter proximos magis consanguineum quam extraneum et inter consanguineos magis filium quam fratrem et magis fratrem quam nepotem et sic semper minuitur amor quanto magis ad remotiores proceditur. Sicut et ignis, cui amor assimilatur, magis sibi propinqua magis calefacit. Sed totum magis est coniunctum parti quam pars sibi ipsi; ergo etc. Minor probatur per hoc, quia in omni genere rerum id, quod est principium et causa et maxime, quando est causa non solum fieri rei, sed etiam conservationis ipsius, potius est, quam illud, quod est principium vel causatum ab illo in quantum huiusmodi. Contingit enim filium esse potioem patre, qui est principium factivum filii, sed non in quantum huius, sed ex aliis causis. Nec tamen pater est causa conservativa substantiae filii, cum filius deficiente patre per mortem nihilominus possit conservari in esse. Sed coniunctio, quam habet pars ad seipsam, causatur a coniunctione, quam habet pars ad totum et conservatur ab ipso, quia pars extra totum existens non est pars, ut patet ex dictis. Quod autem non est, nulli potest coniungi, nec sibi nec alteri, quia coniunctio praesupponit esse. . . . (f. 100^b): . . . Ergo totius ad partem maior extat coniunctio quam partis ad seipsam.“*

existiert. Das wird im einzelnen für die intellektuellen und die moralischen Tugenden aufgezeigt (f. 101^b f.).

Damit klingt schon wieder der Nützlichkeitsgedanke an. Ist also die Vorrangstellung der Gemeinschaft letztlich doch ein Produkt des Egoismus? Remigius lehnt das ab. Gewiß ist im *bonum totius* immer das *bonum partis* enthalten, aber es wird nicht angestrebt als *finis principaliter intentus* (f. 103^v*b*). Die Liebe zur Gemeinschaft ist nur sekundär begehrende Liebe, primär und hauptsächlich ist sie freundschaftliche Liebe¹⁸. — Damit hat unser Autor auch schon angedeutet, in welche Richtung die Antwort auf den Einwand weisen muß, daß das Axiom von der Ichbezogenheit aller Liebe (f. 104^{ra}) mit der Überordnung der Gemeinschaft unvereinbar sei. Der Teil findet sein Ich in vollkommenerer Weise im Ganzen wieder als in sich selbst. Der Grad der Liebe richtet sich nach dem Grad der *coniunctio* von Liebendem und Geliebtem. Mehr als mit sich selbst ist aber der Teil mit dem Ganzen verbunden, weil er ihm das Sein verdankt¹⁹. Nach den Seinsverhältnissen richtet sich auch die alle Liebe begründende *similitudo*. Wegen der größeren Ähnlichkeit, die der Teil zum Ganzen hat, liebt darum der Bürger seine *civitas* mehr als sich selbst²⁰. Wiederum ein Beispiel für die unbedingte Gleichsetzung der menschlichen Gemeinschaft mit dem *totum* schlechthin.

Remigius hat bei all seinen Ausführungen das zerrüttete Florenz vor Augen. Es lag nahe, daß es ihm vor allem um die Überordnung der staatlichen Gemeinschaft ging. Gleichwohl zögert er nicht, die allgemeine Überordnung des Gemeinwesens über das Einzel-Ich auch auf die übernatürliche Gemeinschaft auszudehnen und so keinen Bereich des menschlichen Lebens mehr vom „Primat des Politischen“ freizugeben. Weil die Schönheit des Teils abhängt von der Schönheit des Ganzen, darum muß der Christ das *bonum* der katholischen Kirche seiner Privatwohlfahrt

¹⁸ F. 105^v*b*: „Et dicendum, quod pars naturaliter diligit totum amore amicitiae, sed quia in bono rei naturaliter amatae includitur etiam bonum rei naturaliter ipsam amantis, inde est, quod pars etiam dicitur amare totum propter bonum (f. 106^{ra}:) proprium, non quod ordinat bonum totius ad bonum proprium, sed potius e converso ordinat bonum proprium ad bonum totius.“

¹⁹ Vgl. Anm. 17.

²⁰ F. 102^{rb}: „Et ex . . . natura civis praeamat civitatem sibi propter maiorem similitudinem, quam habet pars ad totum, quam habeat ad seipsam, tum quia pars ut pars est ens in potentia tantum, ut dictum est, totum autem ut totum est ens in actu, tum etiam quia quantacumque sit vicinitas partis ad se ipsam, tamen maior est partis ad totum, quia illa vicinitas dependet ab ista sicut et entitas, sine qua nulla vicinitas esse potest cum ens sit communissimum.“

vorziehen (f. 99^{va}). Der Ordnung der *caritas* entspricht es, daß einer zuerst Gott liebt, dann die *civitas Dei*, und zwar sowohl die streitende wie die triumphierende Kirche — also auch für die Seligkeit gilt der Vorrang der Gemeinschaft —, dann sich selbst und endlich jeden Mitbürger im Gottesreich²¹. Remigius bringt hier selbst einen naheliegenden Einwand: Ist aber nicht das *commune* in der *caritas ratione partium* zu lieben, die eben das charakteristische Objekt der *caritas* darstellen, und ist nicht damit die scheinbare Überordnung der Gemeinschaft wieder auf das Wohl der christlichen Einzelperson zurückgeführt? Die Antwort zeigt deutlich den Antiindividualismus des Florentiners auch da, wo es um den übernatürlichen Bereich geht: Die weniger bedeutsame *ratio materialis*, ohne die etwas nicht Gegenstand der *caritas* werden kann, ist das *esse rationale*. *Ratio formalis* aber für die *caritas* ist Gott selbst. Weil nun das *totum creaturarum* Gott ähnlicher ist als irgend ein Teil desselben, darum muß dieses *totum* nach Gott mehr geliebt werden als ein Teil, auch als der liebende Teil selbst²². Der eingangs unseres Aufsatzes geäußerte Gedanke, daß auch bei grundsätzlicher Überordnung der Gemeinschaft über ein geschaffenes Ich der christliche Personalismus gewahrt bleiben könne, ergibt sich gerade sehr schön aus den letztgenannten Ausführungen des Remigius. Nicht die Persönlichkeit des Christen ist das letztlich Maßgebende für den ethischen Personalismus, sondern die unendliche Persönlichkeit Gottes, deren Abglanz im *commune* noch eine solche Wertfülle aufweist, daß sich dem der einzelne unterzuordnen hat, freilich nicht wegen der Wertfülle

²¹ F. 105^rb: „Secundum ordinem . . . caritatis est, ut quis praeamet Deum, secundo civitatem Dei tam militantem quam triumphantem . . . , tertio seipsum, quarto quemlibet concivem in se.“

²² F. 104^vb: „Et dicendum, quod duplex est ratio alicuius ad praesens, sc. ratio quasi materialis et minus principalis et ratio quasi formalis et magis principalis, sc. ratio sine qua non et ratio propter quam; puta ratio materialis, sine qua color videri non potest, est corpus, ratio vero formalis, propter quam color videtur, est lumen. Dicendum est ergo, quod ratio materialis, sine qua aliquid directe ex caritate amari non potest, est esse rationale sive intellectuale. Sed ratio formalis, propter quam aliquid ex caritate diligitur, est ipse Deus. . . . Quia igitur totum creaturarum rationalium magis assimilatur Deo quam quaecumque pars eius, ideo post Deum magis debet amari a parte qualibet quam una pars eius ab altera vel etiam a seipsa.“ — Der aristotelisch-thomistische Begriff des *duplex ordo partium* (sc. ad invicem und ad ducem bzw. ad Deum; vgl. Kurz a. a. O. 109 ff.), der gerade bei Besprechung der Beziehung des *commune* zu Gott sich aufdrängt, ist unserm Traktat nicht geläufig. Wir finden ihn wieder beim Schüler des Remigius, in Dantes „De Monarchia“ (I 6), die übrigens so wenig wie „Il Convivio“ eine direkte Berührung mit unserm Traktat zeigt.

allein, sondern weil diese Abglanz einer unendlichen Persönlichkeit ist²³.

Den Antiindividualismus des Remigius im übernatürlichen, also letztlich maßgebenden Bereich beleuchtet noch greller eine andere Stelle: Unser Autor macht sich den Einwand: Jeder muß lieber wollen, daß sein *commune* in der Hölle verdammt sei, als er selbst, also muß er sich mehr als das Ganze lieben. Antwort: Die ewige Strafe setzt das Weiterbestehen der Schuld voraus. Weil die Sünde Beleidigung Gottes ist, müssen wir uns aus Gottesliebe über die verschuldete ewige Strafe eines auch noch so großen Gemeinwesens freuen. Nun aber das Entscheidende für unsere Untersuchung: Wenn aber eine noch so große Strafe ohne Schuld gegeben sein könnte, so müßte der Mensch in der Kraft geordneter Liebe mehr wünschen, daß er sie litte und sein Gemeinwesen davon freibleibe, als umgekehrt, soweit er Teil dieses Gemeinwesens ist²⁴.

Krasser konnte der Antiindividualismus nicht formuliert werden. Wir fragen: Hat Remigius überhaupt noch Sinn für die Eigenständigkeit und den unzerstörbaren Wert der christlichen Persönlichkeit? Wo bleiben die klugen Sicherungen des Aquinaten, sein „*si accipiatur in eodem genere*“, sein Gedanke, daß der Mensch eine zum Bestand seines *commune* unerläßliche *pars principalis* sei? Beides hat Remigius dem Wortlaut nach nicht in seinem Traktat. Auch der Sache nach treten diese Einschränkungen kaum hervor. Wir werden aber sagen dürfen, daß sie auch in der Gedankenwelt des Florentiners vorhanden sind. Das „*si in eodem genere*“ spricht aus der Antwort auf folgenden Einwand: Das Seelenheil des einzelnen ist dem *commune* vorzuziehen; denn „was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet?“ (Mt 16, 26.) Unser Magister weist darauf

²³ Vgl. dazu auch Anm. 11.

²⁴ F. 104^{va}: „Undecimo sic: Quilibet magis tenetur velle, ut videtur, quod suum commune in inferno damnetur et non ipse, quam quod ipse damnetur et non commune, immo et totus mundus. Sed malum poenae in quantum huiusmodi est proprie contra subiectum patiens et non contra Deum, qui est actor omnis poenae secundum Aug. Ergo homo non tenetur praeamare commune sibi. — Et dicendum, quod poena in damnato praesupponit culpam in eo etiam simul cum poena remanentem. Et ideo est ibi offensa Dei, quem tenemur praeamare toti mundo, et propter amorem ipsius gaudere de poena inflictā etiam infernali quantumcumque communi a Deo propter offensam ipsius Dei iuxta illud Ps. [57, 11]: Laetabitur iustus, cum viderit vindictam. Si autem quantumcumque poena posset esse sine culpa, ex virtute amoris ordinati homo deberet potius ipsam velle pati cum immunitate communis, quam quod commune suum ipsam incurreret cum immunitate sui, in quantum est pars communis.“

hin, daß Jesus hier von dem Gewinn irdischer Dinge spreche und das Seelenheil selbstverständlich jedem Erdengut vorzuziehen ist. Der Gewinn im übernatürlichen Sinn kann niemals den Schaden der Einzelseele bedeuten, wenn wahre Liebe zum Gemeinwesen vorliegt. Kein Mensch kann, während er sündigt und durch eine sündige Handlung seine Liebe zum commune betätigen, weil die Liebe zum Ganzen notwendig die Liebe zum Teil einschließt²⁵. In diesen Darlegungen dürfte dann auch der thomistische Gedanke von der *pars principalis* durchschimmern: Wahre Liebe zum Ganzen ist nur dann gegeben, wenn der vernünftige Teil dieses Ganzen, d. h. die unsterbliche Seele, intakt bleibt.

Bei unseren bisherigen Ausführungen haben wir eine bei Remigius oftmals zum Ausdruck kommende Einschränkung nicht beachtet, die unsere ganzen bisherigen Aufstellungen nichtig zu machen scheint: Sehr häufig, wenn von der Überordnung des Ganzen über den Teil die Rede ist, spricht Remigius von der *pars in quantum pars*. Wenn aber dadurch der Mensch, insofern er Teil ist, von dem Menschen als selbständige Einzelperson unterschieden und letztere von der Forderung der absoluten Einordnung in die Gemeinschaft aufgenommen wird, wie weit ist dann diese Überordnung des commune überhaupt für den Menschen verbindlich? Die Betrachtung der Gedankengänge unseres Autors ergibt, daß seine Ausführungen hier nicht in die Richtung einer individualistischen Emanzipation der Einzelperson weisen.

Zunächst: Er macht tatsächlich die genannte Unterscheidung. Der Teil kann auf doppelte Weise betrachtet werden, insofern er ein Gegenstand ist, der ein gewisses Sein besitzt, und insofern er Teil ist²⁶. Oder an anderer Stelle: Der Knabe liebt, insofern er

²⁵ F. 104^b: „Nono sic: Dicitur Mt 16[, 26]; Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animae autem suae detrimentum patiat, et simile habetur Mc 8[, 36] et Lc 9[, 25]. Ex quo verbo videtur, quod bonum unius singularis animae sit praefendum bono totius mundi. — Et dicendum, quod Dominus loquitur de lucro rerum terrenarum Certum est autem, quod bonum animae praefendum est omni bono terreni lucri. Si autem Dominus loqueretur de lucro hominum quantum ad salvationem, . . . sic dicendum est, quod istud tale lucrum totius mundi factum per verbum vel exemplum alicuius hominis non potest esse cum vero amore illius hominis ad totum. Amor enim partis ad totum includit amorem partis ad se et bonum totius includit bonum partis sicut patet ex dictis. Et ideo nullus homo peccando verbo vel exemplo, puta per hypocrisim, potest amare suum commune, quia per peccatum malum verum animae suae facit et se vero odio odit, iuxta illud Ps. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam [10, 6].“

²⁶ F. 103^b: „Et dicendum, quod pars potest dupliciter considerari. Uno (f. 104^a:) modo, in quantum est res quaedam aliquod esse habens, alio modo, in quantum est pars. Dicendum ergo, quod

quoddam individuum und quoddam totum per se subsistens ist, von Natur mehr seine Mutter als sein Vaterland. Insofern er pars patriae ist, würde er von Natur mehr sein Vaterland als seine Mutter lieben, wenn nicht die Infektion der Erbsünde hinderlich im Wege stünde (f. 104^vb f.).

Ist mit dieser Unterscheidung nun die grundsätzliche Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft verneint? Es ist jedenfalls im Auge zu behalten, daß der Zusammenhang, in dem Remigius diese Gedanken bringt, sich nicht mit den „individuellen Menschenrechten“ beschäftigt, sondern daß diese Unterscheidung vor allem dazu dient, die Gemeinschaft als Gegenstand der caritas richtig in die augustinische Ordnung der vier Hauptobjekte der caritas (Gott, Ich, Nächster, eigener Körper) einzufügen. Das Individuum, insofern es ein in sich geschlossenes Ganzes ist, liebt die Gemeinschaft so wie den Nächsten, also weniger als sich selbst; insofern es Teil ist, liebt es die Gemeinschaft mehr als sich selbst (f. 104^va, 105^rab). Daß unser Autor durch diese Unterscheidung die wesentliche Überordnung der Gemeinschaft nicht aufheben will, ergibt sich ganz klar, wenn er sagt, daß das Gut, das dem einzelnen als Teil naturgemäß ist, größer ist, als das bonum, das ihm als selbständig existierender Einzelsubstanz natürlich ist. Der Teil wird nun um des Ganzes willen so benannt, weshalb das Gut des Ganzen dem Teil natürlicher ist als sein eigenes, weil das Teil-Sein (zu ergänzen aus dem Obersatz: das von Natur höher zu schätzen ist als das Sein des Individuums als solchen) völlig vom Sein des Ganzen abhängt²⁷. Ferner da, wo Remigius von der Ordnung in der caritas schlechthin spricht, ordnet er das Gemeinwesen dem Ich über²⁸; die Ordnung der Caritas aber ist das Wesentliche im Christentum. Wenn Remigius irgendwelches Recht der Einzelperson neben ihrer Unterordnung unter ihr commune (si in eodem genere!) kennen würde, so hätte er ja niemals verlangen können, daß das Individuum um des Gemeinwohls willen lieber für sich als für das commune die ewige Verdammnis wünschen müsse (unter der Fiktion des Fehlens eines Schuldzustandes). So dürfte sich wohl ergeben, daß der Gedanke an die Rechte des Individuums unsern Autor nicht gehindert hat, an der grundsätzlichen Überordnung des commune festzuhalten. Es bleibt freilich ein unbefriedigendes

illud bonum, quod est naturale parti, inquantum est pars, est potius et naturalius quam illud, quod est ei naturale, inquantum est res quaedam. Pars autem dicitur respectu sui totius et ideo bonum totius est sibi maxime naturale et maxime amabile, cum esse partis inquantum huiusmodi totaliter a toto dependeat.“

²⁷ Vgl. Anm. 26.

²⁸ Vgl. Anm. 21.

Moment in seinen Ausführungen, weil er sich eben nicht expresse mit der Frage abgibt, ob und inwieweit es eine Bewertung des Menschen unabhängig von der Gemeinschaft und seinem Teilsein in ihr gibt. Man wird seine grundsätzliche Überordnung der Gemeinschaft trotz der oben angeführten krassen und wohl etwas rhetorischen Überspitzung als seine Grundanschauung nehmen müssen; man wird dann aber freilich auch den wirklich überzeugenden klaren Einbau einer Sicherung der Einzelpersönlichkeit, wie er sie mit dem häufigen „inquantum pars“ zu geben bestrebt ist, vermissen.

Abschließend sei also festgestellt, daß der Traktat des Remigius auf aristotelisch-thomistischem Fundamente fußt, aber noch stärker als Thomas den Vorrang der Gemeinschaft betont. Man darf natürlich von dem Schüler Remigius aus nicht ohne weiteres den Lehrer Thomas interpretieren wollen, zumal die stark durch konkrete Zeitverhältnisse bestimmte Tendenz unseres Traktates zur Vorsicht mahnt. Aber angesichts der von Kurz zusammengestellten Äußerungen und angesichts der Anschauungen des Remigius sei es doch sehr in Frage gestellt, ob man mit de Wulf von einem „mittelalterlichen Individualismus“ sprechen kann²⁹. Es dürfte noch keineswegs völlig geklärt sein, wie die Hochscholastik über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft dachte. Unser Aufsatz möchte hier ein Baustein sein und möchte vor allem anregen, das Problem auch bei den Zeitgenossen des Aquinaten zu untersuchen³⁰ und so die unerläßliche Ergänzung zu den beiden Büchern von Kurz und Linhardt³¹ zu bieten. Auch der geniale Aquinate war ein Kind seiner Zeit und will aus ihr verstanden sein.

Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius?

Von Josef Jäntsch S. J.

Bezüglich des pelagianischen Streites hat man sich die Frage gestellt, ob nicht eigentlich Pelagius der überlieferungstreue Christ, Augustinus dagegen der Neuerer sei. Manche teils ahnungslos-un-

²⁹ Vgl. Kurz a. a. O. 7 f.

³⁰ Hingewiesen sei hier vor allem auch auf die nahezu noch völlig unausgewerteten Ethikkommentare jener Zeit (vgl. M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. der Wiss. 1931, 2).

³¹ Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin (Freiburg i. Br. 1932).