UNIVERSITÄTS BIBLIOTHEK

universität wien

Günter Virt

Epikie - verantwortlicher Umgang mit Normen

eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez

Matthias-Grünewald-Verl.
Mainz
1983

eod books2ebooks.eu

digitalisiert an der Universitätsbibliothek Wien

digitised at Vienna University Library

books2ebooks – Millions of books just a mouse click away!

European libraries are hosting millions of books from the 15th to the 20th century. All these books have now become available as eBooks – just a mouse click away. Search the online catalogue of a library from the eBooks on Demand (EOD) network and order the book as an eBook from all over the world – 24 hours a day, 7 days a week. The book will be digitised and made accessible to you as an eBook. Pay online with a credit card of your choice and build up your personal digital library!

What is an EOD eBook?

An EOD eBook is a digitised book delivered in the form of a PDF file. In the advanced version, the file contains the image of the scanned original book as well as the automatically recognised full text. Of course marks, notations and other notes in the margins present in the original volume will also appear in this file.

How to order an EOD eBook?

eod digital on request

Whereever you see this button, you can order eBooks directly from the online catalogue of a library. Just search the catalogue and select the book you need. A user friendly interface will guide you through the ordering process. You will receive a confirmation e-mail and you will be able to track your order at your personal tracing site.

How to buy an EOD eBook?

Once the book has been digitised and is ready for downloading you will have several payment options. The most convenient option is to use your credit card and pay via a secure transaction mode. After your payment has been received, you will be able to download the eBook.

Standard EOD eBook – How to use

You receive one single file in the form of a PDF file. You can browse, print and build up your own collection in a convenient manner.

Print

Print out the whole book or only some pages.

Browse

Use the PDF reader and enjoy browsing and zooming with your standard day-to-day-software. There is no need to install other software.

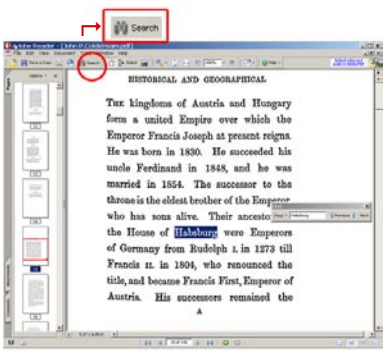
Build up your own collection

The whole book is comprised in one file. Take the book with you on your portable device and build up your personal digital library.

Advanced EOD eBook - How to use

Search & Find

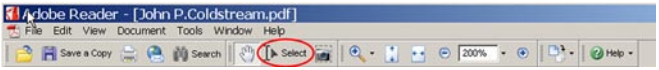
Print out the whole book or only some pages.



With the in-built search feature of your PDF reader, you can browse the book for individual words or part of a word.

Use the binocular symbol in the toolbar or the keyboard shortcut (Ctrl+F) to search for a certain word. “Habsburg” is being searched for in this example. The finding is highlighted.

Copy & Paste Text



Click on the "Select Tool" in the toolbar and select all the text you want to copy within the PDF file. Then open your word processor and paste the copied text there e.g. in Microsoft Word, click on the Edit menu or use the keyboard shortcut (Ctrl+V) in order to Paste the text into your document.

Copy & Paste Images

If you want to copy and paste an image, use the "Snapshot Tool" from the toolbar menu and paste the picture into the designated programme (e.g. word processor or an image processing programme).

Terms and Conditions

With the usage of the EOD service, you accept the Terms and Conditions. EOD provides access to digitized documents strictly for personal, non-commercial purposes.
Terms and Conditions in English: http://books2ebooks.eu/odm/html/ubw/en/agb.html
Terms and Conditions in German: http://books2ebooks.eu/odm/html/ubw/de/agb.html

More eBooks

More eBooks are available at http://books2ebooks.eu

Phil. Institut Bibliothek
15.239

tübinger
theologische
studien

Günter Virt

Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen

Eine historisch-systematische Untersuchung

Grünewald

TÜBINGER THEOLOGISCHE STUDIEN

Herausgegeben von
Alfons Auer · Walter Kasper · Hans Küng · Max Seckler

Band 21

GÜNTER VIRT

15.239

Epikie — verantwortlicher Umgang mit Normen

EINE HISTORISCH-SYSTEMATISCHE UNTERSUCHUNG ZU ARISTOTELES, THOMAS VON AQUIN UND FRANZ SUAREZ

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Virt, Günter:
Epikie — verantwortlicher Umgang mit Normen : e. histor.-systemat. Unters. zu Aristoteles, Thomas von Aquin u. Franz Suarez / Günter Virt. — Mainz : Matthias-Grünewald-Verlag, 1983.
(Tübinger theologische Studien; Bd.21)
ISBN 3-7867-1035-X
NE: GT

© 1983 Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz
Umschlag: Kroehl/Offenburg
Satz: Roddert Fotosatz, 6501 Köngernheim bei Mainz
Druck und Bindung: Georg Wagner, Nördlingen

INHALT

Vorwort 9

0. Einleitung 11

1. EPIKIE IN DER ETHIK DES ARISTOTELES 14
1.1 Aristotelische Ethik in „System" und Geschichte 15
1.1.1 Der geschichtliche Standort des Aristoteles 15
1.1.2 Ein ethisches „System"? 20
1.1.3 Charakteristika der Ethik des Aristoteles 23
1.1.3.1 Das sittlich Gute 23
1.1.3.2 Die Methode der Ethik 24
1.1.3.3 Das höchste Gut: Das Glücken des Lebens 25
1.1.3.4 Die Tugenden 28
1.1.4 Die Gerechtigkeit 35
1.1.4.1 Vorgeschichte des Verständnisses von Gerechtigkeit 35
1.1.4.2 Gerechtigkeit bei Aristoteles 40
1.1.4.2.1 Die allgemeine oder universale Gerechtigkeit 40
1.1.4.2.2 Die besondere Gerechtigkeit 42
1.1.4.2.3 Naturrecht, Polisrecht und Gesetzesrecht 44
1.1.4.3 Der unmittelbare Kontext der Epikie in NE V 55
1.2 Die Präzisierung des Epikiebegriffes bei Aristoteles 61
1.2.1 Die Vorgeschichte des Epikiebegriffes 61
1.2.2 Epikie bei Plato 69
1.2.3 Epikie bei Aristoteles 74
1.2.3.1 Epikie im alltäglichen Sprachgebrauch und in den Frühschriften des Aristoteles 74
1.2.3.2 Epikie in der NE 77
1.2.3.3 Epikie in der Rhetorik 83
1.3 Zusammenfassung 85
1.3.1 Die Präzisierung des Epikiebegriffes durch Aristoteles 85
1.3.2 Welche Probleme löst Aristoteles mit der Epikie? 87

2. EPIKIE BEI THOMAS VON AQUIN 91
2.1 Geistes- und sozialgeschichtliche Bemerkungen 91
2.2 Zum Plan der Summa theologiae 97
2.2.1 Die Systematik des Thomas 98
2.2.2 Die Christologie der Summa 102
2.2.3 Der Aufbau der Secunda 107
2.2.3.1 Die Prima Secundae 109
2.2.3.2 Die Secunda Secundae 117
2.3 Die Epikie in der Summa 124
2.3.1 Ist die Epikie ein Mächtigkeitsteil oder Unterteil der Gerechtigkeit? 127

2.3.2 Orientiert sich die Epikie am Grund der Gerechtigkeit oder am Willen des Gesetzgebers? 128
2.3.3 Gilt die Epikie nur für das menschliche Gesetz oder auch für das natürliche und das göttliche Gesetz? 130
2.3.4 Das Verhältnis von natürlichem und göttlichem sittlichem Gesetz in der Summa theologiae 130
2.3.5 Das Normbegründungsmodell des Thomas von Aquin 133
2.3.6 Ausnahmen vom natürlichen Gesetz 133
2.3.7 Vorläufige Zusammenfassung 141
2.4 Quellen der Epikie- und Aequitaslehre 142
2.4.1 Die römische aequitas und deren Vermittlung durch das Corpus Iuris Civilis 142
2.4.2 Epikie und aequitas in der Bibel 148
2.4.2.1 Im Alten Testament 148
2.4.2.2 Epikie im Neuen Testament 149
2.4.3 Die Rezeption der aequitas und der Epikie in der Scholastik vor Thomas 151
2.4.3.1 Aequitas im juridischen Sprachgebrauch des frühen Mittelalters . . 151
2.4.3.2 Aequitas in den Tugendkatalogen der Scholastik 153
2.4.4 Die Rezeption der Epikie bei Albert dem Großen 154
2.5 Im Gesamtwerk des Aquinaten verstreute Hinweise auf Epikie und aequitas 158
2.5.1 Aequitas als Gleichheit (aequalitas) 158
2.5.2 Aequitas naturalis 159
2.5.3 Aequitas des Urteils 160
2.5.4 Aequitas der Strafe 161
2.5.5 Epikie und aequitas als Milde 162
2.5.6 Aequitas als vollständige und genaue Persongerechtigkeit 164
2.5.7 Epikie und aequitas setzen bisweilen die Interpretation von Gesetzen voraus 167
2.5.8 Epikie und aequitas als allgemeine Anständigkeit 168
2.6 Zusammenfassung der Epikielehre des Thomas und deren Vergleich mit Aristoteles und Albert 169

3. EPIKIE BEI FRANCISCO SUAREZ 172
3.1 Das „Schicksal" der Epikie zwischen Thomas und Suarez 172
3.1.1 Der Zerfall der Hochscholastik 172
3.1.2 Politisierung der Epikie 174
3.1.3 Die Rolle der Epikie im abendländischen Schisma und in der Konzilsfrage 176
3.1.4 Die Kontinuität der scholastischen Tradition 179
3.1.5 Epikie und aequitas bei den Humanisten 180
3.1.6 Epikie und aequitas bei Martin Luther (1483—1546) 181
3.2 Die Zeit des Francisco Suarez (1548—1617) 182
3.3 Die Epikie bei Francisco Suarez 187
3.3.1 Die Epikie in den römischen Vorlesungen über Gerechtigkeit und Recht 187

3.3.2 Die Epikie im Hauptwerk über die Gesetze (Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore) 193
3.4 Zusammenfassung der Epikielehre des F. Suarez und deren Vergleich mit Thomas von Aquin 227
3.5 Billigkeit bei Immanuel Kant 233
3.6 Die Epikie bei Alphons Maria von Ligori 233
3.7 Die Epikie in moraltheologischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts 234

4. RÜCKBLICK UND AUSBLICK AUF DIE BEDEUTUNG DER EPIKIELEHRE FÜR DIE GEGENWÄRTIGE PROBLEMLAGE IN DER THEOLOGISCHEN ETHIK UND MORALPÄDAGOGIK 245
4.1 Der Wandel der ethischen Fragestellung im Spiegel der drei vorgestellten Epikiemodelle 245
4.1.1 Von Aristoteles zu Thomas von Aquin 245
4.1.2 Von Thomas von Aquin zu F. Suarez 247
4.2 Erneutes Interesse an der Epikie seit dem Zweiten Weltkrieg . . . 249
4.3 Epikiestrukturen in der Normdiskussion 255
4.4 Die mögliche Bedeutung der Epikie für die Lösung anstehender Probleme 260
4.4.1 Vermittlung zwischen Ideal und Wirklichkeit 261
4.4.2 Vermittlung zwischen Aktmoral und Haltungsethik 266
4.4.3 Vermittlung zwischen Essenzethik und Existentialethik 268
4.4.4 Vermittlung zwischen autonomer Moral und christlicher Spiritualität 270

Anmerkungen zur Zitationsweise 278
Abkürzungen allgemeiner Art 278
Abkürzungen der Werke 279
Wissenschaftliche Hilfsmittel 280
Quellen 280
Sonstige Literatur 283
Personenregister 295

VORWORT

Am Beginn der Publikation dieser Arbeit, die im Sommersemester 1981 vom Fachbereich katholische Theologie der Unversität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen wurde, soll ein herzliches Wort des Dankes stehen.
An erster Stelle habe ich Herrn Professor Dr. Alfons Auer zu danken, der es gewagt hat, mir nach vielen Jahren vorwiegend pastoraler Tätigkeit den Anschluß an die neue theologische Forschung zu vermitteln, die Arbeit mit großem Interesse und überaus hilfreichen Gesprächen begleitet und auch das Erstgutachten erstellt hat. Professor Dr. Ludger Oeing-Hanhoff verdanke ich das Zweitgutachten und wichtige Vorschläge. Professor Dr. Wilhelm Korff, Professor Dr. Gerfried Hunold sowie den Teilnehmern am Tübinger Doktoranden- und Habilitandenkolloquium danke ich für wertvolle Anregungen. Darüber hinaus habe ich Professor Dr. Günther Bien für hilfreiche Hinweise zum ersten Kapitel und Professor Dr. Heinrich Lutz bezüglich der historischen Passagen zu danken.
Zu besonderem Dank bin ich meinem Bischof, Kardinal DDr. Franz König, verpflichtet, der mir die Gelegenheit zum Weiterstudium gab und dessen geduldiges Vertrauen im Hintergrund stets Motiv war, auch in schwierigen Phasen weiterzuarbeiten. Er hat auch die Drucklegung der Arbeit durch einen großzügigen finanziellen Zuschuß unterstützt. Auch der Kammer der gewerblichen Wirtschaft Wien verdanke ich einen namhaften Betrag.
Mein Dank gilt in besonderer Weise auch Herrn Professor Dr. Karl Hörmann, meinem ersten Lehrer der Moraltheologie, dessen langjähriger Assistent ich sein durfte. Er hat mir nicht nur die zeitliche Möglichkeit gegeben, die Arbeit zu einem guten Ende zu führen, ihm und seiner Übersicht verdanke ich auch die erste Anregung zur Wahl dieses Themas. Die beiden letzten Jahre durfte ich z.T. in der wunderbaren Gemeinschaft von Schloß Roseck arbeiten; allen Schwestern und Mitarbeitern danke ich für die herzliche Aufnahme und Atmosphäre.
Den Herausgebern bin ich für die bereitwillige Aufnahme meiner Habilitationsschrift in die Reihe der Tübinger Theologischen Studien ebenso dankbar wie dem ganzen Fachbereich katholische Theologie, der mir in einer ungemein anregenden Weise geholfen hat, den Anschluß an das hohe Niveau theologischen Forschens zu finden.
Die Reinschrift besorgten Frau Maria Smeja und Frau Regierungsrat Friederike Heinz; letztere trug auch die Hauptlast beim Lesen der Korrekturen und bei der Erstellung des Registers. Ihnen sei zu guter Letzt ein besonders herzliches Danke für ihre sorgfältige Arbeit gesagt. Das Manuskript wurde im Januar 1981 abgeschlossen.

Wien, 9. Oktober 1982

0. EINLEITUNG

Gesetze, Vorschriften und Weisungen in Kirche und Staat sind unübersehbar geworden und nehmen ständig zu. In diesem Dickicht können sich nur mehr wenige Fachleute orientieren. Das einzelne Gewissen ist sowohl durch die Unübersichtlichkeit als auch durch die vielfältigen Auflagen der Gesetze nur zu oft überfordert. Ähnlich wie im rechtlichen läßt sich auch im sittlichen Bereich die gleiche Problematik feststellen, zumal eine intensive Wechselwirkung zwischen diesen beiden Dimensionen besteht. Diese Schwierigkeiten finden sich in zugespitzter Weise in der Kirche wieder. Das Spannungsfeld zwischen sittlichen Weisungen des Lehramtes und der faktisch gelebten Überzeugung vieler Christen wird größer.

Dieser Komplizierung des sittlichen Bewußtseins in der modernen Gesellschaft versucht die Ethik in der gegenwärtigen Normendiskussion Rechnung zu tragen. Dabei fehlt es in der ethischen Literatur nicht an Polarisierungen: Von skeptischem Relativismus und extremer Situationsethik bis zu Normenfanatismus, der die Geltung generell formulierter konkreter Handlungsregeln für jeden nur denkbaren Akt postuliert, reicht die Palette der publizierten Meinungen.

Angesichts dieser Situation fordert K. Rahner in einem Sammelband, der von der Fähigkeit, menschlicher zu leben handelt, mit besonderer Dringlichkeit die Einübung einer namenlosen Tugend. Er beschreibt diese als eine Haltung, „die die theoretische Rationalität ernst nimmt und die doch die Praxis nicht zu einem bloß sekundären Derivat der Theorie macht, sondern eine letzte Eigenständigkeit und Unableitbarkeit der Freiheit und der Praxis anerkennt. Sie ist die Tugend des tätigen Respekts vor der gegenseitigen Bezogenheit und gleichzeitigen Unzurückführbarkeit von Theorie und Praxis, von Erkenntnis und Freiheit. Sie ist die Tugend der Einheit und Verschiedenheit der beiden Größen, ohne die eine oder die andere zugunsten der andern zu opfern."[1]

Manches von dem, was hier gefordert wird, weist in die Richtung dessen, was in der Tradition einst *Epikie* hieß. Diese klassische Tugend aber ist im Laufe der Geschichte immer mehr eingeengt worden, bis sie schließlich zu einem eben nur mitgeschleppten, mit vielen Unklarheiten behafteten Traditionstorso wurde, den sie bis heute weitgehend noch darstellt.

Die vorliegende Studie beabsichtigt, in historisch-systematischer Weise der Frage nachzugehen, wie es zu diesen Verkürzungen und damit auch Verfälschungen kommen konnte. Mit dem Vergessen der Epikie wurden vermutlich auch Chancen für Problemlösungen vertan. Auch diesem Aspekt soll vor allem im Auswertungsteil nachgegangen werden. Die Erforschung, welche Bedeutung der Epikie in einer bestimmten geistigen, sozialen und politischen Situation eingeräumt wird, kann nur mit einer Methode gelingen, die die Zusammenhänge zwischen der Entwicklung geistiger Systeme und den gleichzeitig ablaufenden gesellschaftlichen Prozessen berücksichtigt. Im allgemeinen besteht in der heutigen Forschung Konsens dar-

[1] K. Rahner, Die Spannung austragen zwischen Leben und Denken. Plädoyer für eine namenlose Tugend, in: K. Rahner/B. Welte (Hg.), Mut zur Tugend. Freiburg-Basel-Wien 1979, 17f.

über, daß diese Korrelation ausdrücklich behandelt werden muß; es gibt aber keine Übereinstimmung darüber, in welcher Weise diese Zusammenhänge zu sehen sind. Die Auffassungen schwanken zwischen materialistisch-marxistischen und geisteswissenschaftlich-hermeneutischen Verhältnisbestimmungen[2]. Es gilt, diesen Zusammenhängen ebenso im Aufweis der kulturellen Kontinuität wie des „ethischen Vergessens" nachzugehen.

Die Behandlung der Epikie schien dem Verfasser angezeigt, da eine den gegenwärtigen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werdende moraltheologische Studie zu diesem Thema noch aussteht. L. J. Riley gab zwar seiner im Jahre 1948 erschienenen Dissertation den Titel „The History, Nature and Use of Epikeia in Moral Theology"[3], blieb aber in seinem methodischen Vorgehen einer rein kasuistischen Moral und stark kanonistischen Aspekten verhaftet. Die mit großem Fleiß zusammengetragenen Texte klassischer Autoren werden einer eher rechtlichen als einer genuin ethischen Hermeneutik unterworfen. Man vermißt gleichermaßen eine Interpretation aus dem Gesamtsystem der behandelten Theologen wie die Darstellung sozialgeschichtlicher Korrelationen. Wesentlich anspruchsvoller sind die beiden rechtshistorischen Bände von F. d'Agostino[4], die ebenso eine kritische Einstellung zum herrschenden Rechtspositivismus wie ethisches Interesse verraten. Doch beschränkt sich auch das Werk von F. d'Agostino mehr auf den rechtshistorischen Aspekt; eine umfassende systematische Interpretation ist von ihm gar nicht intendiert. Gleichwohl verdankt der Verfasser hinsichtlich der rein historischen Ausführungen, die die Verbindungslinien zwischen Aristoteles, Thomas v. Aquin und F. Suarez herstellen, diesen Studien wesentliche Erkenntnisse[5].

Aus der Arbeitshypothese, daß mit der Epikielehre auch Lösungsmöglichkeiten für manche Schwierigkeiten und Probleme der Gegenwart verdrängt wurden und daß Teilaspekte dieser klassischen Tugend sich unter anderer Begrifflichkeit verstreut wiederfinden, ergab sich der Aufbau der vorliegenden Arbeit. Sie will modellhaft jeweils an einem bedeutenden Denker des Altertums (Aristoteles Kap. 1), des Mittelalters (Thomas v. Aquin Kap. 2) und des Übergangs zur Neuzeit (F. Suarez Kap. 3) Verständnis und Stellenwert der Epikie im gesamten ethischen Denken historisch-systematisch aufweisen. Auf dieser Grundlage sollen in einem abschließenden Teil Perspektiven auf die heutige theologische Ethik eröffnet werden. Näherhin werden in diesem vierten Kapitel in einem kritischen Rückblick auf die drei Modelle nicht nur Lehren aus der Geschichte gezogen; am Beispiel der Epikie können auch Aspekte des Wandels der ethischen Fragestellung überhaupt verdeutlicht werden (Kap. 4.1 und 4.2). Im Blick auf die gegenwärtige Problemstellung gilt es, Epikiestrukturen in der aktuellen Normendiskussion aufzudecken (Kap. 4.3). Schließlich und endlich geht es noch um Anregungen, die sich aus der

[2] Zur Diskussion vgl. z.B. J. Habermas u.a. (Hg.), Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt 1971.

[3] L. J. Riley, The History, Nature and Use of Epikeia in Moral Theology. Washington 1948.

[4] F. d'Agostino, Epieikeia. Il tema dell'equita nell'antichita greca. Mailand 1973; ders., La Tradizione dell'Epieikeia nel Medioevo Latino. Mailand 1976.

[5] Eine ideengeschichtliche Aufarbeitung der Billigkeit, wie die Epikie im Deutschen meist wiedergegeben wird, in der neuzeitlichen, von der Theologie gelösten Literatur, harrt noch der wissenschaftlichen Erforschung und kann auch hier nicht geleistet werden. Auf verschiedene kleinere Aufsätze über die Epikie wird im Laufe der Arbeit noch einzugehen sein.

bleibenden — in der Normendiskussion noch nicht zur Gänze eingelösten — Bedeutung der Sache der Epikie für die Zukunft einer theologischen Ethik ergeben (Kap. 4.4).

1. EPIKIE IN DER ETHIK DES ARISTOTELES

Die Erarbeitung des Epikiebegriffes an geschichtlich bedeutsamen Entwürfen hat mit Aristoteles zu beginnen. Er ist der erste, der sittliche Reflexion „systematisch"[1] betrieben hat. Erst von ihm aus erhält ein Rückblick in die vorsokratische Philosophie und die alte griechische Dichtung ihren vollen Sinn, faßt Aristoteles doch die ganze bisherige Entwicklung des griechischen Geistes zusammen[2]. Schließlich sind von Aristoteles entscheidende Impulse für das römische Denken und die Scholastik ausgegangen, durch die uns der Begriff der Epikie vermittelt wurde. „Ethik, Rechts- und Sozialphilosophie führen ihre Geschichte im europäischen Denken auf Aristoteles zurück"[3].

Da der Stagirite Ethik, Rechts- und Gesellschaftswissenschaften noch nicht im Sinne der Neuzeit voneinander scheidet[4], sehr wohl aber in der Kritik der platonischen „Idee" die Einheit von Ontologie und Handlungswissenschaften auflöst[5], kommen als Texte, aus denen sein ethisches Modell erkannt werden kann, die drei Ethiken (Magna Moralia — abgekürzt MM, Eudemische Ethik — abgekürzt EE und die Nikomachische Ethik — abgekürzt NE), die Rhetorik (in die noch eine Art vierter Ethik eingebaut ist[6]) und die Politik in Frage. Die Argumente, die H. v. Arnim[7]

[1] Zur Problematik dieses Begriffes und seiner Bedeutung bei Aristoteles siehe unten.

[2] Vgl. J. Ritter, Aristoteles und die Vorsokratiker, in: Metaphysik und Politik. Frankfurt 1969, 34 u. 56: „Er versöhnt das italische Prinzip mit dem ionischen. Diese Versöhnung ist aber geschichtlich und sachlich die Voraussetzung dafür geworden, daß mit den Eleaten und den Pythagoreern auch die Ionier zu den Wegbereitern der klassischen Philosophie gehören, und so die früheren Philosophen insgesamt als ‚Vorsokratiker' gelten können. Das ist erst durch Aristoteles möglich geworden."

[3] J. Ritter, Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie (Hg. M. Riedel). Freiburg 1974, II 479.

[4] Vgl G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freiburg-München 1973, 209: „Die Betonung des Vorliegens einer Unterscheidung zwischen Politik und Ethik bei Aristoteles dient zur Abgrenzung gegen Platons Konzeption; die Deutung dieser Unterscheidung als einer nicht absoluten dient zur Absetzung gegen den spezifisch neuzeitlichen Ansatz." Siehe auch 224f.

[5] Vgl. G. Bien, a.a.O., 76f.

[6] Die Pragmatien des Stagiriten werden nach folgenden deutschen Ausgaben zitiert:
Aristoteles, Nikomachische Ethik (Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier). Berlin ^{6}1974.
Aristoteles, Magna Moralia (Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier). Berlin ^{2}1966.
Aristoteles, Eudemische Ethik (Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier). Berlin 1962.
Aristoteles, Politik (Übersetzt und kommentiert von O. Gigon). Zürich ^{2}1971.
Aristoteles, Rhetorik (Übersetzt und kommentiert von P. Gohlke). Paderborn 1959.
Wo sich der Verfasser einer interpretierenden Übersetzung nicht anschließen konnte, wird dies ausdrücklich vermerkt. Der griechische Originaltext wird in den Anmerkungen dann nach Aristotelis Opera (ex Recensione I. Bekkeri), Berlin 1960f zitiert, wenn dies für unseren Zusammenhang besonders wichtig ist oder wenn Formulierungen deutsch nicht adäquat wiedergegeben werden können. Griechische Wörter im fortlaufenden Text werden aus technischen Gründen in lateinische Schrift transskribiert.

[7] H. v. Arnim, Die drei aristotelischen Ethiken. Akademie der Wissenschaften in Wien. Sitzungsberichte Phil hist. Klasse 202/2. Wien—Leipzig 1924;
ders., Nochmals die aristotelischen Ethiken, a.a.O., 209/2. 1929.

gegen Werner Jäger[8] für die Echtheit auch der MM ins Treffen führte, scheinen sich durchgesetzt zu haben[9]. Aufbau, Richtungssinn und Inhalt stimmen in allen drei Ethiken im wesentlichen zusammen; es liegt daher nahe, von der reifsten Fassung — der NE — auszugehen[10] und die anderen Fassungen nur dort heranzuziehen, wo sich Differenzen ergeben oder eine andere Stelle zur Verdeutlichung etwas beiträgt.

1.1 ARISTOTELISCHE ETHIK IN „SYSTEM" UND GESCHICHTE

Es geht Aristoteles in seiner Ethik um die Praxis eines guten Lebens in der Polis[11]. Die politische Kunst „setzt fest, welche Formen praktischen Könnens in den einzelnen Gemeinwesen unbedingt vertreten sein sollen, ferner, mit welchen und bis zu welchem Grad der einzelnen Bürger sich zu beschäftigen hat. Wir sehen es ja, wie ihr selbst die angesehensten ‚Künste' untergeordnet sind, z.B. Kriegs-, Haushalts- und Redekunst. Da sie es also ist, die sich der übrigen praktischen Künste als Mittel bedient und dazu noch gesetzgeberisch bestimmt, was zu tun und was zu lassen sei, so umfaßt ihr Endziel die Ziele aller anderen und dieses ihr Ziel ist daher für den Menschen das oberste Gut"[12]. Mit dieser Absichtserklärung setzt die NE ein, und sie schließt mit der Ankündigung, sich nun mit dem „Problem der Polisverfassung in seinem ganzen Umfang zu beschäftigen, um so nach unseren besten Kräften die Wissenschaft vom Leben abzurunden"[13]. Aristoteles nimmt seine Philosophie „in die konkret vorgegebene politische Lage der Stadt hinein; er spricht aus ihr heraus"[14]. Doch welche Probleme hat die Polis zur Zeit des Aristoteles?

1.1.1 Der geschichtliche Standort des Aristoteles

„In den Jahren, da die NE entstand, war das Schicksal der Polis schon besiegelt, ihr Ende herangekommen. Die Philosophie des Aristoteles ist eine Philosophie der Späte; sie sieht bereits — epimethisch der Unruhe und dem Streit des Werdens enthoben — auf das Gewordene zurück"[15].
Aristoteles sammelt, integriert und bewahrt den Ertrag der in der griechischen Polis bereits gelaufenen Freiheitsgeschichte. Am Vorabend des Unterganges der Selbst-

[8] W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923, 237; ders., Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals. Preuß. Akademie d. Wissenschaften. Phil. hist. Klasse. 1928, XXV.
[9] F. Dirlmeier, MM, Das Rätsel der drei Ethiken 93—99 und I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966, 438.
[10] Vgl. F. Dirlmeier, MM 96.
[11] Der griechische Terminus polis bleibt am besten unübersetzt oder wird höchstens mit „Stadt" wiedergegeben. „Staat" wäre mißverständlich, denn die in diesem Begriff implizierte Trennung von Staat und Gesellschaft war Aristoteles völlig unbekannt. Der Grund für die ungebrochene Einheit liegt in der Identität von Herrschenden und Beherrschten als Bürger.
[12] NE I, 1 1094a 28 — b 7.
[13] NE X, 10 1181 b — 14 f.
[14] J. Ritter, Zur Grundlegung 484.
[15] J. Ritter, a.a.O. 497.

ständigkeit dieser Gesellschaft findet er im „Glücken[16] des Menschseins" in der Form der Tugend des griechischen Menschen das Integrationsprinzip seines Nachdenkens über Herkommen, Überlieferung und Sozialisationsformen Athens und seines ganzen Volkes.

Aristoteles war kein Athener: 384[17] in Stagira geboren, ist er immer Stagirite geblieben. Er wollte sein dortiges Bürgerrecht mit keinem anderen vertauschen[18]. Er wuchs in den Wirren einer verkommenden chalkidischen Kleinstaaterei auf, in der keine Stadt die Autarkie erreichte. Aber gelernt hat er von seinem 17. Lebensjahr an in Athen. Dorthin ist er auch im Jahr 334 nach etwa dreizehnjähriger Abwesenheit[19], während der er nirgends heimisch wurde, zurückgekehrt. Als die Nachricht vom Tod Alexanders nach Athen drang und sein Gegner Demosthenes durch Volksbeschluß aus der Verbannung zurückberufen wurde, fand Aristoteles in Athen keine Arbeitsruhe mehr und zog sich in das Haus seiner Mutter nach Chalkis auf Euboia zurück[20]. Das politische Leben Athens aber hat sein Denken bewegt. Das Schicksal dieser Stadt hat nicht nur sein theoretisches Interesse gefunden; er wirkte und lehrte ja um der Praxis willen, um den Menschen zu einem glücklichen Leben zu führen. Wer aber den Menschen erziehen will, muß ihn zu einem guten Bürger erziehen, und wer den vollkommenen Bürger will, braucht einen entsprechend vollkommenen Staat.

In diesem engagierten Denken ist es nicht ausgeblieben, daß Aristoteles in den einander widerstreitenden politischen Strömungen selbst Partei ergriff, ohne daß er freilich als „Fremder" jemals versucht hätte, in diese Politik aktiv einzugreifen wie Plato. Schon U. v. Wilamowitz konnte Aristoteles in dessen „Politik" Voreingenommenheiten und tendenziöse Darstellung historischer Angaben nachweisen[21].

[16] Im Folgenden wird der aristotelische Terminus Eudaimonia bisweilen mit der Formulierung „Glücken" wiedergegeben, weil diese besser den dynamischen Charakter der Eudaimonia, der in der Tätigkeit der Seele besteht, wiedergibt als das in unseren Ohren mißverständliche Abstraktum Glück, das leicht Assoziationen in Richtung Hedonismus weckt. — Vgl. W. Szilasi, Macht und Ohnmacht des Geistes. Interpretationen zu Platon: Philebos und Staat VI. Aristoteles: Nikomach. Ethik. Metaphysik IX und XII — Über die Seele III. Über die Interpretation c 1—5. Freiburg 1946, überschreibt seine Interpretation von Buch VI der NE 132: „Das Glücken der Bemühungen um das Menschsein". — Vgl. auch W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Mainz 1973, 112;
ders., Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft, ThQ 153 (1973) 305ff.

[17] I. Düring, Aristoteles 1: „Aristoteles wurde in der letzten Hälfte des Jahres 384 in Stagira geboren".

[18] Vgl. zum Folgenden U. v. Willamowitz—Moellendorf, Aristoteles und Athen. Berlin 1893 I, 312—355.

[19] Im Jahr 347 (im Todesjahr Platos) verließ Aristoteles, der Umgang mit makedonischen Agenten hatte, da ihm der politische Boden in Athen zu heiß wurde, die Stadt und lehrte bei seinem Freund Hermias im kleinasiatischen Assos, ging 345 nach Mytilene auf Lesbos und dann nach Stagira, ab 343 übernahm er die Erziehung des jungen Alexander am Hof des Makedonenkönigs Philipp II. Vgl. I. Düring, Aristoteles 1.

[20] Vgl. I. Düring, a. a. O. 13.

[21] U. Wilamowitz, Aristoteles I, 127: „Das 5. Jh. mit der Charakteristik von einer Anzahl von Demagogen abzutun, ist nur durch eine starke Voreingenommenheit zu erklären. In der Seele des Stagiriten ist diese Leidenschaft nicht von selbst erwachsen: Wo sind die Athener, die ihm so imponiert haben, daß er zu einer solchen Ungerechtigkeit sich hat fortreißen lassen, einer

Aristoteles beurteilt die Geschichte der athenischen Verfassung, die von Solon ab immer demokratischer wurde, von der Warte der Anständigen (epieikes)[22] aus. Diese Gruppe der eingesessenen Familien wird durchgehend vom Volk (demos) unterschieden. Der Stagirite vertrat eine Auffassung, die gleichermaßen im Gegensatz zur Tyrannis der 30 Oligarchen von 404 wie zur vollen Demokratie stand. Die Partei der „Anständigen" suchte die Lösung der politischen Probleme in einer Rückkehr zur „Patrios Politeia"[23], zur Gesellschaft der guten alten Zeit, die geprägt war vom Herkommen und von der Sitte der Väter. Die Schuld an der negativ eingeschätzten Geschichte nach Solon (Archon 594) gibt Aristoteles dem Volk das sich schlechte Führer nahm, nachdem es durch den Flottenaufbau in den Perserkriegen an Macht und Einfluß gewonnen hatte. Im 5. Jahrhundert brachten es tatsächlich breite Schichten dazu, maßgeblichen Anteil an der politischen Herrschaft zu gewinnen und dauerhaft zu institutionalisieren[24]. Die vielen Ruderer, die die athenische Flotte nun brauchte, mußten aus dem einfachen Volke, das bis dahin keine vollen Bürgerrechte besessen hatte, genommen werden. In den Augen Platos und Aristoteles war die athenische Flotte, die der Menge Anteil am politischen Leben verschaffte, auch die „Waffe der äußersten Demokratie"[25]. Unter Perikles erlebte Athen wohl den Höhepunkt der bildenden Künste, zugleich aber auch den Übergang vom Leistungs- zum Wohlfahrts- und Versorgungsstaat. Die Korruption durchdrang das öffentliche Leben[26]. Seit dieser Zeit war das Volk souverän, und nicht mehr das Gesetz. Das Volk aber wurde in der Sicht des Stagiriten von den Demagogen gegängelt[27];

Ungerechtigkeit, die sich schon stark genug an einzelnen Personen, aber noch viel mehr an dem Staat und der Verfassung Athens versündigt." Weitere Beispiele ungeprüfter Weitergabe von Verleumdungen 159 f. U. Wilamowitz vermutet, daß Aristoteles eine verlorengegangene politische Schrift des Theramenes benützt hat, die dieser als Programm seiner Partei im Herbst 404 verfaßte; a. a. O., I 164—168.

[22] Politik II, 12 1274 b 12—17: „... nachdem in den Perserkriegen das Volk die Seeherrschaft begründet hatte, wurde es selbstbewußt und nahm sich schlechte Führer, die gegen die Anständigen Politik trieben. Solon hingegen scheint dem Volk nur die notwendigste Macht gegeben zu haben ...".

[23] Vgl. U. v. Wilamowitz, Aristoteles II, 103—125.

[24] Vgl. C. Meier, Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., Archiv f. Begriffsgeschichte 21 (1977) 9.

[25] U. v. Wilamowitz-Moellendorf und B. Niese, Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer. Berlin—Leipzig 1910, 69.
N. Brockmeyer, Sozialgeschichte der Antike. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz ²1974, 44: „Auch mußte eine Flotte nicht unbedingt demokratisierend wirken. So blieben die nach Athen bedeutendsten Seemächte Griechenlands, Korinth und Aigina, Oligarchien. In Athen wurde die Flotte allerdings tatsächlich zu einer Stütze der Demokratie, was sich besonders beim oligarchischen Umsturzversuch von 411 zeigte, der an der Haltung der Flotte scheiterte." — C. Meier, Entstehung und Besonderheit der griechischen Demokratie, Zeitschrift für Politik 25 (1978) 17: „Seit etwa 460 wurde dann auch die unterste Schicht der Bürgerschaft, die Theten, wirksam an der Politik beteiligt. Damit entstand die radikale Demokratie. Die Theten konnten politischen Einfluß wohl nur erhalten aufgrund der sehr wichtigen Funktion, die sie für die Polis hatten, nämlich als Ruderer."

[26] Vgl. H. Bengtson, Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit. München ³1965, 178.

[27] Pol IV, 4 1292 a 23—27: „Daran, daß nicht die Gesetze, sondern die Volksabstimmungen entscheiden, sind eben diese schuld die alles dem Volk in die Hand geben wollen. Denn so werden sie selbst groß, wenn das Volk Herr über alles ist und sie über die Meinung des Volkes ...".

es hatte in seinen Augen nun wohl die Macht, aber keine Verantwortung, und entschied von Einzelfall zu Einzelfall: Diese Verordnungen änderten sich dauernd, es gab nichts Feststehendes mehr. Auch im Gerichtswesen sollen z. T. ähnliche Zustände geherrscht haben: In den Geschworenengerichten, die auf Solon zurückgehen, wurde von Fall zu Fall neu entschieden. Alle Bürger konnten nun Geschworene werden und erhielten dafür auch Diäten[28]. Mit dem regen Handel kamen auch viele Fremde nach Athen und brachten andere Bräuche mit. Die Übervölkerung führte zur Verarmung weiter Kreise[29]. Zu den Problemen des Wohlfahrtsstaates und des Völkergemischs gesellten sich im Lauf des peloponnesischen Krieges Land- und Nahrungsnot. Dies alles führte zur offenen Krise.

Zu Beginn dieses Kampfes hielten die Sophisten Einzug in Athen; sie artikulierten mit scharfem Blick die gesellschaftlichen Zustände und wirkten durch ihre Theorien wiederum auf diese zurück. Man ist gewohnt, den Sophisten die Auflösung der althergebrachten Legitimation der Ordnungen in die Schuhe zu schieben. Relativismus, Agnostizismus, Individualismus und Skeptizismus werden stichwortartig zur Charakterisierung der Sophisten herangezogen[30]. Sie unterhöhlten das Bewußtsein vom alten Traditionsrecht der Sippe (Themis), deren unantastbare Institutionen auf göttliche Stiftung zurückgeführt worden waren[31]. Von Protagoras wird nur die Auffassung überliefert, daß die Dinge das seien, was der Mensch gerade meint; der Mensch sei das Maß aller Dinge[32]. Die Gemeinschaft der Bürger ist nach ihm die letzte Instanz der Zuteilung des Gerechten; Prinzip der kulturellen und sozialen Vorgänge ist die Selbsterhaltung.

Auf Hippias geht die Auffassung zurück, daß die Natur des Menschen auch das Maß für den Menschen sei; der Durchsetzung seiner Natur aber stehen die Gesetze, die auf positiver Satzung und Tradition beruhen, nur hinderlich gegenüber. Nach einem uns durch Plato überlieferten Ausspruch bezeichnete Hippias das Gesetz sogar als Tyrann, der uns vieles aufzwingt, das unserer Physis entgegensteht, durch die die Menschen untereinander verbunden sind[33]. Physis ist für ihn das Echte und Gewachsene am weisen Menschen, wie aus dem Zusammenhang erhellt: In der Überlieferung Xenophons lehnte er damit keineswegs die positivistisch aufgefaßten

[28] H. Hommel, Heliaia. Untersuchungen zur Verfassungs- und Prozeßordnung des athenischen Volksgerichts, Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum Supplement 19 (1927) Heft 2,1: „Wer die Mentalität des Atheners erforschen will, muß sich auch mit dem athenischen Gerichtswesen befassen. Ganz besonders ist es hier wiederum das Recht des souveränen Volkes, in eigener und höchster Instanz zu Gericht zu sitzen." Siehe dort auch die Details zu Einberufung und Arbeitsweise der Geschworenengerichte.

[29] Vgl. H. Bengtson, Griechische Geschichte 270.

[30] Vgl. H. Bengtson, a. a. O. 192 und E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken II. Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik. Frankfurt/M. 1952, 9—12.

[31] Vgl. F. Flückinger, Geschichte des Naturrechts I. Zollikon—Zürich 1954, 98.

[32] H. Diels — W. Kranz, Fragmente der Vorsokratiker II. Zürich-Berlin 1964, 263: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind. — Sein ist gleich jemandem erscheinen."

[33] Protagoras 337 c—d: „Nach dem Prodikos aber sprach Hippias, der Weise. Ich denke, sagte er, ihr versammelten Männer, daß wir Verwandte und Befreundete und Mitbürger von Natur sind, nicht durch das Gesetz. Denn das Ähnliche ist dem Ähnlichen von Natur verwandt, das Gesetz aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur." — Die Werke Platos werden, wenn nicht ausdrücklich anders angegeben, nach der Übersetzung von F. Schleiermacher wiedergegeben.

nomoi ab, aber er relativierte sie an ungeschriebenen Gesetzen, die unwandelbar seien[34]. Dem scharfen Blick der Sophisten ist aber auch eine realistischere Sicht der z. T. erstarrten Traditionen zu verdanken: Nicht jedes Gesetz und jeder Brauch ist göttlichen Ursprungs, sondern vieles menschliche Satzung zur Durchsetzung bestimmter Interessen. Sowohl der Rechtspositivismus wie auch die Anfänge des Naturrechtsdenkens gehen auf die Sophisten zurück. Mit dem Naturrecht hatten sie sowohl ein Moment der Dauer im raschen Wandel ihrer Zeit gesehen, als auch ein kritisches Korrektiv für schlechte Gesetze[35]. Die Sophisten bewirkten auch eine Befreiung und eine Weitung des Blickes; von Antiphon, dem Sophisten, ist uns ein Text überliefert, der den Blick über die Polis und das Hellenentum hinaus zu einem Weltbürgertum öffnet: „Die von vornehmen Vätern abstammen, achten und verehren wir, die dagegen nicht aus vornehmem Haus sind, achten und verehren wir nicht. Hierbei verhalten wir uns zueinander wie Barbaren, denn von Natur sind wir alle in allen Beziehungen gleich geschaffen, Barbaren wie Hellenen"[36]. Es scheint, daß Euripides bei seiner Ablehnung der Sklaverei von Antiphon beeinflußt ist[37]; der Aufweis des Widerspruchs zwischen einem so gefaßten Naturrecht und der Sklaverei lag zumindest in der Konsequenz des Antiphon.

Schließlich lagen die Sophisten mit ihrem scharfen Blick für die Natur und ihre Details auf der Linie der ionischen Naturphilosophie. In der Wendung zu einer mehr ethischen Fragerichtung kam so die Bedeutsamkeit des Einzelfalles, in dem die Handlungssituation konkret wird, und des Individuums in den Blick[38].

Die Beurteilung der athenischen Demokratie in ihrer Spätform ist in der heutigen Forschung umstritten. Für unseren Zusammenhang genügt jedoch diese kurze Charakteristik; sie zeigt zumindest, welche Probleme in der Luft lagen und welche Interpretationsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Zustände damals möglich waren.

In dieser geschichtlichen Situation schrieb Plato (427—347), der der enttäuschten Adelspartei angehörte, verzweifelnd an den gesellschaftlichen und geistigen Zuständen in Athen seine erste Staatstheorie, die Politeia. Er versucht, das Gemeinsame und Allgemeine zu retten, an dem die vielen Individuen Anteil haben; dieses Überindividuelle, das mit einem Begriff festgehalten wird, bedeutet etwas in allen Individuen Identisches. Ja „Plato steigerte diese Sicht der Begriffe bis zur Wesensschau. Er erkannte in ihnen selbständige, objektive Wesenheiten, die Ideen"[39]. Das sinnlich wahrnehmbare Einzelne ist jeweils nur ein Abbild. Was Staat und Recht sind, ist daher nicht aus der Erfahrung zu lernen, sondern aus der methaphysischen Schau der Idee der Polis; es gibt nur eine Polis und ein wahres Recht. Unbedingte geistige und organisatorische Einheit ist die Grundforderung für den idealen Staat.

[34] Vgl. Xenophon, Memorabilia IV, 19 und 24.
[35] E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken II, 12—15.
[36] H. Diels — W. Kranz, Fragmente der Vorsokratiker II, 352f.
[37] Vgl. E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken II, 90.
[38] Vgl. E. Wolf, a. a. O. II, 15f.
[39] F. Flückinger, a. a. O. 134, 135: „Mit dieser platonischen Gleichsetzung von Idee und Sein ist eine Denkweise eingeleitet worden, die für mehr als anderthalb Jahrtausende das Geistesleben der westlichen Völker entscheidend beeinflußt hat und auch die Grundlage eines geschichtlich bedeutsamen Typus der Naturrechtslehre geworden ist: des ideellen Naturrechts, dessen Wertskala auf ideellen Ordnungsprinzipien beruht."

Was nicht dazu paßt, ist auszurotten: Unheilbar Kranke und schwache Kinder sind zu töten[40].

„Plato ... hat in der ständigen Auseinandersetzung mit der Sophistik die abstrakte Verkehrung der Position aufgedeckt, in welcher der Einzelne sich selbst und seinen Willen gegen das Allgemeine der Stadt setzt ... Aber in dieser Abwehr hat Platon seinerseits die Positivität des Selbstseins und damit die Substanz der Freiheit aus dem Auge verloren ... das Sein der Einzelnen wird in ihrem Stand und durch ihn völlig bestimmt. Gegen diese Aufhebung des Einzelnen und seines eigenen Seins wendet sich Aristoteles"[41].

Worin aber sieht Aristoteles den Weg zur Besserung der Zustände? In dieser verworrenen Situation, da die Gesetze sich je nach dem Gruppenegoismus der gerade Dominierenden rasch ändern, in dieser Zeit, da die Sitte nicht mehr trägt, hilft auch das moralische Mahnen nicht, zur guten alten Zeit zurückzukehren. Hier hilft auch keine Ideallösung. Es sind vielmehr Bedenken des Gefährdeten und das Aufdecken der Hintergründe der Unsicherheit nötig.

So unternimmt es Aristoteles, die Substanz des in der griechischen Geschichte bis auf seine Tage gewachsenen Ethos denkend zu retten. Er hatte erkannt, daß nicht sosehr die Änderung von Gesetzen und Institutionen eine Verbesserung der Zustände der Polis bringt, sondern eher eine Besserung der Charaktere der Bürger[42]. Es war dieselbe Demokratie und doch waren die Verhältnisse ganz anders zur Zeit Solons und zu seiner Zeit[43]. Diesem Ziel will seine „Polis-Ethik" dienen.

1.1.2 Ein ethisches „System"?

Die Frage zu stellen, ob es ein Philosoph zu einem System gebracht habe, ist ein spezifisch neuzeitliches Unterfangen. Nach Hegel kann „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, allein das wissenschaftliche System derselben sein"[44]. Seit Descartes ist die abendländische Philosophie daran interessiert, sich ihres Wissens derart zu vergewissern, daß sie auch die Voraussetzungen dieses Wissens einzuholen und alle ihre Einsichten folgerichtig untereinander zu vermitteln vermag,

[40] Plato, Politeia 460 c: „... wenn eines verstümmelt geboren ist, werden sie, wie es sich geziemt, es in einem unzugänglichen und unbekannten Orte verbergen."
Auch Aristoteles schließt sich dieser allgemein verbreiteten Auffassung an, Pol VII, 16 1335 b 19, 26 passim: „Was Aussetzung oder Aufnahme der Kinder anlangt, so soll es Gesetz sein, daß nichts Verstümmeltes aufgezogen wird ... und wenn ein Kind durch die Vereinigung über diese Grenze hinaus entsteht, so soll man es entfernen, bevor es Wahrnehmung und Leben erhalten hat. Denn was erlaubt ist oder nicht, soll sich nach dem Vorhandensein von Wahrnehmung und Leben richten." Beim Stagiriten stehen die allgemeine Sitte und medizinische Überlegungen im Vordergrund.

[41] J. Ritter, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: ders., Metaphysik und Politik. Frankfurt 1969, 95f passim.

[42] Pol II, 7 1267 b 5—8: „Ausgangspunkt von Gesetzen hierüber ist weniger der Ausgleich der Vermögen als der, die von Natur Anständigen dahin zu bringen, daß sie kein Übermaß haben wollen, und die Schlechten dahin, daß sie es nicht können ...".

[43] Vgl. U. v. Wilamowitz, Aristoteles I, 345—347.

[44] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Hg. J. Hoffmeister) Phil. Bibliothek Bd. 114, Hamburg ^{6}1952, 12.

sodaß die mannigfaltigen Erkenntnisse eine Einheit werden. Mit System bezeichnet man sowohl das Folgerichtige, das alles Wissen der Wissenschaften gliedert und bewegt, in Sicherheit bringt und mitteilt, wie auch das Ganze eines Begründungszusammenhanges, worin die Gegenstände der Wissenschaft im Hinblick auf ihren Grund vorgestellt, d.h. begriffen werden[45]. Systeme werden in der Neuzeit vom reflexen Selbstbewußtsein entworfen.

Aristoteles verwendet den Begriff systema[46] für zusammengestellte Gebilde wie eine epische Dichtung oder den Staat. Er kannte der Sache nach von seinem Lehrer Plato ein Denken unter dem Primat einer Idee und die Herleitung alles Wissens aus der Teilnahme an der Idee. Gerade diese Art von „Systembildung" aber lehnte Aristoteles ab. Er richtet sein Denken nach den Dingen in ihrer Vielfältigkeit und nicht nach einer Idee. Er beginnt mit dem genauen Hinschauen auf die Phänomene und deren Beschreibung. Für ihn ist auch wichtig, was andere vor ihm gesehen haben; auch die von Plato verächtlich gemachte „Meinung" anderer Philosophen hat für Aristoteles Bedeutung. So geht er in seinen Schriften vom menschlichen Handeln und Zusammenleben, von der Beschreibung des Ethos seiner Kultur aus.

Aristoteles bleibt aber nicht bei den Phänomenen stehen, sondern fragt nach den Gründen dessen, was er sieht, und strebt Einsicht in die Strukturen der Wirklichkeit an. Da er von der Wirklichkeit und nicht von einer Idee ausgeht, kommt er auch zu vielfältigen Gründen (archai)[47]. Er hat auch als erster die verschiedenen Wissensgebiete voneinander abgegrenzt und verselbständigt[48]. Teilprobleme ordnet er immer in einen größeren Zusammenhang ein; das Ganze ist für ihn früher als der Teil[49]. Um aber das zusammengesetzte Ganze recht zu verstehen, unternimmt er es, dieses in seine kleinsten, nicht mehr teilbaren Teile zu zerlegen und zuerst diese genau zu analysieren. Von unten anzufangen und die Dinge in ihrem Wachstum von allerersten Anfängen her zu betrachten, bezeichnet er als den besten Weg, um zu einem sicheren Urteil zu gelangen[50].

I. Düring[51] spricht von einer Problemsystematik beim Stagiriten. Die Vielfalt der archai bei Aristoteles verbietet es, bei ihm von einem festgelegten oder geschlossenen System zu sprechen[52].

Ein aristotelischer Satz ist in erster Linie als Antwort auf eine bestimmte Frage zu

[45] Vgl. M. Zahn, Art. System in: HPhG V 1459.

[46] Poetik 18, 1456 a 11f: Man darf aus der Tragödie kein „episches System" machen. — NE IX, 8 1168 b 32: „Wie nun als eigentliche Polis und überhaupt als Gemeinschaftsorganisation (systema) das zu gelten hat, was ihr entscheidender Teil ist, so ist es auch beim Menschen."

[47] Vgl. I. Düring, Aristoteles 42 und 352. Aristoteles selbst bestimmt in Metaphysik IV, 1,1013 a 18 arche: als „das Erste von dem her etwas ist, wird oder erkannt wird."

[48] Vgl. I. Düring, a.a.O. 21. — J. Ritter, Naturrecht bei Aristoteles, in: Metaphysik und Politik. Frankfurt 1974, 145.

[49] Pol I,2 1253 a 20f: „Denn das Ganze muß ursprünglicher sein als der Teil. Wenn man nämlich das Ganze wegnimmt, so gibt es auch keinen Fuß ...".

[50] Vgl. Pol I,1 und 2 1252 a 18—25.

[51] I. Düring, Aristoteles 42.

[52] F. Wiplinger, Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles. Freiburg—München—Wien 1971, 43, wirft Düring vor, daß er die aristotelischen Fragen von einem nur funktional-formal-sprachanalytischen Vorurteil verstehe im Anschluß an W. Wieland (7f).

verstehen[53]. Widersprüche in den aristotelischen Texten zu ein und derselben Sache — wir werden solchen bei den Epikietexten noch begegnen — ergeben sich oft daher, daß er eine Sache von verschieden Blickwinkeln her diskutiert. Aus der Verschiedenheit aristotelischer Feststellungen ist daher nicht ohne weiteres gleich auf eine Entwicklung[54] in seinem Denken zu schließen.

Die Interpretation der Texte muß somit zunächst auf die Frage schauen, die Aristoteles stellt, dann erst verstehen sich die Antworten. Bisweilen findet man die Problemstellung des Stagiriten, indem man einfach die ersten Sätze eines Kapitels in Fragesätze umformuliert. Die Fragen, die er nicht stellt, die wir uns aber heute stellen, werden bei der Zusammenfassung am Schluß dieses ersten Kapitels über Aristoteles anzumerken sein.

Soll man diese Art des Denkens nun „systematisch" nennen? W. Jäger formulierte erstmals die Schwierigkeit: Einerseits führt das aristotelische Urteilen und Ordnen zu einer „begrifflichen Gesamtordnung der Dinge, die wir System nennen"[55]; andererseits fehlt dem Stagiriten die Geschlossenheit und Einheitlichkeit, die wir von einem System heute erwarten. „System bedeutet dann nicht die fassadenhafte ... dogmatisch starre Konstruktion einer Totalität des Wissens aus der Vielfalt der Einzelerkenntnisse ..., sondern die innere Tiefenschichtung der grundlegenden Begriffe, die durch Aristoteles überhaupt zum ersten Mal ans Licht gebracht worden ist"[56]. N. Hartmann kennzeichnet Aristoteles als Aporetiker, der zutiefst davon überzeugt ist, daß die Welt selbst uns die Probleme aufgibt, deren unverstandener Kern von der Philosophie um dieses Unverstandenen selbst will aufzusuchen ist[57]. Nach M. Wittmann allerdings bietet Aristoteles „ein ethisches System, das erste, das die Geschichte kennt"[58].

Ob man nun bei Aristoteles von einem „offenen System" mit allen Einschränkungen sprechen will oder nicht, wird weitgehend vom Systembegriff abhängen. Festzuhalten ist, daß das aristotelische Denken durch lebendiges Befragen und Anschauen der Wirklichkeit gekennzeichnet ist; von einem „aristotelischen System" etwas zu deduzieren ist daher unmöglich. Aristoteles ist der erste Denker, der durch sein Unterscheiden die rationale Eigenständigkeit des Ethischen erkannt und herausgearbeitet hat[59].

[53] Vgl. W. Wieland, Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen 1962, 32.

[54] I. Düring, Aristoteles 24. — Zur Kritik an W. Jägers Konstruktion der philosophischen Entwicklung des Aristoteles vgl. a.a.O. 439 und F. Wiplinger, Physis und Logos 21—40.

[55] W. Jäger, Aristoteles 399.

[56] W. Jäger, a.a.O. 400.

[57] N. Hartmann, Aristoteles und Hegel, in: Kleinere Schriften, Bd. II. Abhandlungen zur Philosophiegeschichte. Berlin 1957, 219: „Die Aporie ist der antike Begriff des Problems. Das Bewußtsein der Schwierigkeit, des Nichtweiterkommens, ist die entscheidende Stufe des Übergangs zwischen Nichtwissen und Wissen. Aus der Klarheit über die Problemlage erwächst alles Verstehen des Sachverhalts. Bei Aristoteles wird das Aufsuchen und Klarstellen der Aporie geradezu zur grundlegenden Methode. ... Das Charakteristische an ihr ist, daß das Unverstandene in den Problemen hier überall zunächst rein um seiner selbst willen aufgesucht wird ...".

[58] M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles. Regensburg 1920.

[59] Aristoteles unterscheidet drei Arten von Sätzen: ethische, physische, logische: Topik I,14 105 b 20f.

1.1.3.1 *Das sittlich Gute*

Aristoteles fragt in seiner Ethik nach der Erscheinung des konkret leibhaftigen Daseins des Menschen, insofern der Mensch ein handelndes (praxis)[60] Wesen ist, d.h. der Mensch stellt nicht bloß Dinge her (poiesis)[61], und er ist nicht bloß ein denkendes Wesen („theorein bedeutet immer das Wissen aktualisieren, nicht ein Wissen haben, sondern es wirksam werden lassen")[62], sondern er vollzieht sein Dasein auch als Entscheidung (proairesis)[63]. Jede Entscheidung aber schließt eine Wahl ein, und jede Wahl bezieht sich auf ein Ziel. Das, woraufhin der Mensch handelt, um dessentwillen er also sein Dasein vollzieht, ist der Bereich des Sittlichen[64]. Das Prinzip des Zieles, in dessen Bann seine ganze Philosophie steht, ist auch in seiner Ethik bestimmend. Telos meint dabei nicht nur das Ziel, sondern schließt auch den Prozeß zur Erreichung des Zieles mit ein[65]. Der sittlich handelnde Mensch strebt aber nicht bloß nach *einem Gut*[66], sondern nach *seinem Gut*[67].

Die Güter, um derentwillen der Mensch handelt, sind sehr vielfältig, und die meisten sind nur Mittel, um etwas anderes zu erreichen[68]. Einen Regreß ins Unendliche lehnt der Stagirite ab[69]. Er fragt vielmehr nach dem obersten Zweck menschlichen Handelns, der alle anderen Mittelziele vermittelnd in sich enthält. „Wenn es nun wirklich für die verschiedenen Formen des Handelns ein Endziel gibt, das wir um seiner selbst willen erstreben, während das übrige nur in Richtung auf dieses Endziel gewollt wird, und wir nicht jede Wahl im Hinblick auf ein weiteres Ziel

[60] J. Ritter, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Metaphysik und Politik, Frankfurt 1969, 59: „Praxis des Menschen ist so die tätige Lebensführung des Menschen, sofern sie sich von der aller übrigen Lebewesen unterscheidet ...". — Metaphysik E 1, 1025 b 25.

[61] NE VI, 5 1140 b 6 f: „Denn das Hervorbringen hat ein Endziel außerhalb seiner selbst, beim Handeln aber kann dies nicht so sein, denn ein wertvolles Handeln ist selbst Endziel."

[62] Vgl. I. Düring, Aristoteles 472.

[63] Vgl. H. Kuhn, Der Begriff der proairesis in der NE, in: Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken. Festschrift f. H. G. Gadamer, Tübingen 1960, 123—140.

[64] EE I,8 1218 b 4—6: „Vielmehr spricht man von ‚Gut' in vielfachen Bedeutungen — ein Ausschnitt daraus ist das Schöne — und es gibt Güter, die Gegenstand des Handelns sein, und solche, die es nicht sein können. Gegenstand des Handelns aber ist ein Gut von folgender Art: Das, um dessentwillen gehandelt wird."

[65] J. Ritter, Das bürgerliche Leben 60: „Das Ende als Zweck steht daher nicht nur am Abschluß einer Bewegung, sondern es begründet und treibt die Bewegung des Werdens und Handelns von Anbeginn an."

[66] So Plato, der die verschiedenen Güter allmählich auf das eine reduziert: die Idee des obersten Gutes. Vgl. F. Dirlmeier, NE 266.

[67] EE I,8 1218 a 30—32: „Und die Behauptung, daß alle seienden Dinge nach einem Gut — was dies auch sei — streben, ist nicht richtig. Denn ein jedes strebt nach seinem Gut."

[68] NE I,3 1096 a 6—9: „Der Reichtum ist gewiß nicht das gesuchte oberste Gut. Er ist nur ein Nutzwert: Mittel für andere Zwecke. Daher kann man eher die vorgenannten Dinge (Lust und Ehre) als Endziele auffassen, denn sie werden um ihrer selbst willen geschätzt. Und doch sieht es so aus, als seien auch dies keine echten Ziele ...".

[69] F. Dirlmeier, NE 267: „Es ist der horror infiniti ..., der Aristoteles einen letzten obersten Zweck ansetzen, die Reihe der voneinander abhängigen Zwecke, das Weiterschreiten ins Endlose, als eine Unmöglichkeit ablehnen läßt."

treffen — das gibt nämlich ein Schreiten ins Endlose, somit ein leeres und sinnloses Streben —, dann ist offenbar dieses Endziel das Gut und zwar das oberste Gut"[70].

In dieser Betrachtungsweise scheiden als Ziele menschlichen Handelns aus: a) das Unveränderliche, auf das der Mensch keinen Einfluß hat, das er mit seinem Handeln nicht bewegen kann, und b) der Allgemeinbegriff „gut"[71]. Das Endziel menschlichen Handelns muß im Bereich seines Könnens liegen; nur so kann es sein sittliches Ziel sein. Welches aber ist die höchste Form menschlichen Könnens, jenes Könnens, das nicht nur Güter verwendet, sondern solche in sich hervorbringt[72]? Dem höchsten Können entspricht ja das höchste Ziel. Die höchste Kunst, der alle anderen untergeordnet sind, aber ist die politische[73]. Wie wird das Endziel dieses Könnens nun genauerhin bestimmt?

1.1.3.2 *Die Methode der Ethik*

In der Ethik ist nicht das gleiche Exaktheitsidieal zu erreichen wie in den anderen Wissenschaften. „Die Darlegung wird dann befriedigen, wenn sie jenen Klarheitsgrad erreicht, den der gegebene Stoff gestattet ... Bei den Erscheinungsformen des Edlen und Gerechten ... gibt es so viele Unterschiede und Schwankungen, daß die Ansicht aufkommen konnte, sie beruhten nur auf Konvention, nicht aber auf natürlicher Notwendigkeit"[74]. Wie in seiner gesamten Philosophie will Aristoteles auch in seiner Ethik alles Bisherige zusammenfassen und aufnehmen, was seine Vorgänger offen gelassen haben.[75] Nicht das Problem eines idealen Staates[76] und einer reinen Idee des Guten bewegten ihn; er möchte vielmehr den Schwankungen und Veränderungen der politischen Ordnungen auf den Grund gehen. Er wirft nicht selbst das Problem einer Ideallösung auf, sondern nimmt denkend die vorgegebenen realen Probleme der Gesellschaft auf, in der er lebt.

Er setzt bei den allgemein anerkannten Erfahrungstatsachen an, die er dann logisch präzisiert und kritisch läutert[77]. Von den unpräzisen Begriffen gelangt er zu präziseren dadurch, daß er schaut, auf welchem Hintergrund die traditionellen Mei-

[70] NE I,1 1094 a 18—22.

[71] EE I,8 1218 b 7—10: „So ist also klar, daß weder die Idee des höchsten Gutes das gesuchte Gut-an-sich ist, noch der Allgemeinbegriff ‚gut'; denn erstere ist unveränderlich und nicht Gegenstand des Handelns, letzterer zwar veränderlich, aber nicht Gegenstand des Handelns."

[72] Vgl. zur Unterscheidung von verwendender und hervorbringender und leitender techne bei Plato und Aristoteles K. Ulmer, Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik. Tübingen 1953.

[73] Vgl. Anm. 12 zu 1.1

[74] NE I,1 1094 b 11—16 passim.

[75] NE X,10 1181 b 12—20 passim: „Zuerst also wollen wir prüfen, was etwa frühere Forscher an richtigen Einzelheiten ausgesprochen haben, sodann mit Hilfe der Sammlung der Polisverfassung studieren, welche Momente die Polisgemeinden und welche deren Verfassungen ... erhalten und zerstören und welches die Ursachen sind, warum die einen gut und die anderen schlecht verwaltet werden."

[76] Pol VII, 12 1331 b 18—21: „Indessen ist es zwecklos, diese Dinge in allen Einzelheiten auszuführen und sich darüber zu verbreiten. Denn es ist leichter, dergleichen auszudenken, als auszuführen."

[77] Vgl. I. Düring, Aristoteles 446.

nungen und die Tatsachen in Einklang sind[78]. Exakte Definitionen nach mathematischer Methode in der Ethik würden einen Umweg bedeuten und könnten darüber hinaus die Eigenständigkeit des Ethischen verschütten[79]. Der Gegenstandsbereich des Ethischen umfaßt ja gerade jene Dinge, die Sache des abwägenden Überlegens und Entscheidens sind, die so oder auch anders sein können, mit einem Wort die eigentlich menschlichen Angelegenheiten, die in seiner Hand liegen. Diesem Materialobjekt entspricht die praktische Vernunft, die von Aristoteles gegenüber der Mathematik, der Theorie der Natur und der Reflexion auf jene Güter, die Gegenstand des Handelns für Wesen sind, die über dem Menschen stehen, abgegrenzt wird[80].

Aus dem geschichtlich Gewordenen in seiner ganzen Fragwürdigkeit möchte Aristoteles das Gute darin aufweisen. „Die hermeneutische Begründung der Ethik des Aristoteles nötigt dazu, das Allgemeine als das Wahre aufzusuchen, das sie aus der konkreten Lage als ihr Wahres hervorzubringen unternimmt"[81].

Das Ziel, das Aristoteles bei seinen Hörern erreichen will, heißt nicht Erkenntnis, sondern Handeln[82]. Der Ausgangspunkt für die Erfassung dieses Zieles ist nicht die intuitive Einsicht in moralische Prinzipien und Ideen, sondern die Beobachtung konkreter Haltungen und Handlungen. Vom konkret einzelnen gelangt er zu allgemeine gültigen sittlichen Erfahrungen, von der Beschreibung zu Strukturen. Man hat diese Methode, jede sachliche Erörterung mit der Meinung anderer über das anstehende Thema zu beginnen, diese Meinungen miteinander ins Gespräch zu bringen und aus ihnen das allgemein Gültige herauszuarbeiten, hypoleptische Methode genannt[83].

Ebenso wie Plato erreicht Aristoteles denkend feste Richtpunkte des Sittlichen und unterscheidet sich dadurch von den Sophisten. Ausgangspunkt und Denkweg sind bei Plato und bei Aristoteles aber verschieden.

1.1.3.3 *Das höchste Gut: Das Glücken des Lebens*

Alle Menschen stimmen darin überein, daß sie durch ihr Handeln glücklich werden möchten. In der näheren Bestimmung des Glücks aber gibt es verschiedene Auffassungen: Die Menge urteilt anders als der Denker. Was einer für sein höchstes Glück ausgibt, hängt von seiner Lebensform ab. Die einen sehen ihr Lebensglück in der Lust, die anderen in der ethischen Tugend, die Philosophen in der theoria[84].

Diese Meinungen legt Aristoteles auf das in ihnen Gemeinsame aus[85]. „... In dem, was alle meinen, nennen und sagen, muß sich das anzeigen, was in ihnen allen nach

[78] NE I,8 1098 b 9—12: „Die Untersuchung über unsere Grundgegebenheit (das Glück) muß man indes nicht nur vom Formalen her führen, ... sondern auch auf Grund der traditionellen Meinungen ... Denn mit der Wahrheit sind alle Tatsachen im Einklang, zwischen Irrtum und Wahrheit dagegen gibt es bald Mißklang."

[79] Vgl. I. Düring, Aristoteles 467.

[80] Vgl. G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freiburg—München 1973, 65 u. 81.

[81] J. Ritter, Zur Grundlegung 484.

[82] NE I,1 1095 a 5 f: „... denn das Ziel ist hier nicht Erkenntnis sondern Handeln."

[83] Vgl. G. Bien, Art. Hypolepsis, in: HWPh III, 1252—54.

[84] Vgl. NE I,3 1095 b 14- 1096 a 5.

[85] Vgl. J. Ritter, Artikel ‚Glück' in: HWPh 683.

Erfüllung und Verwirklichung drängt: die Natur selbst als Grund und Zweck, der Stand des Lebens, in dem diese Natur in ihren Möglichkeiten zu dem Ende kommt, auf das sie angelegt ist"[86]. Bei allen Differenzen im einzelnen wird das höchste Gut, auf das jedes einzelne Handeln gerichtet ist, insofern Eudaimonia genannt, als sie Ziel in sich selbst ist[87]. Solches Glücken des Lebens ist nur möglich für den, der autark ist, d.h. dem alles zur Verfügung steht, was das Leben begehrenswert macht, vor allem die Gemeinschaft mit der Familie und den Mitbürgern[88], und zwar ein Leben lang[89].

Entscheidend für das Glück ist das gute Handeln, und zwar so, wie es spezifisch dem Menschen eigen ist; dies aber ist das „Leben als Wirken des rationalen Seelenteils"[90]. Im Handeln verwirklicht und vollendet der Mensch ja seine Natur[91].

„Natur"[92] wird von Aristoteles getreu seiner hermeneutischen Methode nicht als abstrakter Begriff aufgefaßt, sondern als „aktuale Natur, in welcher die potentiale Natur zu ihrer Verwirklichung als Lebensweise kommt. Daher ist die Praxis als Aktualität der Natur Ende und Zweck. ... Was ein Lebewesen von Natur ist, zeigt seine Praxis"[93]. Wir erkennen etwas in seinem Wesen, wenn sein Werden vollendet ist, wie wir die Natur eines Samens erst erkennen, wenn die Pflanze voll ausgewachsen ist. Das oberste dem Menschen erreichbare Gut ist „ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit. Gibt es aber mehrere Formen wesenhafter Tüchtigkeit, dann im Sinne der vorzüglichsten und vollendetsten"[94]. Keine menschliche Tätigkeit aber gewährt so viel ruhige Beständigkeit wie sittliche Trefflichkeit[95]. „Aristoteles hat die ethische Tugend von der philosophischen Weisheit abgelöst und zum Zielpunkt einer Lebensform gemacht. Daher steht in den drei Ethiken das tugendhafte Leben im Zentrum, nicht die theoria, die eine Ausnahmeform

[86] J. Ritter, Das bürgerliche Leben 64.

[87] NE I,5 1097 a 33f: „... als vollkommen schlechthin bezeichnen wir das, was stets rein für sich gewählt wird und niemals zu einem anderen Zweck. Als solches Gut aber gilt in hervorragendem Sinn das Glück."

[88] NE I,5 1097 b 6—11: „Zu demselben Ergebnis führt offenbar auch der Begriff der Autarkie. Denn bekanntlich genügt das oberste Gut für sich allein. Den Begriff ‚für sich allein genügend' wenden wir aber nicht an auf das von allen Bindungen gelöste Ich, ... sondern auf das Leben in der Verflochtenheit mit Eltern, Kindern, mit der Frau, überhaupt mit Freunden und Mitbürgern."

[89] NE I,6 1098 a 18—20: „Beizufügen ist noch: ‚in einem vollkommenen Menschenleben' ... so macht auch nicht ein Tag oder eine kleine Zeitspanne den Menschen glücklich."

[90] NE I,6 1098 a 3f.

[91] Pol I,2 1252 b 31—33: „... das Ziel ist eben der Naturzustand. Denn den Zustand, welchen jedes Einzelne erreicht, wenn seine Entwicklung zum Abschluß gelangt ist, nennen wir die Natur jedes Einzelnen."

[92] G.Bien, Die Grundlegung 201—207 hat fünf verschiedene Naturbegriffe bei Aristoteles herausgearbeitet: Natur als aktuale Vollendungsgestalt seines Wesens (physis = telos) (1); Natur als biologische Triebnatur (2); die Natur der ersten Gesellschaften auf der Basis der Fähigkeiten der Beteiligten (Herr—Knecht) (3); die Natur des Staates als Vollendung der einfachen Gesellschaften (4) und Natur als Subjekt, das sie verschiedenen Menschen für verschiedene Aufgaben geeignet macht (5).

[93] J. Ritter, Zur Grundlegung 492.

[94] NE I,6 1098 a 15—17.

[95] Vgl. NE I,11 1100 b 13f.

für wenige Auserwählte ist"[96]. Beide Lebensweisen, die politisch-bürgerliche Existenz und die theoretische Lebensform des Philosophen sind in sich selbständige Lebensziele. Der Hymnus auf die Theorie in NE X 6—9 „ist ein für die Männer der Praxis bestimmter Protreptikos zum Leben im Vollzug der reinen Theorie"[97]. Auch der tugendhafte Mensch der Praxis kann die volle Eudaimonie erlangen.

Der Stagirite faßt zusammen: „Glücklich ist, wer im Sinne vollendeter Trefflichkeit tätig und dazu hinreichend mit äußeren Gütern ausgestattet ist — und zwar nicht in einer zufälligen Zeitspanne, sondern so lange, daß sein Leben seinen Vollsinn erreicht"[98].

Die Verwirklichung solcher Trefflichkeit ist aber an die Polis gebunden[99]. Hinter der Verbindung von Natur und Gesellschaft steht die Einsicht, „daß die Begründung der politischen Ordnung darum den Rückgriff auf die Natur des Menschen fordert, weil mit der Polis zuerst eine Gesellschaftsform in die Geschichte eingetreten ist, deren Subjekt der Mensch als Mensch ist"[100]. Tätige Verwirklichung der Vernunft und der Sittlichkeit gibt es erst da, wo die politische Gemeinschaft der freien Bürger zu ihrer vollen Entfaltung kommt. Vorher bleibt alles in der Möglichkeit. Das Maß von Eudaimonia, das ein Individuum erreichen kann, beruht ganz auf seiner Stellung im Gemeinwesen[101]. Es besteht keine Spannung zwischen dem Lebensziel des Individuums und der Polis. Das Prinzip, das mit der Polis in die Geschichte getreten ist, wird von Aristoteles als Freiheit bestimmt[102].

Politisches Tun hat es dabei mit der Freiheit der Freien zu tun, politische Fragen sind Fragen nach der Natur der Bürger. Es gilt dieselbe Moral für den Einzelnen wie für die Polis[103].

Die Polis hat durch ihre Gesetzgebung für die öffentliche Moral zu sorgen[104], sie verhilft dem Einzelnen zur vollen Entfaltung seiner sittlichen Natur, bleibt aber selbst darauf angewiesen, daß der Bürger sich zum Träger ihrer Ordnung und Sitte macht. Im Gemeinwesen jedoch tritt das sittliche Ziel deutlicher in Erscheinung[105].

[96] I. Düring, Aristoteles 470. Zum genaueren Voraussetzungsverhältnis des bürgerlich-politischen Tugendlebens für das theoretische Leben vgl. H. Seidl, Das sittlich Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles in: PhJ 82 (1975) 31—53.

[97] G. Bien, Die Grundlegung 140f.

[98] NE I,11 1101 a 14—16.

[99] Pol I,2 1111 a 1—4: „Daraus ergibt sich, daß der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und daß der Mensch von Natur ein staatenbildendes Lebewesen ist; derjenige, der auf Grund seiner Natur und nicht bloß aus Zufall außerhalb des Staates lebt, ist entweder schlecht oder höher als ein Mensch ...".

[100] J. Ritter, Das bürgerliche Leben 71.

[101] Vgl. I. Düring, Aristoteles 436.

[102] Pol VI,2 1317 a 40f: „Grundlage der demokratischen Staatsform ist die Freiheit." Aristoteles gebraucht an dieser Stelle den Ausdruck „Demokratie" nicht im pejorativen Sinn von „Ochlokratie", wie er es sonst meist tut, sondern meint hier die Verfassung der „Politie".

[103] Pol VII,15 1334 a 11—13: „Da nun das Ziel für die Gemeinschaft und den einzelnen dasselbe ist, und demnach dieselbe Bestimmung gelten muß für den vollkommenen Menschen und die vollkommene Verfassung ..."

[104] Pol II,7 1266 b 29—31: „Denn man muß weit eher die Begierden ausgleichen als die Vermögen, und dies ist nicht möglich, wenn die Bürger nicht hinlänglich durch die Gesetze erzogen sind."

[105] NE I, 1 1094 b 7—9: „Wenn auch somit das Ziel für den einzelnen und für das Gemeinwesen identisch ist, so tritt es doch am Gemeinwesen bedeutender und vollständiger in Erscheinung ...".

Eine Verfassung ist dann gut, wenn sie den einzelnen Bürgern die Freiheit zu ihrem Selbstsein auftut; dann klaffen Gemeinwohl und Einzelwohl nicht auseinander[106]. Das Glück für jeden einzelnen Bürger und für die Polis ist dasselbe. Ziel der politischen Kunst ist die Eudaimonia der Bürger.

1.1.3.4 *Die Tugenden*

Das Glück, das der Mensch sich schaffen kann, ist die Selbständigkeit und Festigkeit des bürgerlichen Lebens; in ihm kann er den Reichtum an Möglichkeiten verwirklichen, die ihm mit seinem Menschsein gegeben sind. Der in der Polis Tüchtige ist auch der ethisch Tugendhafte, insofern das Allgemeine bei ihm in guten Händen ist und er recht zu entscheiden und verantwortlich zu handeln weiß. Tugend ist öffentlich, nicht innerlich, sie bezieht sich auf jenen Bereich, in dem das Eigene des Einzelnen und das Allgemeine der Polis einander durchdringen[107]. Das tugendhafte Leben der Bürger ist die Substanz der politischen Ordnung. „Entscheidend für das echte Glück ist die Verwirklichung sittlicher Vollkommenheit"[108]. Die Möglichkeit, sittlich tugendhaft zu werden, steht allen offen, und zwar durch Lernen und Üben[109]. Zum vollen Glück gehören allerdings auch die äußeren Güter[110], aber der ethisch hochstehende Mann trägt jede Wendung des Lebens in vollkommener Haltung und gestaltet aus dem jeweils Gegebenen das denkbar Beste[111].
Aristoteles weiß zu genau, daß das Glück des Menschen gefährdet ist durch Mächte, über die er nicht verfügen kann; er weiß auch, daß das Gute dem Irrtum ausgesetzt sein kann, daß die Zukunft verschlossen bleibt; er schließt nicht aus, daß zum vollendeten Glück auch die Gaben der Götter nötig sind; aber dies gehört nicht mehr in den Bereich der Ethik, die von dem handelt, was der Mensch durch seine Praxis erreichen kann[112]. Die Bestimmung des Menschen ist bei Aristoteles keineswegs auf den Bereich des Verfügbaren beschränkt. Im Anschauen des Göttlichen reicht das philosophische Leben über das Glück des bürgerlichen Lebens hinaus[113]. „Aber

[106] Vgl. I. Düring, Aristoteles 436 und 479.
[107] Vgl. J. Ritter, Das bürgerliche Leben 89.
[108] NE I, 11 1100 b 10f.
[109] NE I, 10 1099 b 8—20: „Das Glück ist aber gewiß auch ein Gemeingut für viele, denn allen steht die Möglichkeit dazu offen, wenn sie nur in bestimmter Weise lernen und sich sorgfältig bemühen — mit Ausnahme allerdings derer, die für sittliche Vollkommenheit gleichsam verstümmelt sind."
[110] NE I, 9 1099 a 31: „Indes gehören zum Glück doch auch die äußeren Güter ...".
[111] NE I, 11 1100 b 35 — 1101 a 3: „Wir denken, daß jeder wirklich tüchtige und besonnene Mann jedwede Wendung des Lebens in vornehmer Haltung trägt und aus dem jeweiligen Gegebenen das denkbar Beste gestaltet."
[112] NE I, 10 1099 b 11f: „Wenn es nun überhaupt ein Geschenk der Götter an die Menschen gibt, so kann ... auch das Glück eine Gabe der Gottheit sein ...". — G. Bien, Einleitung zu Aristoteles. Nikomachische Ethik. Philosophische Bibliothek Bd. 5, Hamburg ^{3}1972, XXXVII: „Göttliche Fügung als Grund menschlichen Glücks wird damit nicht an sich negiert, vielmehr gilt: ‚Darüber zu handeln gehört vielleicht eher einer anderen Untersuchung an'. Zugleich zeigt sich hier, daß der genannte methodische Ansatz der praktischen Philosophie bei Aristoteles eine politische und geschichtliche Voraussetzung und Entscheidung impliziert, insofern die hier zurückgewiesene Berufung auf die von den Göttern verliehene gute Natur, die man entweder hat oder nicht hat ... zu den Fundamenten der vorpolitischen Adelsethik gehört."
[113] Vgl. J. Ritter, Das bürgerliche Leben 90.

das rechtfertigt nicht, sie voneinander zu trennen. Das philosophische Leben ist ‚kein Anderes', sondern ‚das Beste'; das Selbstsein des Menschen, das die Stadt zu verwirklichen hat, weist in sich selbst über die Stadt hinaus"[114].

Gemäß der Unterscheidung der rationalen Tätigkeit der Seele in eine denkende und eine hörende, unterscheidet Aristoteles innerhalb der einen sittlichen Tugend zwischen Vorzügen des Verstandes (dianoetische Tugend) und Vorzügen des Charakters (ethische Tugend)[115]. Die sophistischen Intellektuellen hatten die Einheit des Maßstabes zerstört. Bislang war das Lebensglück als Gabe der Götter angesehen worden, deren Fügungen durch die Vernunft der Weisen erkannt und formuliert worden waren und sich in der Sitte des Volkes ausgewirkt hatten. Zur Zeit des Aristoteles aber erwarteten die einen das Glück von den Göttern, andere von der Einhaltung des herkömmlichen Ethos und wieder andere von der Vernunft die die überkommenen Sitten der Väter kritisch verwarf. Die Einheit von Glaube, Ethos und Vernunft war auseinandergefallen[116].

Wie auch bei anderen Fragestellungen versucht der Stagirite eine Synthese: Wahre Sittlichkeit beruht auf dem Ineinanderwirken der geistigen und der ethischen Tätigkeit der Seele[117]. Aristoteles läßt jedoch keinen Zweifel, daß das Höchste und auch Lustvollste für den Menschen in der Tätigkeit des Geistes besteht. Erst in zweiter Linie ist das Leben nach den ethischen Tugenden ein glückliches Leben, wenn wir von Mensch zu Mensch das beachten, worauf jeder billigerweise Anspruch hat[118]. Die Charaktertugend ist keine Eigenschaft oder Naturanlage[119], sie ist auch kein Wissen[120],

[114] J. Ritter, a.a.O. 102.

[115] NE I, 13 1102 a 1—5, 1103 a 1—5: „Wenn man also nun sagen muß, daß auch diese seelische Kraft (das Strebevermögen) ein rationales Element in sich trägt, so muß auch jener (zweite) Teil der Seele, nämlich der rationale, einen Doppelcharakter haben: ein Teil hat das Rationale im eigentlichen Sinn und in sich selbst, während ein zweiter das Vermögen besitzt ‚hinzuhören', so wie ein Kind auf den Vater hört. Nach dieser Unterscheidung wird nun auch die sittliche Trefflichkeit untergeteilt. Wir sprechen nämlich teils von Vorzügen des Verstandes (dianoetische), teils von Vorzügen des Charakters (ethische)."

[116] Vgl. G. Bien, Einleitung XXIIf und XXVII.

[117] NE VI, 13 1144 b 26—28: „... sittliche Trefflichkeit ist nämlich nicht nur jene Grundhaltung, die sich an der richtigen Planung orientiert, sondern die, welche mit dieser zur Einheit verwachsen ist. Richtige Planung aber in solchen Dingen ist die sittliche Einsicht".

[118] NE X, 7 und 8 1178 a 5—13: „... was dem einzelnen wesenseigen ist, das stellt für den einzelnen von Natur das Höchste und Lustvollste dar. Für den Menschen ist dies also das Leben des Geistes, nachdem dieser vor allem das wahre Selbst des Menschen darstellt, und dieses Leben ist denn also auch das glücklichste. 8. In einer zweitrangigen Weise ist das Leben im Sinne der anderen Formen werthaften Tuns ein glückliches Leben. Denn ein Tätigsein in diesem Sinn hält sich im Bereich des Menschlichen. Gerechtigkeit nämlich und Tapferkeit und die anderen ethischen Werte verwirklichen wir von Mensch zu Mensch, indem wir ... das beachten, worauf jeder billigerweise Anspruch hat."

[119] EE III, 7 1268 a 28: „Es existiert ... praktisch jede Tugend in einer naturhaften Form und auch anders, nämlich in Verbindung mit sittlicher Einsicht."

[120] Das theoretische Wissen richtet sich bei Aristoteles auf das Unwandelbare; davon unterscheidet er die praktische Vernunft (phronesis), die sich auf das sich wandelnde menschliche Handeln bezieht. Die sittliche Einsicht wächst auf dem Boden ethischer Tugend und nicht umgekehrt, wie Platon meint: NE VI, 13 1144 a 20 — b 1 passim: „Nun wird aber die Richtigkeit der Entscheidung durch die sittliche Tüchtigkeit gewährleistet; was aber natürlicherweise zu tun ist, um die Entscheidung zu verwirklichen, das ist nicht Aufgabe der charakterlichen Tüchtigkeit, sondern eines anderen Vermögens ... Ist nun das Ziel gut, so verdient solche (intel-

wie Sokrates meinte, sondern eine andere Art des Erkennens[121].

Was gehört für Aristoteles nun zur ethischen Tugend, wie entsteht sie und woran wird sie gemessen?

a) Die ethische Tugend ist zunächst eine gefestigte *Grundhaltung*, die aus vielen Einzelhandlungen erwächst; sie ist das Ergebnis einer Formung von Jugend auf[122] und bringt stets die Handlungen hervor, aus denen sie entstanden ist.

b) Als nächstes stellt Aristoteles die Frage, wie wir die einzelnen Handlungen gestalten sollen, damit wir zu guten Haltungen finden. Er gibt seine Antwort zunächst mit einem summarischen Hinweis darauf, daß wir dann richtig handeln, wenn wir uns nach der „*richtigen Planung*" (orthos logos) richten[123]. Der logos im Sinne der Akademie war nicht etwas Statisches, sondern ein inneres kalkulierendes Zwiegespräch in der rationalen Dimension der Seele. Welches aber sind die richtigen logoi? Für Plato war die Idee die Grundnorm. Aristoteles lehnte diesen Ansatz ab[124]. Wie bestimmt er den richtigen logos?

Getreu seiner hermeneutisch-hypoleptischen Methode muß er versuchen, die richtigen logoi aus dem Ethos seines Volkes aufzuweisen. Eine Exaktheit wie in anderen Bereichen kann es weder bei den allgemeinen noch bei Fallurteilen geben[125].

c) Eine Hilfe zur Lösung dieses Problems bietet ihm die Beobachtung, daß das sittliche Gute bedroht ist sowohl durch ein Zuviel als auch durch ein Zuwenig[126]. Für den Handelnden selbst ist die innere Freude ein Zeichen dafür, daß er dem richtigen logos folgt. Aber auch diese Erfahrung ist nicht eindeutig, sondern hängt nochmals von der Erziehung ab. Eine gute Erziehung lehrt Lust und Unlust da zu empfinden, wo es am Platz ist[127].

Die ethische Tugend entsteht durch die besten seelischen Bewegungen. Aber welche seelischen Bewegungen sind gut und welche schlecht? Wie bei jedem Bewegungsprozeß handelt es sich auch hier um ein Kontinuum, bei dem es eine Mitte, ein

lektuelle der Vf.) Gewandtheit unsere Anerkennung, ist es schlecht, so haben wir es mit Gerissenheit zu tun ... Dieser oberste Wert zeigt sich nur dem Blick des wertvollen Menschen, denn Minderwertigkeit des Charakters schafft Verwirrung und Täuschung ... Es ist also offenkundig unmöglich ethische Einsicht zu haben, wenn man nicht ein ethisch hochstehender Mensch ist."

[121] EE VIII, 1 1246 b 34—36: „Und richtig ist jener sokratische Satz, daß nichts stärker ist als die sittliche Einsicht. Nur daß er sie als Wissen faßte, war nicht richtig, denn sie ist eine Tugend, nicht Wissen, vielmehr eine andere Art des Erkennens."

[122] NE II, 1 1103 b 21—25 passim: „... aus gleichen Einzelhandlungen erwächst schließlich die gefestigte Haltung ... Ob wir also gleich von Jugend auf in dieser oder jener Richtung uns formen — darauf kommt nicht wenig an, sondern vielmehr sehr viel, ja alles."

[123] Zur Vorgeschichte dieses Begriffs bei Plato vgl. F. Dirlmeier, NE 298—304.

[124] Vgl. NE I, 4 1096 a 11 — 1097 a 14.

[125] NE II, 2 1104 a 3—9 passim: „Im Bereich des Handelns aber ... gibt es keine Stabilität ... Wenn dies aber schon bei übergreifenden Aussagen (in der Ethik) zutrifft, so kann Exaktheit noch viel weniger bei der Darstellung von Einzelfällen des Handelns vorhanden sein. ... Der Handelnde ist im Gegenteil jeweils auf sich selbst gestellt und muß sich nach den Erfordernissen des Augenblicks richten ...".

[126] NE II, 2 1104 a 11—13: „Als erste Erkenntnis nun ist festzuhalten die, daß alles, was irgendwie einen Wert darstellt, seiner Natur nach durch ein Zuviel oder ein Zuwenig zerstört werden kann."

[127] NE II, 2 1104 b 11f: „Daher muß schon von früher Jugend an, wie Plato sagt, eine bestimmte Führung da sein, die Lust und Unlust da empfinden lehrt, wo es am Platz ist ...".

Übermaß und ein Untermaß gibt. Den Hintergrund für die Mesoteslehre des Stagiriten[128], die in allen drei Ethiken, am ausführlichsten aber in der EE behandelt wird, bietet seine Bewegungslehre.

Die Erfahrung lehrt, daß das auf uns bezogene Mittlere das sittlich Beste ist[129]. Das Prinzip von der *rechten Mitte* hat nichts mit Mittelmäßigkeit[130] zu tun, es kommt vielmehr aus der platonischen Prinzipienlehre: Das Mehr und das Weniger sind nicht nur im Verhältnis zueinander zu messen, sondern auch im Verhältnis zu dem zu erzielenden rechten Maß, zum Geziemenden und zum rechten Augenblick[131].

Die Lehre von der rechten Mitte wurde bei Aristoteles nach ihrer Ablösung vom platonischen Ideensystem eine Methode zur phänomenologischen Erfassung von Tugend und Laster in einem doppelten Sinn: Unter quantitativem Aspekt dient sie zur begrifflichen Fassung der Tugend als einer Mitte zwischen den Abweichungen rechts und links, einem Zuviel und einem Zuwenig; qualitativ ist die Tugend allerdings das Höchste. Der Stagirite kennzeichnet den schwierigen Weg der Tugend als eine Wanderung auf einem schmalen Grad in der Mitte zwischen zwei extremen Abstürzen[132].

Freilich kann diese Methode zur Beschreibung der Tugend durch das Auffinden der rechten Mitte nicht auf jedes Handeln und alle irrationalen Bewegungen der Seele angewendet werden. Es gibt Handlungsweisen, die mit Begriffen beschrieben werden, die bereits die negative Bewertung in sich enthalten[133]. Ehebruch, Diebstahl, Mord usw. sind vom Begriff her in sich schlecht; hier kann es keine rechte Mitte geben, es ist daher „unmöglich, hier jemals das Richtige zu treffen"[134]. Aristoteles hat klar gesehen, daß es sich hier um ein analytisches Urteil handelt, denn im Begriff der Beschreibung ist bereits das negative Prädikat enthalten; es kann höchstens

[128] Zur platonischen Herkunft vgl. F. Dirlmeier, NE 304f.

[129] EE II, 3 1220 b 26—28: „Bewegung ist ein Continuum und Handlung ist Bewegung. In allem aber ist das auf uns bezogene Mittlere das Beste ..."; dazu: F. Dirlmeier EE, 244 mit Verweis auf Physik VII, 3 245 b 3 — 248 a 9.
Vgl. auch W. Bröcker, Aristoteles, Frankfurt [3]1964, 44, der meint, „daß das Rätsel der Bewegung der Lebensatem der aristotelischen Philosophie ist".

[130] Daß Aristoteles keiner Mittelmäßigkeit das Wort redet, erhellt schon aus folgendem Passus: NE III, 1 1110 a 26f: „In manchen Fällen indes darf man keinem Zwang weichen, sondern muß eher schwerstes Leid und den Tod auf sich nehmen."Vgl. auch I. Düring, Aristoteles 448.

[131] Vgl. I. Düring, a.a.O. 448.

[132] NE II, 6 1107 a 7f: „Wenn wir daher auf ihr immanentes Wesen schauen, so ist sittliche Vortrefflichkeit eine Mitte, fragen wir jedoch nach Wert und gültiger Leistung, so steht sie auf der höchsten Warte."
N. Hartmann, Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik, in: Kleinere Schriften II, 193: „Wichtig ist es, hierbei nicht in den Fehler zu verfallen, dem viele vulgarisierenden Deutungen erlegen sind, die ‚Mesotes' als eine goldene Mittelstraße zu verstehen und damit die Aristotelische Ethik auf das Niveau einer Moral der Mittelmäßigkeit herabzudrücken. Nichts wäre falscher als das. Davon zeugt die klare Bestimmung des Aristoteles, daß die Tugend nur der Seinsform nach ... ein Mittleres ist, dagegen dem Werte nach ... ein Höhepunkt. Hiernach handelt es sich bei jeder Tugend um eine zweifache Dimensionierung: dem Sein nach und dem Werte nach, die offenbar senkrecht aufeinander stehen, so daß der wirkliche Übergang im Kontinuum möglicher Verhaltensweisen zwischen der einen und der anderen κακία eine Kurve bildet: die Extreme liegen in einer Ebene, die Mesotes liegt über beiden als äußerster Höhepunkt, zu dem sich die Kurve erhebt."

[133] EE II, 3 1221 b 21—23 passim: „... Ehebrecher ... ist an sich bereits Schlechtigkeit; denn der Name der Affektion und ihre (schlechte) Qualität sind in einem Begriff beisammen."

[134] NE II, 6 1107 a 14f.

noch die Frage sein, ob ein konkretes Handeln unter den Begriff gefallen ist, was die Betroffenen vor Gericht immer zu bestreiten versuchen werden[135]. Die Begriffe, die an sich schlechte Handlungen ausdrücken, beziehen sich auf Vollzüge, denen eine Bewegung in der Seele zugrunde liegt, die bereits über das rechte Maß hinaus in ein Übermaß ausgeartet ist. Aristoteles hat durchschaut, daß solche analytischen Urteile sich auf die Tautologie reduzieren lassen, daß es bei einem Übermaß sich nicht um ein Mittelmaß handelt. Solche allgemeine Feststellungen genügen jedoch nicht, „denn bei ethischen Diskussionen sind allgemeine Aussagen verhältnismäßig leer, während die konkreten der Wahrheit näher kommen"[136].

d) Doch wer legt fest, was nach dem „richtigen Plan" in der konkreten Situation *die* rechte Mitte ist? An die Stelle der Idee als Richtpunkt tritt bei Aristoteles der weltimmanente Repräsentant der höchsten ethischen Traditionen seines Volkes, der *edle Mann* (spoudaios)[137]. „Eine Geschichte dieses Idealtypus ist noch nicht geschrieben"[138]. Der einsichtige und sittlich durchgebildete Mann hat seine geschichtliche Vorstufe in der „besseren Seele" Platos, die das richtige Urteil über Lust, Unlust und Gerechtigkeit hat[139].

Bei Aristoteles nimmt die „bessere Seele" nicht Maß an einer transzendenten Idee; nach seiner Bestimmung des Sittlichen scheidet diese ja von vornherein aus. Das Sittliche muß etwas für den Menschen Erreichbares sein, muß selbst ein Mensch sein. Nur das menschlich Wirkliche kann für ihn ethisch maßgebend sein. Aristoteles schafft durch Integration der besten Traditionen seines Volkes einen gedachten Repräsentanten des athenischen Ethos, den „athenischen Gentleman"[140]. Er ist die Norminstanz für das sittliche Gute, für das Auffinden der rechten Mitte. Doch was macht den ethisch trefflichen Mann zum Maß des sittlich Guten? Unterscheidet sich Aritoteles noch vom sophistischen Subjektivismus und vom Relativismus des protagoräischen „homo-mensura-Satzes"[141]?

[135] EE II, 3 1221 b 23f: „Daher bestreiten sie auch die Sache, indem sie behaupten, zwar zusammengewesen zu sein, jedoch nicht Ehebruch begangen zu haben."

[136] NE II, 7 1107 a 29—31.

[137] NE I, 9 1099 a 21—23: „... so sind sittliche Handlungen in sich freudvoll. Aber nicht nur dies, sondern auch wertvoll und schön und zwar beides in höchstem Grad, wenn anders der vollendete Repräsentant edlen Lebens zutreffend hierüber urteilt."

[138] F. Dirlmeier, NE 284: Im Mythos ist die heroische Urform dieses Ideals sichtbar: Der Held, der sich im Kampf gegen die feindlichen Gewalten durchsetzt. Später wurde diese Kraft verinnerlicht zum Ideal der Autarkie des Weisen (Sokrates). Bei Plato ist es der an Einsicht königliche Mann. Schließlich spielt im Epikuräerkreis und in der Stoa der Spoudaios die Rolle eines „Mannequins, an dem die ethischen Gedanken vorgeführt werden".

[139] F. Dirlmeier, NE 311: „Der Einsichtige, der hier (NE II, 6 vgl. Anm. 84) in der Def. erscheint, ist gewiß nicht mehr jener Stellvertreter der Idee, sondern die ‚sittlich durchgebildete Persönlichkeit'. ... Das richtige Urteil ... über Lust, Unlust, Gerechtigkeit hat in Platos Gesetzen die ‚bessere Seele'. Mir scheint dies bereits der Prototyp des aristotelischen phronimos zu sein. Auch die bessere Seele Platons hat schon den weiten Abstand von dem im absolut sicheren Wissen gründenden Philosophen des Staates."

[140] I. Düring, Aristoteles 480. Das „autonome Gewissen der sittlich durchgebildeten Persönlichkeit (spoudaios)" bleibt bei Aristoteles rückgebunden an das athenische Hochethos.

[141] Für F. Dirlmeier, NE 284, ist die Grenze erschreckend schmal. Vgl. G. Bien, Die menschliche Meinung und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie (Hg. M. Riedel). Freiburg 1972, Bd. I, 345—371 hat gezeigt, wie Aristoteles gültig zwischen Platon und den Sophisten vermitteln konnte.

e) Aristoteles macht sich wie keiner vor ihm Gedanken darüber, unter welchen Umständen das ethische Handeln vor sich geht und wann ein Handeln das Handeln eines ethisch hochstehenden Mannes genannt werden darf. Von einem sittlichen Handeln kann man überhaupt erst sprechen, wenn der Mann selbst der Urheber seiner Handlungen ist, wenn er also freiwillig handelt. Freiwillig handeln aber heißt ohne Zwang und aus Kenntnis des konkret Einzelnen, d.h. der Umstände und Gegenstände, handeln[142].

Aus einer freiwilligen Handlung wird eine sittliche *Entscheidung* dadurch, daß der intuitive Verstand etwas als ein Gut erkennt, damit das Wünschen in Bewegung setzt, und der Wille nun diesem Wunsch zustimmt und die Mittel zur Erreichung dieses Zieles wählt[143]. Entscheidung nennt der Stagirite „ein überlegtes Streben nach dem, was in unserer Macht steht"[144].

Wann aber ist eine Entscheidung gut zu nennen? Aristoteles rekurriert wieder auf den ethisch hochwertigen Mann: „Für den hochwertigen Menschen ist Gegenstand des Wünschens, was in Wahrheit ein Gut ist. ... Jede charakterliche Grundbeschaffenheit hat ihre eigenen Vorstellungen vom Edlen und Lustvollen, und hier unterscheidet sich gewiß der hochwertige Mensch am meisten, insofern er in den Einzelfällen die Dinge so sieht wie sie sind, gleichsam Richtschnur und Maß für sie ist. Für die Mehrzahl der Menschen ist bekanntlich die Lockung des Genusses der Grund, warum sie sich täuschen. Denn der Genuß ist kein echtes Gut, sondern erscheint nur als solches"[145].

Der richtige Verstand, der die richtigen Grenzmarken (horoi) findet, ist kein abstraktes Prinzip, sondern immer konkret zu finden beim ethisch hochstehenden Mann. Die richtigen Grenzmarken, die er findet, liegen in der Natur. An die Stelle der Idee tritt bei Aristoteles die Natur. „Das Richtunggebende in der Natur ist das jeweilige telos"[146].

Norminstanz ist also der ethisch hochstehende Mensch; er ist es aber nicht aus Willkür, sondern deswegen, weil er das wünscht und wählt, was in Wahrheit gut ist. Der ethisch hochstehende Mensch *ist* Maßstab und *braucht* zugleich einen Maßstab, er ist schöpferisch und rezeptiv im selben Maß. Er ist gebunden an die Natur; Natur ist immer schon die kulturell aktuierte Natur. Was Aristoteles vom telos der Natur aber sehen konnte, war das Ethos seines Volkes. Weiter konnte er nicht kommen; im Rahmen dieses hermeneutischen Zirkels bewegt sich sein ethisches Denken. Dieser Denkkreis ist bei Aristoteles aber offen dafür, daß sich in der Praxis des Menschen etwas Neues zeigt; dann wird diese Praxis zeigen, welche noch unausgeschöpften Möglichkeiten in der menschlichen Natur schlummern, oder was mit der menschlichen Natur noch geschehen kann. Diese Offenheit für geschichtliche Ereignisse ermöglichte es der christlichen Theologie des Mittelalters, gerade bei Aristoteles anzuknüpfen.

[142] NE III, 3 1111 a 22—24: „Dementsprechend darf als freiwillig gelten, dessen bewegendes Prinzip in dem Handelnden selbst liegt, wobei er ein volles Wissen von den Einzelumständen der Handlung hat."

[143] Vgl. I. Düring, Aristoteles 462.

[144] NE III, 5 1113 a 10f.

[145] NE III, 6 1113 a 25 — 1113 b 1 passim.

[146] Pol I, 2 1252 b 32: ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.

Der Stagirite selbst beschreibt die sittliche Werthaftigkeit als „eine feste, auf Entscheidung hingeordnete Haltung; sie liegt in jener Mitte, die die Mitte in bezug auf uns ist, jener Mitte, die durch den richtigen Plan festgelegt ist, d. h. durch jenen, mit dessen Hilfe der Einsichtige (die Mitte) festlegen würde"[147].

Nach der Behandlung der ethischen Vorzüge im allgemeinen wendet Aristoteles sich den Tugenden im einzelnen zu. Diese werden phänomenologisch aus der Tradition seines Volkes erhoben. Er schreibt keine Normenethik[148], sondern ein Stück Kulturgeschichte in Form einer Tugendethik. Platos vier Kardinaltugenden reichen für dieses Vorhaben nicht aus. In das platonische Schema, das aus den drei Seelenschichten und deren Harmonie deduziert ist[149], passen einfach nicht alle Phänomene des historisch gewachsenen griechischen Ethos.

Aristoteles beginnt mit jener Tugend, die in den ältesten Quellen griechischer Kultur, in den homerischen Epen, die Hauptrolle spielt, nämlich der Tapferkeit (andreia)[150]. Bei der nächsten dargestellten Tugend, der Besonnenheit (sophrosyne), ist es für unseren Zusammenhang wichtig festzuhalten, daß hier der logos die Rolle des nomos übernimmt[151]. Hierauf folgt die Beschreibung der Großzügigkeit (eleutheriotes), der es eigen ist, nicht auf sich selbst zu sehen und in der richtigen Weise zu geben, ohne zu verschwenden[152]. Die Behandlung der Großgeartetheit (megaloprepeia) bei der es um den Umgang mit Geld speziell dort geht, wo Aufwand nötig

[147] NE II, 6 1106 b 36 — 1107 a 2.

[148] Auf konkrete Handlungsregeln wie z. B. auf das Problem der Selbsttötung kommt er nur im Rahmen der Exemplifizierung seiner Tugendlehre zu sprechen (z. B. NE III, 11 und V, 11).

[149] Politeia 353 d 3, 428a — 444 a, 580 d 10 — 581 a 1.
Vgl. A. Graeser, Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 47. München 1969, 3—11, eine Zusammenstellung der bisherigen Lösungsversuche der Probleme, die mit der Entwicklung des platonischen Denkens zu diesem Thema zusammenhängen. „Diese individuelle Seelengerechtigkeit ist fundamental für die Harmonie in der staatlichen Gemeinschaft, die ihrerseits so strukturiert sein soll, daß sie die δικαιοσύνη in einzelnen ermöglichen und bewahren kann." Die Frage nach der Priorität des Ansatzes beim Staat oder beim Individuum ist hier nicht zu entscheiden. „Die psychologische Spezifizierung eines λογιστικόν, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν ist im Grunde die erkenntnistheoretische von γνώμη, δόξα und ἀγνωσία, ... nur gestaltete Platon diese eleatische Verflechtung von Ontologie und Erkenntnistheorie zu einer totalen Entsprechung von Sein, Denken, Tugend, Bios und Seelenteil aus. In dieser Struktur liegt dann auch die Wurzel zum Verständnis des platonischen Dogmas, nach dem jeder moralische Defekt auf ein intellektuelles Versagen zurückzuführen ist" (107). Plato hat mit diesem Ansatz eine Hierarchie der Werte begründet und versuchte von daher, einen Idealzustand zu konstruieren. Siehe auch U. Klein, Artikel Kardinaltugenden, in: HWPh IV 695 — vgl. auch G. Bien, Aristoteles. Nikomachische Ethik 276 f.

[150] Vgl. A. W. H. Adkins, Moral Values and political Behaviour in ancient Greece. New York 1972, 12: „... the head of an oikos could rely on no-one else for support; and since the other members of the oikos needed him to secure their very existence the demand that he should succeed was categoric." —
F. Dirlmeier, NE 339: „Ob das hier und bei Aristoteles darauf zurückgeht, daß die Tapferkeit als die Tugend der heroischen Zeit sozusagen chronologisch die älteste war, wage ich nicht zu entscheiden. Aristoteles selbst sagt zu Beginn des 13. Kap. (1117 b 23): ‚Nach der Tapferkeit wollen wir von der Besonnenheit sprechen, denn diese beiden gelten als Tugenden der irrationalen Seelenteile."

[151] F. Dirlmeier, NE 353: „Die Rolle des Nomos übernimmt aber dann der ‚logos', der hier besonders klar identisch ist mit ‚logismos', Überlegung (1119 b 10).

[152] NE IV, 2 1120 b 6 f: „... nicht auf sich selbst zu sehen, das ist die Art des Großzügigen".

ist, macht besonders deutlich, daß es sich bei der aristotelischen Tugendethik um eine Adelsethik, eine Ethik der Elite, handelt[153]. Nach diesen beiden Tugenden mit dem Bezugspunkt Geld folgen zwei weitere mit dem Bezugspunkt Ehre: Mit der Hochsinnigkeit (megalopsychia) formuliert Aristoteles eher den Sinn des Griechen für alles Große und Bewundernswerte, als daß er präzise eine bestimmte charakterliche Tugend beschriebe[154]. Die Ehrliebe (philotimia) wird als die rechte Mitte zwischen dem Ehrgeizigen und der Haltung dessen beschrieben, der nicht einmal bei ehrenvollen Anlässen bereit ist, sich für Ehre zu entscheiden[155]. Im Hinblick auf den Zorn nennt er die vornehme Ruhe (praotes) die rechte Tugendmitte zwischen der heftigen Erregbarkeit und dem Phlegma[156]. Es folgen drei Tugenden für den geselligen Verkehr: Die Freundschaft (philia), die Aufrichtigkeit (aletheia) und die Gewandtheit (eutrapelia).
Der Gerechtigkeit schließlich widmet Aristoteles das ganze fünfte Buch seiner NE. Da die klassische Formulierung der Tugend der Epikie am Ende dieses Buches steht und die Epikie eine besondere Form der Tugend der Gerechtigkeit ist, bedarf es einer ausführlicheren Darstellung dieser Tugend.

1.1.4 DIE GERECHTIGKEIT

„Aristoteles hat als erster in der praktischen Philosophie alles zusammengefaßt, was in der griechischen Welt dazu führen konnte, den Grund des Rechten in dem zu suchen, was dem Menschen von Natur und als seine Natur eigen ist“[157]. Worin aber wurde vor Aristoteles der Grund des Rechten gesehen?

1.1.4.1 *Vorgeschichte des Verständnisses von Gerechtigkeit*

Das Recht (to dikaion) ist auch in Griechenland göttlichen Ursprungs. Eine ordentliche Rechtspflege gab es ursprünglich nicht. Es war Sache des einzelnen oder der Sippe, erlittenes Unrecht zu rächen[158].

[153] F. Dirlmeier, NE 366: „Adel aber bedeutet dabei nichts anderes als ein Traditionsmoment; es ist ein idealistischer Maßstab: man denkt an die besten Männer der alten Adelsgesellschaft.“
[154] Vgl. F. Dirlmeier, NE 371; und R. A. Gauthier, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne. Paris 1951, 115ff: „La magnanimité est d'abord sens et goût de la grandeur, et parce qu'elle est sens et goût de la grandeur, elle discerne partout le grand et le petit, pour s'attacher au grand et mépriser le petit.“ — Dafür, daß Sokrates bei den Ausführungen über die Tugend Modell gestanden habe, reichen die Gründe nicht aus; dies ist nicht die Vorgangsweise des Stagiriten.
[155] NE IV, 10 1125 b 9—11: „... so tadeln wir den Ehrgeizigen, weil er im Übermaß auf Geltung aus ist und nicht auf das richtige ‚Woher‘ achtet, und wir tadeln den Nicht-Geltungssüchtigen, weil er nicht einmal bei ehrenvollem Anlaß willens ist, sich für Ehre zu entscheiden.“
[156] NE IV, 11 1125 b 29f: „Das Übermaß mag etwa als ‚heftige Erregbarkeit‘ angesprochen werden, denn das Grundphänomen ist zornige Erregung.“
NE IV, 11 1126 a 3f: „Das unzulängliche Verhalten, mag es eine Art von Phlegma oder was sonst sein, wird gemeinhin abgelehnt.“
[157] J. Ritter, Naturrecht bei Aristoteles, 146.
[158] Vgl. F. Flückinger, Geschichte des Naturrechts, 14.

Das älteste Recht, das aus der Zeit vor der Verehrung der olympischen Götter in den homerischen Epen noch durchscheint, beruht ganz auf Familie und Sippe; Rechtsgemeinschaft war „gleichbedeutend mit Blutsverwandtschaft; die Familie wurde hier auf göttliche Stiftung zurückgeführt und das Recht ist die aus dieser Stiftung herausfließende, die Familie erhaltende Ordnung ..."[159]. Der Rechtsgrund, der von der gleichnamigen Göttin gestiftet wurde, heißt Themis, was am ehesten mit Satzung wiederzugeben ist. Es ist Themis, die Götter zu verehren, Gastrecht zu gewähren und Gastgeschenke zu geben[160]. Themis regelt das Verhältnis von Mann und Frau; sie verbietet den Brudermord; Themis schreibt auch eine entsprechende Totenverehrung vor. In den homerischen Epen ist die Ablösung des alten Rechtes durch das neue in vollem Gange. Nach der Überwindung der Titanen übernimmt Zeus in der griechischen Mythologie die oberste Leitung[161]. Bei der Schöpfung der Weltordnung berät ihn seine Schwester (bei Hesiod auch seine zweite Frau und Mitregentin) Themis. Diese Weltordnung ist Grundlage für die Rechtsordnung, die Zeus auf die Erde übertrug[162]. Als seine Vertreter setzt Zeus Könige ein[163] und Themis läßt durch ihre Töchter Eunomia (Gesetzlichkeit), Dike (Recht) und Eirene (Friede) das Tun der Sterblichen beaufsichtigen[164]. Themis wird immer mehr von Dike verdrängt[165]. Das Themisrecht fordert Rache von Geschlecht zu Geschlecht. Das Polisrecht, das auf Dike zurückgeht, regelt später den Charakter der Strafe durch Vergeltung. In der Bindung an Themis, die älter ist als die Polis, hat das Oberhaupt der Familie, das die Gottheit repräsentiert, die Herrschaftsgewalt. Alle Rechte gehen durch blutmäßige Erbfolge auf seinen Nachfolger über. Die Fügung der Themis selbst bleibt sich gleich, sie ist konservativ und gestattet keine Änderung.

Zeus hingegen stiftet die Heeresversammlung zur Fassung von Beschlüssen. Anfänglich bestimmt Zeus selbst durch Zeichen die Entscheidung der Versammlung und den Heerkönig (basileus). Nach und nach entwickelt sich daraus die Volksherrschaft. „Die Verfassungen sind (oft hart erkämpfte) Kompromisse zwischen Sippe (Adels-)Herrschaft und Volksherrschaft. Aber auch im späteren Naturrecht wirken beide Auffassungen nach, und es ist wichtig, zu erkennen, daß schon die religiöse Urgestalt der Lehre vom göttlichen bzw. natürlichen Ursprung der Gewalt eine innere Spannung aufweist, hervorgerufen durch zwei wesensverschiedene Grundformen göttlichen Rechts"[166]. Hesiod hat der Idee der Dike zum Durchbruch verholfen. Er interessierte sich für den kleinen Mann und wollte ihm zu seinem Recht verhelfen. Solon bemühte sich, die Spannungen zwischen den wenigen Aristokraten und der Mittelklasse abzubauen und die wirtschaftliche Krise des Bauerntums

[159] F. Flückinger, a.a.O. 17.
[160] F. Flückinger, a.a.O. 18.
[161] R. Köstler, Homerisches Recht, Wien 1950, 12.
[162] Vgl. R. Köstler a.a.O. 13.
[163] Ilias II, 203—206: „Hier kann nicht jedweder ein König sein und befehlen! ... Einer sei Herrscher, Einer König allein, dem der Sohn des verschlagenen Kronos Zepter und Rechte verliehn, auf daß er gebiete den Andern."
[164] Vgl. R. Köstler, Homerisches Recht, 13.
[165] Vgl. R. Köstler, a.a.O. 13.
[166] F. Flückinger, Geschichte des Naturrechts, 26.

zu lösen[167]. Er war der Erste, der die Mißstände des Gemeinwesens aus der Mißachtung der Gebote der Dike erklärte[168].

Themis gerät mit der Zeit immer mehr, ab dem 5. Jh. ganz in Vergessenheit, aber das geheimnisvoll unentrinnbare Verhängnis, das von ihr ausgeht, blieb prägend für das Bewußtsein des griechischen Menschen. Die Göttin Dike stiftet kein eigenes Recht, sondern hütet das, was von Themis und Zeus angeordnet ist. Als „säkularisierte" Norm bedeutet Dike jenen Anspruch, den einer erheben kann, der ihm auf Grund göttlicher Fügung und Weisung zukommt[169]. Gerecht ist das, was einem durch göttliche Zuteilung zukommt. Nur wer etwas von der Gottheit zugeteilt erhalten hat, kann Dike anrufen. Dike hat noch nichts mit dem Sittengesetz zu tun; Dike kann wider Dike streiten, Dike kann auch selbst Schuld anstiften[170]. Dike ist irrational, ihre Gerechtigkeit besteht nicht darin, daß sie jeden gleich behandelt, jedem das zuteilt, was ihm gebührt, sondern darin, daß alles, was vorherbestimmt ist, auch geschieht. Gerecht ist der Mann, der dieses Schicksal heroisch besteht[171], ungerecht der, der hybrid über die verhängten Grenzen hinausgreift.

Bei Homer, Anaximander, Heraklit und Parmenides gibt es nur den in diesem Sinn gerechten Mann, noch nicht die Gerechtigkeit (dikaiosyne). Bei Theognis, der seine Elegien in einer Zeit schreibt, da der Mensch nachzudenken beginnt über die Götter und ihre Begegnung mit dem Menschen, über die Polis, über Themis, Dike und Nomos, beginnt auch der Begriff „Gerechtigkeit", den er erstmals verwendet, den göttlichen Namen der Dike zu verdrängen[172]. In der Not der Polis Megara wendet er seinen Blick von der Sicherung des „Im-Recht-Seins" im Sinn der Fügung hin zu dem, was Recht sein soll. Nicht die Wendung von der Ontologie zur Ethik, sondern die Entfremdung von den Göttern, die damit Hand in Hand ging, bedeutet den Abfall vom anfänglichen griechischen Wesen[173]. Deutlich zeigt sich der politisch soziale Wandel in den Begriffen, die die politische Wirklichkeit zum Ausdruck brachten. „Der zentrale Verfassungsbegriff des 6. Jh. war Eunomie gewesen: eine von den Göttern gesetzte rechte Ordnung, die sich in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Struktur, in dazu korrespondierenden politischen Institutionen und im Walten ethischer Grundsätze äußert. Genauer gesagt: man kam damals zu der Überzeugung, daß es eine solche rechte Ordnung gebe. Sie konnte in den Städ-

[167] N. Brockmeyer, Sozialgeschichte 34: „ Solon griff also zugunsten des für den Staat so wichtigen Bauerntums in das Privateigentum vornehmlich der Adligen ein; der radikalen Forderung nach Neuaufteilung des Bodens gab er allerdings nicht nach. Er wollte die rechte Mitte zwischen den Ansprüchen beider Seiten halten, um durch Ausgleich ein dauerhafte Ordnung begründen zu können, was allerdings keine Partei recht befriedigte."

[168] Solon, Dichtungen. Sämtliche Fragmente (übertragen von E. Preime) München 1940, 17: „Weder von heiligem Gut, noch von des Staates Besitz lassen die Finger sie weg, sie rauben und stehlen, wo's angeht. Dikes heiliger Spruch kümmert die Ruchlosen nicht; sie aber weiß um Vergangnes und Künftiges auch dann, wenn sie schweiget, rächend tritt sie hervor, ist ihre Stunde erst reif. Solche Zustände bringen dem Staat entsetzliches Unheil ..."

[169] Vgl. F. Flückinger, Geschichte des Naturrechts, 35 f.

[170] Vgl. F. Flückinger, a. a. O. 37.

[171] Odyssee VI, 188—190:
„Doch Zeus selber erteilt, der Olympier, jeglichem Menschen, Edlen so, wie geringen, nach seinem Gefallen ihr Schicksal. Er beschied dir auch deines, und auszuharren geziemt dir."

[172] Vgl. E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken I, 321—334.

[173] Vgl. E. Wolf, a. a. O. 333.

ten verwirklicht sein oder nicht. Entsprechend sprach man von Eunomie oder Dysnomie"[174].

Aber es gab kaum ein Subjekt zur Herstellung dieser gottgewollten Ordnung inmitten der Parteienstreitigkeiten der Adeligen. Meist liefen die Verhältnisse auf eine Tyrannis hinaus. Eine starke Hand unterdrückte die Krise und bekam die Dinge wirtschaftlich zunächst in den Griff. C. Meier[175] führt als einen Hauptgrund für die erstaunliche Tatsache, daß es in Griechenland so früh schon zur Demokratie kam, an, daß es über den streitenden Parteien eine dritte Position gab: die religiösen Denker von Delphi waren ein Zentrum von Informationen, die um die Polis kreisten; das Orakel hatte gute Ratschläge für die Kolonisation gegeben, die Empfänger dankten und brachten Informationen zurück. Die Weisen von Delphi erkannten, welches Unglück die Politik des Adels darstellte und antizipierten aus ihrer Einsicht in die besondere Lage der Polis ein gemeinsames Interesse, in das die Mittelschicht der Bauern langsam hineinwachsen konnte, zumal dieser Prozeß von außen nicht gestört wurde. Ein Zeugnis für die religiösen Gedanken, die in Delphi herrschten, findet sich bei Pindar: „Wünschen von Göttern nur soll man, was ziemt, sterblichen Sinnes erkennend was liegt auf der Hand: welch ein Schicksal uns zuteil ward. Kein unsterblich Leben erstrebe, mein Herz, doch die durchführbare Arbeit schöpfe aus"[176]. Selbstbestimmung des Menschen und die Mäßigung der Ansprüche auf das Geziemende (Epikie) waren die anthropologischen Grundgedanken.

Seit den 60er Jahren des 5. Jh. gibt es Zeugnisse dafür, daß das Volk herrscht[177].

Diese neue Ordnung, die auf breiten Schichten beruhte, wurde als Isonomie bezeichnet. „Man projizierte das Merkmal der Gleichheit, d.h. der Gleichheit der politischen Rechte der Bürger in das alte Ideal der Eunomie hinein"[178]. Diese neue Bestimmung der Rechte richtete sich gegen die Tyrannis und gegen enge herrschende Adelscliquen. Diese Auffassung von Gleichheit (des Stimmrechtes, des Zugangs zu den öffentlichen Funktionen, des Rede- und Antragsrechts) war eng verbunden mit der Eintracht (Homonoia) und Freiheit[179]. War bislang die Kontinuität der Garant der Ordnung, zu deren Erhaltung man auf die Herrschenden angewiesen war, so wurde nun die politische Mitverantwortung der Gleichen der Grund der hochgeschätzten Freiheit. Freiheit und Gleichheit waren die zentralen Merkmale der Demokratie geworden. Auf diese Weise löste sich die Freiheit aus der alten Perspektive der vorgegebenen Traditionen und Bräuche (nomos im alten Sinn, der so vor fremder Willkürherrschaft schützte) und wurde zu einer positiven politischen Möglichkeit, zu einer Freiheit für die Mitbestimmung.

So konnte es nicht ausbleiben, daß sich auch der Nomosbegriff von einer umfassenden Lebens- und Rechtsordnung hin zu einem Gegenstand politischer Entschei-

[174] C. Meier, Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., Archiv f. Begriffsgeschichte 21 (1977) 10.

[175] Vgl. C. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt 1980, 70—76.

[176] Pindar, Siegesgesänge und Fragmente (Hg. und übersetzt von O. Werner). München o.J., Pythische Oden III, 59. Für das Geziemende steht im griechischen Original τὰ ἐοικότα, also jene Wurzel, von der sich ἐπιεικής herleitet; vgl. 1.2.1 Anm. 4).

[177] C. Meier, Der Wandel 12.

[178] C. Meier, a.a.O. 13.

[179] Vgl. C. Meier, a.a.O. 21.

dung von Fall zu Fall wandelte. Aus dem nomos wurde das Gesetz[180]. Das Problem willkürlicher Entscheidung wurde brennend, und man mußte sich fragen, wo etwas Unverfügbares gegenüber dem Rechtspositivismus zu finden war: Die Frage nach dem Verhältnis von nomos und physis war gestellt.

Euripides sieht die physis in der Gestalt der Leidenschaften und seelischen Kräfte des Menschen über den nomos dominieren: „So wollt's Natur, die kümmert sich um kein Gesetz"[181]. Die Götter spielen in den Dramen des Euripides noch mit, aber sie verkörpern die irrationalen Kräfte im Inneren des Menschen[182]. In dieser Auffassung ist nach F. Flückiger der Ursprung des Naturrechtsgedankens zu suchen[183]. Die Naturgewalten fordern ihr eigenes Recht, das sich dem gesatzten Recht nicht fügt.

Von den Sophisten wird der Gedanke der göttlichen Fügung unmittelbar auf die Natur übertragen. Der göttliche Ursprung des Rechts wird bestritten und damit wird dessen Geltung fraglich. Mit dem Abgleiten der Gerechtigkeit vom Unbedingten ins Relative zerbricht aber die Harmonie zwischen dem ungeschriebenen Gesetz der überlieferten Sitte, das sich aus dem ursprünglichen Sakralrecht entwickelt hat, und dem darauf basierenden geschriebenen Gesetz der Polis und der Natur, in der sich göttliche Fügung zeigt. Vor dieser zerbrochenen Einheit und dem in seinen Augen gescheiterten Versuch Platos, dem Gerechten wieder einen letzten Geltungsgrund in der Idee des Guten zu geben, stand nun Aristoteles in seinem Denken über die Gerechtigkeit. Plato hatte die Gerechtigkeit als eine Idee gefaßt, die das Verhältnis der drei Seelenteile im Menschen regelt und so das Vorbild des Urguten im Menschen verwirklicht. Bei Aristoteles war ebenso wie bei Plato die Gerechtigkeit die Tugend, die alle anderen Tugenden in sich schließt[184], allerdings nur in der Gestalt der allgemeinen Gerechtigkeit. Die komplizierter gewordenen Bedingungen in der arbeitsteiligen Gesellschaft der Polis führten Aristoteles zu einer Differenzierung dieser allgemeinen Gerechtigkeit in besondere Teilbereiche der durch Gerechtigkeit zu ordnenden Beziehungen. Die juristische Prägung des Gerechtigkeitsdenkens brachte Gefahren mit sich; eine Instanz zur ständigen Korrektur einer Ethik, die in kasuistischer Gesetzlichkeit zu erstarren drohte, tat not; Aristoteles fand sie in der Epikie und der Freundschaft[185].

[180] Vgl. C. Meier, a.a.O. 27—31.

[181] Zitiert nach W. Nestle, Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung. Stuttgart 1901, 174. — Tragicorum Graecorum Fragmenta (Hg. A. Nauck). Hildesheim 1964, Fr. 920.

[182] C. Chromik, Göttlicher Anspruch und menschliche Verantwortung bei Euripides. Diss. Kiel 1967, 287: „Euripides setzt in seinen Dramen Hippolytos und Elektra an Stelle dessen, was die Sage oder Überlieferung Götter, göttlichen Befehl nannte, menschliche Leidenschaft und seelische Kräfte, die das Geschehen auf der Bühne gestalten. Die Götter spielen noch mit; sie verkörpern im Hippolytos die irrationalen Kräfte, die die Gegenspieler beseelen, sie sind Symbole für das Geschehen im Inneren des Menschen."

[183] Vgl. F. Flückinger, Geschichte des Naturrechts, 44.

[184] NE V, 3 1129 b 25—30 passim: „Gerechtigkeit in diesem Sinn ist allerdings Trefflichkeit in vollkommener Ausprägung ... in ihrer Bezogenheit auf den Mitbürger ... in der Gerechtigkeit ist jeglicher Vorzug beschlossen ...".

[185] Vgl. G. Bien, Aristoteles. Nikomachische Ethik 282f.

1.1.4.2 *Gerechtigkeit bei Aristoteles*

In seinen frühen Werken, der Topik und der Schrift über die Tugenden und Laster[186], gewinnt Aristoteles seinen Gerechtigkeitsbegriff noch in enger Anlehnung an Plato aus der Harmonie und Haltung der einzelnen Seelenteile. In der weiteren Entfaltung seiner Ethik kann er die Vielfalt der Tugenden nicht mehr in den drei Seelenteilen unterbringen. Die Gerechtigkeit bleibt aber auch bei ihm die Grundtugend[187], die nähere Bestimmung jedoch geschieht nun nach dem allgemeinen Sprachgebrauch[188]. Dabei geht der Stagirite so vor, daß er die Grundhaltung der Gerechtigkeit an der Kontrasterfahrung der Ungerechtigkeit deutlich macht[189]. Unter Ungerechtigkeit versteht man in der Alltagssprache sowohl die Mißachtung der Gesetze als auch die Mißachtung der bürgerlichen Gleichheit durch ungleichmäßige Verteilung der Güter[190]. In diesem doppelten Sprachgebrauch begründet Aristoteles seine Unterscheidung zwischen allgemeiner (universaler) und besonderer Gerechtigkeit.

1.1.4.2.1 Die allgemeine oder universale Gerechtigkeit

bezieht sich auf das Gesetz (nomos): „Alles Gesetzliche ist im weiteren Sinn etwas Gerechtes"[191]. Daß nomos nicht einfach dasselbe bedeutet wie der deutsche Begriff „Gesetz", erhellt schon aus der Tatsache, daß der nomos alle Tugenden gebietet[192]. Nomos bedeutet ursprünglich die Lebensweise in einer Gemeinschaft, die von Sitten und Gewohnheiten getragen wird[193]. „Gesetze in ihrem heutigen Sinn, z.B. wie sie damals Solon gegeben hatte, waren keine νόμοι, sondern hießen Θεσμοί. Erst dadurch, daß sie im Laufe fast eines Jahrhunderts mit den Lebensgewohnheiten des athenischen Volkes verwuchsen, wurden sie zu νόμοι, zu Sitten und Gewohnheiten"[194]. Umgekehrt werden etwa seit Kleisthenes nun auch die geschriebenen Gesetze nomoi genannt und immer mehr zu dem Gesetz, das mit Befehls- und Zwangsgewalt durchgesetzt wird. Schließlich wurden sie sogar zum Tyrannen, der dem Freiheitsbewußtsein

[186] Vgl. P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie. Berlin 1955, 24—37.

[187] NE V, 1 1129 a 6—9: „Nun, wir sehen, daß man allgemein unter Gerechtigkeit jene Grundhaltung verstanden wissen will, von der her die Menschen die Fähigkeit haben, gerechte Handlungen zu vollziehen ...".

[188] NE V, 2 1129 a 26f: „Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sind aber mehrdeutige Begriffe."

[189] NE V, 1 1129 a 14: „Nun wird uns häufig die eine Grundhaltung deutlich, von der ihr entgegengesetzten her ..."

[190] NE V, 2 1129 a 38f: „Als ungerecht gilt, (A) wer die Gesetze, (B) wer die gleichmäßige Verteilung der Güter, die bürgerliche Gleichheit, mißachtet ..."

[191] NE V, 3 1129 b 12.

[192] NE V, 3 1129 b 19 — 23 passim: „Es heißt uns aber das Gesetz handeln wie ein tapferer Mann ... wie ein besonnener Mann ... und handeln wie ein vornehm-ruhiger Charakter ... Nicht anders verhält sich das Gesetz im Hinblick auf die sonstigen Formen von Trefflichkeit ...".

[193] H. Kleinknecht, Art νόμος ThWNT IV, 1016f passim:
„νόμος ... hat dementsprechend als das Eigentümliche, das jedem zugeteilt ist, in älterer Zeit einen umfassenden Bedeutungsbereich, insofern darunter zunächst allgemein jegliche Art von bestehender oder geltender Norm, Ordnung, Sitte, Brauch, Herkommen verstanden wird. ... Auch die Götter haben νόμοι ... Dieser weite Sprachgebrauch ist immer erhalten geblieben."

[194] P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 54f.

des Griechen entgegensteht. Beim aristotelischen nomos klingt immer noch beides mit: Gesetz und Sitte[195].

Das Ziel des gerechten Handelns ist es, „das Glück sowie dessen Komponenten für das Gemeinwesen hervorzubringen und zu erhalten"[196]. Die allgemeine Gerechtigkeit, die sich auf alles Gesetzliche bezieht (auf alle Tugenden, Sitten und auch auf die ethisch irrelevanten Gesetze), unterscheidet sich von den übrigen Tugenden durch ihre Beziehung zum anderen Menschen[197], denn „sie verwirklicht ja das, was dem anderen nützlich ist ..."[198]. „Gerechtigkeit in diesem Sinn ist die Trefflichkeit in vollkommener Ausprägung ... in ihrer Bezogenheit auf den Mitbürger"[199]. Der Grund, tugendhaft zu sein für den anderen, fügt dem Grund, tugendhaft zu sein für sich selbst, wirklich etwas Neues hinzu. Durch die Vermittlung der allgemeinen Gerechtigkeit werden die Individualtugenden zu Sozialtugenden und somit Bausteine einer Sozialethik[200].

Das Ziel, dem die allgemeine Gerechtigkeit dient, ist die Eudaimonie der Polis und jedes Bürgers in ihr. Wenn man diese auf den nomos der Polis bezogene Tugend konsequent über diese Einschränkung hinaus weiter verfolgt, kommt man zur Freundschaft.

Aristoteles selbst deutet diese Konsequenz an, wenn er sagt, daß bei Vorhandensein der Freundschaft die Gerechtigkeit entbehrlich ist, aber nicht umgekehrt, und daß das Recht im höchsten Sinn nur unter Freunden zu finden ist[201]. Dem Gesetzgeber muß es letztlich um die Freundschaft gehen, weil sie das die Staaten zusammenhaltende Band ist[202]. Angesichts der Freundschaft[203] ist die allgemeine Gerechtigkeit die unvollkommenere Form, und das Gesetz erweist sich als dauernd verbesserungsfähig[204].

[195] J. Ritter, Naturrecht 160: „Die Grenzen von Brauch und Satzung bleiben fließend."

[196] NE V, 3 1129 b 13 f.

[197] Vgl. P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 59—66, wo die Entwicklung dieses Merkmals von den MM bis zur NE behandelt wird.

[198] NE V, 3 1130 a 4 f.

[199] Vgl. Anm. 184.

[200] Vgl. P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 73—89.

[201] NE VIII, 1 1155 a 26—28: „Sind die Bürger einander freund, so ist kein Rechtsschutz nötig, sind sie aber gerecht, so brauchen sie noch außerdem die Freundschaft, und der höchste Grad gerechten Wesens trägt die sichtbaren Merkmale der Freundschaft."

[202] NE VIII, 1 1155 a 22—25: „Die Erfahrung lehrt auch, daß Freundschaft die Polisgemeinden zusammenhält und die Gesetzgeber sich mehr um sie als um die Gerechtigkeit bemühen, denn die Eintracht hat offenbar eine gewisse Ähnlichkeit mit der Freundschaft."

[203] NE das ganze Buch VIII und IX.

[204] NE V, 3 1129 b 25: „... ist es aber nicht sorgfältig ausgearbeitet, so ist die Wirkung weniger günstig."
J. Ritter, Das bürgerliche Leben 100: „Sie ist für Aristoteles auch der Nährboden, der das Allgemeine der Stadt nährt und trägt." — H. A. Fechner, Über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. Aalen 1964, 26: „So wird die Freundschaft zur Grundlage auch der Staatsgemeinschaft, weil sie ... die Gemeinschaft durch eine dauernde Harmonie aufrecht zu erhalten strebt, welche das Recht und Gesetz hütet oder auch unnötig macht, und die Anklagen aufhebt, welche von der Gerechtigkeit nicht verbannt, sondern nur zu einem augenblicklichen Frieden geschlichtet werden können." — Vgl. auch W. Siegfried, Der Rechtsgedanke bei Aristoteles. Zürich 1947, 37—43.

als Teilerscheinung der allgemeinen Haltung, die auf Gesetzesbefolgung bezogen ist, besteht dem allgemeinen Sprachgebrauch nach in der Beachtung der Gleichheit bei der Güterverteilung; ihr Gegenteil ist die Übervorteilung. Aristoteles kann den Bereich der konkreten Gerechtigkeit quantifizieren, weil er sich am Modell des Tauschhandels im Leben der Polis orientierte[205]. Insofern die Verletzung der Gleichheit ein Teil der Verletzung des Gesetzes ist (aber nicht jede Verletzung des Gesetzlichen eine Verletzung der Gleichheit), ist die besondere Gerechtigkeit ein Teil der allgemeinen Gerechtigkeit[206]. Gemäß dem vielschichtigen Sprachgebrauch differenziert Aristoteles die besondere Gerechtigkeit weiter in die austeilende (distributive), ausgleichende (commutative) und wiedervergeltende Gerechtigkeit. Entscheidend ist bei dieser Unterscheidung nicht die Einteilung, sondern die Methode zur Findung des Gerechten in jedem Teilbereich.

Der Bereich der *austeilenden Gerechtigkeit* (dianome, dianemetikon)[207] ist auf die Güter bezogen, die im Staat zur Verteilung kommen (Geld, Ehre usw.). Das Gerechte wird bestimmt durch die Mitte zwischen zuviel und zu wenig und durch die Gleichheit[208]. Die Gleichheit ist nicht einfach eine arithmetische von zwei Personen oder Gütern (alle über einen Leisten), sondern die Gleichheit zweier Verhältnisse, mathematisch ausgedrückt: eine geometrische Gleichheit[209]. Das Verhältnis von mindestens zwei Personen ist mit dem Verhältnis von mindestens zwei Gütern zu vergleichen[210]. Gleichheit und damit Gerechtigkeit bestehen dann, wenn die Personen sich zueinander so verhalten wie Güter sich zueinander verhalten, die zur Verteilung stehen[211].

[205] G. Bien, Aristoteles. Nikomachische Ethik 288: „Hier zeigt sich noch einmal, daß Aristoteles ein genaues Bewußtsein davon hatte ..., woher die Quantifizierung des ganzen hier unter dem Titel ‚Gerechtigkeit' behandelten Lebensbereiches stammt: aus der Orientierung am Modell des Tauschhandels."

[206] NE V, 5 1130 b 12 f: „... jede Verletzung der Gleichheit ist nämlich eine Verletzung des Gesetzes, aber nicht jede Verletzung des Gesetzes ist eine Verletzung der Gleichheit ..."

[207] NE V, 5 1130 b 30 f. 1131 b 27 f.

[208] NE V, 6 1131 a 11—14: „Denn bei jeder Art von Handeln, wo es ein Mehr und ein Weniger gibt, gibt es auch das Gleiche ... Nachdem aber das Gleiche ein Mittleres ist, muß das Gerechte wohl ein Mittleres sein."

[209] NE V, 7 1131 b 12—15: „Diese Art der Proportion nennen die Mathematiker eine geometrische, denn in der geometrischen Proportion trifft es zu, daß das Ganze sich zum Ganzen verhält wie das eine Glied zum andern. Diese Proportion ist nicht stetig ...". — M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, 201: Das Wesen dieser Gerechtigkeit besteht darin, „daß die Verteilung der betreffenden Güter nach Verdienst vorgenommen wird. Die Gerechtigkeit verlangt hier nicht, daß jeder den nämlichen Anteil erhält, sondern daß jedem zuteil wird, was ihm gebührt. Nur gehen die Urteile insofern auseinander, als die verschiedenen Gemeinwesen verschiedene Maßstäbe gebrauchen, nämlich die Demokratien die Freiheit, die Oligarchien den Reichtum oder die vornehme Geburt, die Aristokratien die Tugend."

[210] NE V, 6 1130 a 29—32: „Das Gerechte ist also etwas Proportionales ... Proportion ist nämlich Gleichheit der Verhältnisse und setzt mindestens vier Glieder voraus."

[211] Näheres über den Gesichtspunkt der Angemessenheit (kat'axian), unter dem Personen miteinander verglichen werden, bei P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit, 93—97.

Die *ausgleichende Gerechtigkeit (diorthotikon*[212] *oder epanorthotikon*[213]*)* besorgt die rechte Mitte in der Gleichheit der vertraglichen Beziehungen von Mensch zu Mensch, wobei in diesem Bereich die Personen immer als gleich betrachtet werden, bloß die Güter werden miteinander verglichen. Die Mitte zwischen Vorteil und Nachteil wird daher rein arithmetisch bestimmt[214]. Offen bleibt bei Aristoteles, wann genau die ausgleichende Gerechtigkeit anzuwenden ist[215].

Die *Wiedervergeltung (to antipeponthos)* aber paßt weder ganz zur verteilenden noch zur regelnden Gerechtigkeit[216]. Wie seine Beispiele zeigen, erweitert Aristoteles in der NE den Umfang der wiedervergeltenden Gerechtigkeit gegenüber der MM[217] über den strafrechtlichen Bereich hinaus auf den Bereich des Privatrechtes und des öffentlichen Rechtes[218]. Die Herstellung der Gerechtigkeit durch Wiedervergeltung hat sich in allen Bereichen nach geometrischer Gleichheit und nicht nach mechanischer Gleichheit zu richten[219].

Die rechte Proportion, in der die Gleichheit inhaltlich besteht, ergibt sich aus dem Zweck der Verbindung der zu verteilenden Güter mit den Personen. „Der Normsinn ergibt den für die Beurteilung der Gleichheit und Ungleichheit erforderlichen sachlichen Gesichtspunkt"[220]; der Normsinn aber wird „teleologisch" bestimmt. Wann die arithmetische und wann die geometrische Methode zur Bestimmung der Gleichheit anzuwenden ist, ergibt sich aus dem Zweck der Güterverteilung in einem bestimmten Bereich.

Aristoteles schließt seine grundsätzliche Darlegung über die Gerechtigkeit mit der methodischen Frage, inwiefern diese Tugend eine Mitte zwischen zwei Extremen darstellt. Da die Gerechtigkeit eine Tugend ist, die nicht bloß in einer seelischen Haltung, sondern wesentlich in der gesellschaftlichen Dimension auf den anderen hin besteht, ist bei ihr die Mitte in der Verwirklichung dieser seelischen Haltung den anderen Menschen gegenüber zu suchen[221]: Es ist klar, „daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit die Mitte zwischen Unrecht-tun und Unrecht-erleiden ist. Denn das eine bedeutet, daß man ein Zuviel, das andere, daß man ein Zuwenig hat. Die Gerechtigkeit aber ist eine Form des mittleren Verhaltens, aber nicht im selben Sinn wie die anderen ethischen Vorzüge, sondern, weil sie einen Mittelwert festsetzt, während die Ungerechtigkeit auf die Extreme gerichtet ist"[222].

[212] NE V, 7 1131 b 25 f.
[213] NE V, 7 1132 a 18 f.
[214] NE V, 7 1131 b 32 — 1132 a 2: „Doch das Gerechte bei den vertraglichen Beziehungen der Menschen bedeutet zwar eine bestimmte Gleichheit ..., aber es hält sich nicht an jene Proportion, sondern an die arithmetische." — M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles 210: „Ohne Rücksicht auf die Persönlichkeiten werden materielle Werte miteinander verglichen."
[215] Vgl. P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 102.
[216] NE V, 8 1132 b 23 f.
[217] Vgl. P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 102.
[218] NE V, 8 1132 b 28 f: „Wenn z. B. der Träger eines Amtes (einen Bürger) körperlich verletzt hat, so darf der erstere nicht ebenfalls zum Ausgleich verletzt werden."
[219] NE V, 8 1132 b 32 f: „... — die Wiedervergeltung nämlich —, diese aber im Sinne der Proportion verstanden, nicht in dem der mechanischen Gleichheit."
[220] P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 109.
[221] Vgl. F. Dirlmeier, NE 415 f.
[222] NE V, 9 1133 b 30—1134 a 1.

Nun könnte Aristoteles seine Abhandlung über die Gerechtigkeit abschließen, da er methodisch so wie bei den anderen Tugenden vorgegangen ist und ausgehend vom allgemeinen Sprachgebrauch, diesen präzisierend, die verschiedenen Differenzierungen der Gerechtigkeit, worin sie bestehen und wo ihre spezifische Mitte liegt, behandelt hat. Aristoteles hatte bei der Tugend der Gerechtigkeit angesetzt, in den ersten neun Kapiteln des fünften Buches aber faktisch nur die objektive Seite dieser Tugend behandelt, was ja durch deren Bestimmung „auf den anderen hin" sich ganz von selbst ergab. Es ging ihm zunächst um die objektiven Formen einer Haltung im zwischenmenschlichen Bereich und im Gemeinwesen. Aristoteles hat als erster die Gerechtigkeit in ihren legalen und ihren eigentlich sittlichen Aspekt differenziert, ohne Legalität und Moralität auseinanderzureißen, wie dies später bei Kant geschehen wird[223]. Wenn Aristoteles in den folgenden Kapiteln den Blick wieder auf die seelische Haltung zurücklenkt, dann ist er dazu von der Beobachtung geleitet, daß ein Mensch ein bestimmtes Unrecht begehen kann, ohne deshalb schon ungerecht zu sein[224]. Die Spannungen zwischen dem gesatzten Recht und der ethischen Haltung der Gerechtigkeit, die sich nicht bloß auf die Spannung „subjektiv-objektiv" reduzieren lassen, bestimmen die mannigfaltigen Fragen, die der Stagirite in den Kapiteln 10 bis 15 des fünften Buches behandelt. Von den vielen Einzelfragen sind in unserem Zusammenhang die Passagen über das Naturrecht (1134b 15 bis 1135a 5) und der unmittelbare Zusammenhang des Epikiekapitels, also die vorausgehenden Kapitel 10—13 und das folgende Kapitel 15, wichtig.

1.1.4.2.3 Naturrecht, Polisrecht und Gesetzesrecht

„Das Polisrecht ist teils Natur-, teils Gesetzesrecht"[225]. Die Grundfrage ist die, ob *dieser* programmatische Satz des Aristoteles inklusiv oder exklusiv zu verstehen sei, m.a.W. ob Naturrecht und Gesetzesrecht Gegensätze sind oder ob das Naturrecht zumindest teilweise dem Gesetzesrecht immanent ist. Für beide Auffassungen scheinen sich in den aristotelischen Schriften Belege finden zu lassen. Wenn man die Aussagen des Stagiriten zum Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht nebeneinander stellt, erhält man zwei Reihen von Aussagen, die auf den ersten Blick im Verhältnis eines direkten Widerspruchs zueinander stehen.
In *NE V, 10* gilt die Untersuchung der Gerechtigkeit schlechthin, und dem Recht innerhalb eines Gemeinwesens[226]. Dann folgen grundsätzliche Aussagen über das Recht (dikaion) als verbindendes Element, „wo immer sich Menschen zu gemeinsamer Lebensform mit dem Ziel der Autarkie zusammengeschlossen haben ..."[227], also darüber, daß es Recht im eigentlichen Sinn nur unter Freien und Gleichen in der Polis gibt, sonst nur im übertragenen Sinn[228]; weiters, daß

[223] Vgl. G. Bien, Einleitung XLIII.
[224] NE V, 10 1134 a 17: „Nun ist es aber möglich, ein bestimmtes Unrecht zu tun, ohne deshalb schon ungerecht (schlechthin) zu sein."
[225] NE V, 10 1134b 18f.
[226] NE V, 10 1134 a 24f
[227] NE V, 10 1134 a 26f.
[228] NE V, 10 1134 a 28—30: „Überall, wo dies (die Gleichheit unter Freien, d. Vf.) nicht gegeben ist, da ist kein verbindliches Polis-Recht, wenngleich allerdings eine gewisse Spielart des Rechts, Recht im übertragenen Sinn."

das Gesetz dort nötig wird, wo unter Menschen Ungerechtigkeit möglich ist[229]; darüber, daß die oberste Gewalt wegen der Gefahr eigennützigen Mißbrauchs nicht einem Menschen, sondern dem geschriebenen Gesetz anvertraut ist[230], und schließlich wird über das häusliche Recht gehandelt, das nur analog als Recht gelten kann[231].

In diesem Zusammenhang wird nun das Polisrecht behandelt und gleich vorweg eingeteilt in Natur- und Gesetzesrecht. „Das Naturrecht hat überall dieselbe Kraft der Geltung und ist unabhängig von Zustimmung oder Nicht-Zustimmung (der Menschen). Beim Gesetzesrecht ist es ursprünglich ohne Bedeutung, ob die Bestimmungen so oder anders getroffen wurden, wenn es aber festgelegt ist, dann ist es verbindlich"[232]. Das Kriterium der Unterscheidung dieser beiden Unterarten des Polisrechtes liegt nicht in der Veränderlichkeit; nur bei den Göttern ist die Veränderlichkeit ausgeschlossen; bei den Menschen ist auch das, was von Natur gilt, der Veränderung unterworfen[233]. Der Unterschied liegt vielmehr im Geltungsgrund: Was von Natur gilt, ist für den Menschen maßgebend und daher für das Glücken seines Lebens d.h. ethisch unmittelbar bedeutsam. Was hingegen bloß vom Menschen geschaffenes Recht ist, ist nicht unmittelbar sittlich relevant; es kann daher so oder auch anders geregelt werden. Aristoteles schließt diesen kurzen Abschnitt mit dem Hinweis, daß die Formen des staatlichen Lebens verschieden sind „— und doch ist überall nur eine Staatsform von Natur die beste"[234].

Aristoteles handelt in dieser Passage also nicht von der Gerechtigkeit schlechthin, sondern vom konkreten Recht innerhalb des Gemeinwesens, vom Polisrecht. Dieses Polisrecht hat seine Wurzeln sowohl in der Natur als auch in der positiven Gesetzgebung. Natur- und Gesetzesrecht sind in dieser Sicht keine Gegensätze, sondern wachsen in der konkreten Gesetzgebung einer Polis zusammen. Die Polis kann nur dann bestehen, wenn sie ihre Natur auch in der positiven Gesetzgebung verwirklicht, wenn menschliche Übereinkunft harmonische Entfaltung der Polis bedeutet. Das Polisrecht ist also z.T. rezeptiv und z.T. kreativ zustandegekommen. Wie diese beiden Momente zusammenwirken, darüber sagt Aristoteles an dieser kurzen Stelle nichts Näheres[235].

[229] NE V, 10 1134 a 31: „... das Gesetz ist da, wo unter Menschen Ungerechtigkeit möglich ist."

[230] NE V, 10 1134 a 35—b1: „Darum vertrauen wir die oberste Gewalt nicht einem Menschen an, sondern dem geschriebenen Gesetz, denn der Mensch würde seinem Eigennutz zuliebe ... handeln ...".

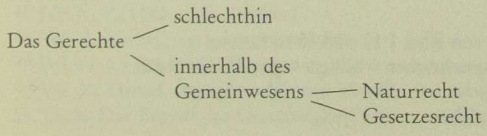
[231] NE V, 10 1134 b 17f: „... denn ersteres ist das häusliche Recht. Aber auch dies ist etwas anderes als das Recht unter den Angehörigen eines Gemeinwesens."

[232] NE V, 10 1134 b 19—21.

[233] NE V, 10 1134 b 28—31: „Bei den Göttern allerdings mag das (die Veränderlichkeit, d. Verf.) wohl ausgeschlossen sein; bei uns aber gibt es wohl auch manches, was von Natur gilt, aber das alles ist der Veränderung unterworfen ...".

[234] NE V, 10, 1135 a 5.

[235] Zusammenfassend läßt sich die Aussage des Stagiriten an dieser Stelle schematisch etwa so festhalten:



Die parallele Passage in der jüngeren *MM (I, 33)* scheint zu den Aussagen der NE im Widerspruch zu stehen: „Das Recht aber ist teils Natur-, teils Gesetzesrecht ... Das Polis-Recht aber stellt sich dar als Gesetzes-, nicht als Naturrecht“[236]. Auch hier wird das Spezifische der Natur nicht in ihrer Unveränderlichkeit gesehen, sondern als dann gegeben, „wenn es in den überwiegenden Fällen und über die längere Zeit hin so bleibt ... Ebenso verhält es sich mit dem Naturrecht: keinesfalls ist es, wenn es sich infolge unserer Anwendung ändert, deshalb nicht (mehr) ein naturgegebenes Recht, sondern es ist und bleibt es“[237].

Die Veränderlichkeit des Naturrechts liegt also in seiner Anwendung. Das wirkliche Naturrecht ist aber immer das schon angewandte; ein nicht angewandtes Naturrecht wäre für Aristoteles ein ethisch unergiebiger ideeler Restbegriff.

Vom Naturrecht zu unterscheiden ist das Gesetzesrecht, das der Mensch von Fall zu Fall setzt und dem er erst durch diese Setzung Geltung verleiht. Das zu bestimmende Polisrecht wird nun an dieser Stelle der MM im Gegensatz zur NE als Gesetzesrecht und nicht als Zusammenwirken von Natur- und Gesetzesrecht bezeichnet. War das Polisrecht in den jüngeren MM ein Teil des Gerechten, nämlich Gesetzesrecht, so wurde in der NE das Polisrecht zum Oberbegriff, der sich in Naturrecht und Gesetzesrecht unterteilt[238].

Zusätzlich kompliziert wird die Problematik noch durch die einander widersprechenden Aussagen des Stagiriten im ersten Buch in seiner *Rhetorik.*

Im *zehnten Kapitel* wird im Kontext der Gesichtspunkte, die für Anklage und Verteidigung wichtig sind, das Unrechttun als freiwillige Schädigung eines anderen entgegen dem Gesetz bestimmt. Das Gesetz wird in diesem Zusammenhang in ein besonderes (idios) und ein allgemeines (koinos) unterteilt. Unter dem besonderen Gesetz versteht Aristoteles hier das geschriebene, unter dem allgemeinen das ungeschriebene[239].

Auf dieser Linie liegt auch die Aussage im *fünfzehnten Kapitel,* das von den Überzeugungsgründen handelt, die nicht von unserer Kunst abhängen: „Es ist klar, daß man sich auf das allgemeine Gesetz berufen muß, wenn das geschriebene der Sache entgegensteht, als auf das billigere und gerechtere“[240]. Wiederum wird das allgemeine Gesetz als das billigere, gerechtere und ungeschriebene, das keiner Mode unterworfen ist, da es der Natur entspricht, dem geschriebenen Gesetz gegenübergestellt[241].

[236] MM I, 33 1194 b 30f.
MM I, 33 1195 a 7f.
[237] MM I, 33 1194 b 37—1195 a 3 passim.
[238] Zur Zusammenfassung der Aussage von MM I, 33 wieder ein Schema:

Das Rechte (δίκαιον) — Naturrecht (φύσει)
Das Rechte (δίκαιον) — Gesetzesrecht (νόμῳ) und dazu gehört das Polisrecht

[239] Rhet I 10 1368 b 7—9.
[240] Rhet I 15 1375 a 27—29.
[241] Rhet I 15 1375 a 31—33.
Schematisch läßt sich die Darstellung von Rhet I 10 und 15 so fassen:

Gesetz — allgemeines (κοινός) = ungeschrieben = billiger = gemäß der Natur
Gesetz — besonderes (ἴδιος) = geschrieben

Ganz anders geht Aristoteles im *dreizehnten Kapitel seiner Rhetorik* an das Problem heran, in dem er die unrechten und rechten Taten einteilt. Gesichtspunkte der Einteilung sind zweierlei Gesetz und zweierlei Art der Betroffenen[242]. Er unterscheidet wieder ein besonderes (idios)[243] Gesetz, das jedem das Seine zuweist im Verkehr untereinander, von einem allgemeinen. Das allgemeine ist das Gesetz gemäß der Natur[244]; das besondere wird unterteilt in ein geschriebenes und ein ungeschriebenes, das ungeschriebene weiter in Ethos und Billigkeit[245].

Zur Vervollständigung der Widersprüche in der Terminologie kommt nun der Begriff des ungeschriebenen Gesetzes: Einmal ist es das allgemeine Gesetz (in Kapitel 10 und 15) und ein andermal ist es eine Unterart des besonderen Gesetzes (Kapitel 13).

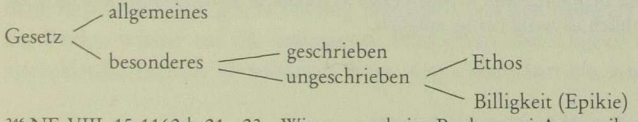
Im *Buch acht der NE* über die Freundschaft wird das ungeschriebene Gesetz mit der Gesinnungsfreundschaft (ethike) verglichen, das geschriebene Gesetz mit der Geschäftsfreundschaft, die auf Satzung beruht[246].

Im *Schlußkapitel der NE* kommt die Unterscheidung im Zusammenhang mit der öffentlichen Vorsorge für die ethische Erziehung nochmals vor: „Öffentliche Vorsorge wird natürlich durch Gesetze geschaffen und sie ist gut (epieikes), wenn dies durch gute Gesetze geschieht. Ob durch geschriebene oder ungeschriebene, darauf kommt wohl nicht viel an"[247]. Unter den ungeschriebenen Gesetzen sind hier die Sitten einer Polis zu verstehen[248].

In demselben Sinn versteht Aristoteles das ungeschriebene Gesetz, wenn er in seiner *„Politik (VI, 5)* dem *Gesetzgeber* die Aufgabe zuteilt, durch geschriebene wie ungeschriebene Gesetze für die Erhaltung der Verfassung zu sorgen[249].

R. Hirzel hat diesen doppelten Sprachgebrauch von „ungeschriebenem Gesetz" — einmal als allgemein geltendes Naturgesetz und einmal als besonderes Gesetz im Sinne der eigentümlichen Sitte einer Polis — im ganzen Altertum nachgewiesen[250].

[242] Rhet I 13 1373 b 2f.
[243] Rhet I 13 1373 b 4f.
[244] Rhet I 13 1373 b 5f.
[245] Rhet I 13 1374 a 20—28.
Die schematische Zusammenfassung der in Rhet A 13 vorgetragenen Meinung läßt sich wie folgt geben:



[246] NE VIII, 15 1162 b 21—23: „Wie es nun beim Recht zwei Arten gibt, das ungeschriebene und das Satzungsrecht, so läßt sich auch wohl bei der Nutzfreundschaft eine Gesinnungs- und eine Satzungsfreundschaft unterscheiden."
R. Hirzel, Agraphos Nomos. Leipzig 1900, 12: „Derjenigen Freundschaft, die auf Abmachungen, auf Verträgen beruht, tritt die andere gegenüber, die in dem Charakter, dem Naturell der Freunde ihren Grund hat; genau so wie anderwärts bei Aristoteles das, was durch Verträge entsteht, von dem andern geschieden wird, das aus der Natur hervorgeht."
[247] NE X, 10 1180 a 33—1180 b 1.
[248] Vgl. R. Hirzel, Agraphos Nomos 13.
[249] Pol VI, 5 1319 b 40
[250] Vgl. R. Hirzel, Agraphos Nomos 14—29; eine tabellarische Zusammenfassung davon bei P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 146.

Wie läßt sich nun angesichts dieser Widersprüche die tatsächliche Rechts- und Gesetzesauffassung des Stagiriten erheben? Gehen wir der Reihe nach nochmals die Begriffe und die Fragestellungen, in denen sie behandelt werden, durch.

Als Gegenstand der Ethik scheidet von vornherein das *unveränderliche Recht der Götter* aus; bei den Menschen aber ist alles veränderlich, auch das Recht[251]. Das Rechte unter den Menschen unterscheidet sodann *einfachhin Gerechtes (haplos dikaion)*[252] und politisch Gerechtes (politikon dikaion)[253]. Was aber ist das einfachhin Gerechte?

F. Dirlmeier, der eher platonisch interpretiert, lehnt es ab, das einfachhin Gerechte mit dem von Natur Gerechten gleichzusetzen[254]. In NE V, 10 unterscheidet Aristoteles nach Dirlmeier den „formalen Begriff des Rechts und die konkrete, gegenüber dem reinen Begriff natürlich abfallende Verwirklichung in der Polis"[255], und in NE V, 14 gibt er das haplos dikaion mit „das ideale Gerechte" wieder[256]. Diese Interpretation des einfachhin Gerechten, die auf den formalen Begriff des Rechtes und das ideale Gerechte zielt, widerspricht aber der von Aristoteles gegebenen Bestimmung des Gegenstandes der ethischen Überlegungen: Der Stagirite lehnt ausdrücklich das Ideale und auch den formalen Allgemeinbegriff zur Bestimmung des Ethischen ab[257].

P. Trude hingegen interpretiert das einfachhin Gerechte in NE V, 10 als das Recht, das unabhängig von irgendeiner Rechtsordnung eines bestimmten Staates existiert, da es gerade zum Polisrecht in Gegensatz gebracht wird und keinesfalls das häusliche Recht bezeichnen soll[258]. In MM II, 1[259] bedeutet das einfach Gerechte gleichviel wie das *von Natur aus Gerechte*[260]. Nach dieser Interpretation findet das von Natur aus Gerechte im allgemein gültigen Gesetz (koinos nomos) seinen Ausdruck; denn das allgemeine Gesetz erscheint sowohl in Rhetorik I, 13[261] wie in Rhetorik I, 15[262] als das Gesetz, das von Natur aus gilt.

Bezüglich des ersten Rechtes (proton dikaion)[263] sind die Kommentatoren einig, daß darunter das von Natur aus Gerechte zu verstehen sei im Gegensatz zu dem bloß durch das Gesetz Gerechten[264].

[251] Vgl. Anm. 233 und 237.
[252] Vgl. Anm. 226 und NE 1137 b 25 und MM 1198 b 31.
[253] Vgl. Anm. 225, 226 und 236.
[254] Konsequenterweise zieht Dirlmeier in MM 1198 b 31 ἁπλῶς zu ἐλαττωτικός und nicht zu δικαίων (359). Sprachlich ist wohl beides möglich.
[255] NE 417.
[256] NE 435.
[257] Vgl. 1.1.3
[258] Vgl. P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 156.
[259] Vgl. Anm. 254.
[260] P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 156. Auf die dritte Anm. 88 genannte Stelle NE 1137 b 25 geht Trude nicht ein.
[261] Vgl. Anm. 244.
[262] Vgl. Anm. 241.
[263] F. Dirlmeier NE 430: „Es ist klar, daß damit das Naturrecht gemeint ist". — Ähnlich P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 157, und M. Salomon, Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. Leiden 1937, 64—67. — Nur R. Hirzel, Agraphos Nomos 9, Anm. 4 neigt mit Bezug auf Ramsauer dazu, unter dem haplos dikaion das objektiv Gerechte zu verstehen. Vgl. Anm. 320.
[264] NE V, 12 1136 b 34.

Aber wie verhält sich nun das einfachhin Gerechte, von dem wir zunächst mit P. Trude annehmen, daß es sachlich vom Naturrecht nicht unterschieden ist, zum Polisrecht?

Einmal wird es von diesem unterschieden[265], ein andermal, dort nämlich, wo das Polisrecht in Natur- und Gesetzesrecht geteilt wird, partiell gleichgesetzt[266]. P. Trude geht von der reifsten Fassung in NE V, 10[267] aus, nach der das natürliche wie das nomische Recht im einzelnen Staat gelten, und meint, daß sich nicht feststellen läßt, ob es sich in MM I, 33 „um eine Interpolation oder um einen Fehler oder eine frühere und später aufgegebene Auffassung des Aristoteles handelt, oder ob Aristoteles damit nicht sagen will, das natürliche Recht sei kein politisches, sondern nur, er wolle nur dasjenige politische Recht untersuchen, welches nomisch sei"[268].

Obwohl in MM I, 33 die Momente des Gedankenganges ähnlich sind wie in NE V, 10, ist doch die Reihenfolge dieser Momente und daher die Fragerichtung eine andere. Nachdem Aristoteles in MM I, 33 über die allgemeine und besondere Gerechtigkeit[269], von Recht also in mehr als einem Sinn gesprochen hat, muß er „festlegen, über welches Recht die Untersuchung zu führen ist"[270]. Im strengen Sinn kann von Recht erst im Bereich der Polis die Rede sein, in der Familie (das häusliche Recht) gibt es Recht nur im analogen Sinn. Wenn nun von diesem Recht weiter gesagt wird, daß es „teils Natur, teils Gesetzesrecht" ist[271], dann kann mit dem Oberbegriff Recht nur das Polisrecht gemeint sein.

Im nächsten Gedankenschritt unterscheidet Aristoteles dann Recht als Normbegriff und den Tatbestand einer gerechten Handlung[272]. Für diesen Zusammenhang genügt es zunächst, das Polisrecht, das eben z.T. als Natur- und z.T. als Gesetzesrecht beschrieben wurde, nur in der Hinsicht zu behandeln, als es Gesetzesrecht und nicht Naturrecht ist. An dieser Stelle fragt Aristoteles gar nicht nach dem näheren Zusammenhang von Natur- und Gesetzesrecht; es ist daher aus dieser Passage auch nichts für die Beantwortung dieser Frage abzuleiten.

Anders ist die Fragerichtung in NE V, 10. Der ganze zweite Teil des fünften Buches der NE wird mit der Fragestellung eingeleitet, wie es möglich sei, ein bestimmtes Unrecht zu tun, ohne deshalb schon ungerecht zu sein"[273]. Nachdem Aristoteles hier gleich vorweg den Blick von der objektiv normativen Seite des Rechts wieder auf die umfassende Perspektive der Tugend der Gerechtigkeit zurücklenkt, handelt er nochmals kurz vom Lebensbereich, innerhalb dessen die

[265] Vgl. Anm. 226, 236.
[266] Vgl. Anm. 225.
[267] NE V, 10 1134 b 18—1135 a 5.
[268] P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 151.
[269] MM 1193 a 34—1194 b 3.
[270] MM 1194 b 3f.
[271] Vgl. Anm. 236.
[272] MM 1195 a 8—11: „Unrecht (ἄδικον) aber und ungerechte Tat (ἀδίκημα) scheinen so ohne weiteres identisch zu sein; sie sind es aber nicht. Das Unrecht nämlich ist etwas, was durch das Gesetz als solches definiert ist ... Aber der Tatbestand des Unrechts liegt erst dann vor, wenn man das Unrecht begangen hat."
[273] Vgl. Anm. 224.

Tugend der Gerechtigkeit sich verwirklicht: das Gerechte schlechthin und das zur Polis gehörige Recht[274].

Der Stagirite geht wieder vom allgemeinen Sprachgebrauch aus und fragt von da aus nun nach dem Grund des Rechtes.

Wir bekommen auf diese Frage wieder die Auskunft, daß es Recht im vollen Sinne nur dort gibt, wo freie und gleiche Menschen sich mit dem Ziel der Autarkie zusammengeschlossen haben[275]. Die Freien unterscheiden sich von den Unfreien dadurch, daß sie um ihrer selbst willen leben und ihren eigenen Willen haben[276]. Nur unter solchen gibt es eine Gleichheit von herrschen und beherrscht werden[277]; nur hier kann die Gleichheit verletzt werden, nur hier ist Ungerechtigkeit möglich, nur hier braucht es daher das Gesetz[278]. Die Hausangehörigen sind keine Freien, daher gibt es unter ihnen kein Recht im vollen Sinn[279].

Recht gibt es überhaupt erst in der Polis und das von Natur aus Rechte ist erst mit der Polis gegeben. Denn erst in der Polis kommt die mögliche Menschennatur zu ihrer Verwirklichung. Anders als die anderen Lebewesen erreicht der Mensch nicht automatisch die Verwirklichung seiner Natur. Für den Menschen existiert die Praxis, die zur Verwirklichung seiner Natur führt nur in der Polis und nicht in der Unmittelbarkeit des Naturzustandes. „Er wird als mit Vernunft begabtes Wesen actu Mensch, indem er seine Praxis zu einem von Vernunft und Einsicht geleiteten Tun bildet und in einer Gemeinschaft lebt, die in Sitte und Gesetz, in Institutionen und Lebensordnungen das zu seiner Vernunft gebrachte menschliche Leben zu ihrer Substanz hat. Das ist die Einsicht, die die aristotelische Philosophie aus der Polis, ihre Partikularität durchdringend, hervorbringt ... Die Frage nach dem Grund von Verfassung und Gesetz fällt jetzt mit der Frage nach der Verwirklichung der menschlichen Natur zusammen"[280]. Außerhalb der Polis gibt es für die menschliche Natur die bloße Möglichkeit ihrer Erfüllung. Ein Gerechtes schlechthin, ein von Natur aus Rechtes gibt es also erst in der Polis und nicht getrennt von ihr.

Naturrecht ist bei Aristoteles kein allgemein verbindliches, übergeschichtliches, überpositives an „Werten an sich" orientiertes Rechtsprinzip, sondern das in der Polis verwirklichte Recht, das man findet, wenn man die Frage stellt, warum es überhaupt die Polis und das Recht in ihr gibt. Es gibt bei Aristoteles kein Naturrecht als einen aus einer menschlichen Wesensnatur deduzierten Normenkatalog oder Grundwertkatalog, den man dann dem positiven Gesetz gegenüberstellen oder entgegensetzen kann. Naturrecht und positives Recht sind beim Stagiriten

[274] Vgl. Anm. 226.

[275] Vgl. Anm. 227.

[276] Pol IV, 2 1317 b 11: „..., daß man leben kann wie man will; ... denn nicht zu leben wie man wolle, sei charakteristisch für Sklaven." Vgl. J. Ritter, Naturrecht 153.

[277] NE V, 10 1134 b 13—15: „Denn dieses Recht basierte ... auf dem Gesetz und galt für Menschen, unter denen das Gesetz von Natur seinen Platz hatte. Das aber sind ... Menschen, die am Herrschen und Sich-unterordnen gleichen Anteil haben."

[278] Vgl. Anm. 228.

[279] NE V, 10 1134 b 8 f: „Das Recht des Herrn und das des Vaters ist den geschilderten Formen nicht wesensgleich, sondern nur ähnlich ...".

[280] J. Ritter, Naturrecht 172.

keine zwei Normenbereiche, sondern verhalten sich zueinander wie die Regeln des realen Zusammenlebens zum Grund dieses Zusammenlebens.
Der Grund dieses Zusammenlebens zeigt sich im realen Zusammenleben und ist nicht getrennt von diesem zu suchen.
Der Bereich des Rechtes stellt sich phänomenologisch zunächst als eine Summe von Regeln und Einrichtungen dar, die samt und sonders veränderlich sind und als solche das Zusammenleben der Menschen ordnen. Legt man diese Regeln auf ihren Geltungsgrund hin aus, so stellt man fest, daß es solche gibt, die so oder anders sein könnten, die also vom Menschen geschaffen sind, und solche, die zur Substanz des Menschseins in der Polis gehören und daher nicht willkürlich ohne Schaden vom Menschen verfügt und abgeschafft werden können. Unter der Voraussetzung, daß beide veränderlich sind, ist es für Aristoteles leicht einzusehen, welche Gesetze nun erst durch Zustimmung der Bürger gelten und welche vor und unabhängig von der Zustimmung der Bürger gelten. Es gibt viele Formen des staatlichen Lebens, aber der Grund dafür, daß es die Polis gibt, ist nur einer, und dieser ist in der Vielfalt der Verfassungen gegenwärtig und verleiht der Vielfalt des Rechtes in der Polis eine Allgemeingültigkeit, weil diese Vielfalt auf der Natur des Menschen gründet, deren Verwirklichung die Polis ist[281].
Ob ein Gesetz nun gut ist oder schlecht, ob eine Verfassung gut ist oder schlecht, das hängt davon ab, ob sie die Polis bewahrt oder zerstört[282]. Mit diesem Gedanken intendiert Aristoteles nun keineswegs eine Reduktion des Ethischen auf politische Opportunität, sondern gerade umgekehrt: Da nur in der Polis die menschliche Natur sich voll verwirklichen kann, nur in ihr Menschsein glücken kann, ist sie ethisch legitimiert. Daß es die Polis gibt, ist kein Zufall, ist nicht die Erfindung gescheiter Menschen und nicht das Produkt von Interessen; die Polis ist vielmehr eine ethische Institution. Sie gehört zum vollen Menschsein. Im Gang der Geschichte der Polis zeigt sich daher das, was ethisch verbindlich ist. Ihre Traditionen, Sitten und Gesetze begründen die Gestalt der Tugenden des individuellen Handelns. Bei Aristoteles sind Legalität und Moralität unterschieden, aber nicht getrennt[283].
„Recht wie Verfassung haben keine Selbständigkeit; sie ordnen ein in sich bereits ethisch in Sitte und Gewohnheit verfaßtes (und nicht ein noch ordnungs- und

[281] NE V, 10 1134 b 30—1135 a 5 passim: „Welche Art von Recht aber ... auf Natur beruht und welche nicht, sondern auf Satzung und Übereinkunft, das ist, unter der Voraussetzung, daß beide veränderlich sind, ebenfalls leicht einzusehen ... Und ähnlich ist es bei den nicht naturgegebenen, sondern von Menschen geschaffenen Rechtsverhältnissen; sie sind nicht überall gleich — sind ja auch die Formen des staatlichen Lebens verschieden — und doch ist überall nur eine Staatsform von Natur die beste". F. Dirlmeier NE 421 interpretiert wieder platonisch: „Ein Hinweis darauf, daß im Idealstaat die Diskussion über Naturrecht und positives Recht überflüssig wäre."
[282] NE X, 10 NE 1181 b 17—20: „Zuerst wollen wir also prüfen, was etwa frühere Forscher an richtigen Einzelheiten ausgesprochen haben, sodann mit Hilfe der Sammlung der Polisverfassungen studieren, welche Momente die Polisgemeinden und welche deren Verfassungen — jede für sich genommen — erhalten und zerstören und welches die Ursachen sind, warum die einen gut und die anderen schlecht verwaltet werden."
[283] Vgl. G. Bien, Nikomachische Ethik, Einleitung XLIII.

bestimmungsloses) Leben nach Normen, die nicht erst durch den Gesetzgeber gesetzt werden, sondern ihm ‚ethisch' vorgegeben sind"[284].

Die Politik ist bei Aristoteles ethisch fundiert. Er kann daher das, was den Grund für die Polis abgibt, im Leben der Polis urgieren. Nur die Einsicht in diesen Grund der Gesetzgebung kann die Polis retten, nicht die Beschwörung der Sitten der Väter[285] und nicht die Beziehung zu einem idealen, aber jenseitigen Prinzip.

Dem Passus über Natur- und Polisrecht folgt die lapidare Feststellung, daß jede Gesetzesbestimmung sich zum einzelnen Fall verhält wie das Allgemeine zum Einzelnen[286]. Nach diesen Gedankengängen, die nochmals den Raum angeben, in dem sich die Tugend der Gerechtigkeit verwirklicht, kehrt Aristoteles direkt zur Eingangsfrage von Kapitel 10 zurück und stellt fest: „Es ist ein Unterschied zwischen ungerechter Handlung und Unrecht, so wie zwischen gerechter Handlung und Recht"[287].

Für seinen ursprünglichen Gedankengang hat Aristoteles durch den Exkurs über das Naturrecht und die kurze Bemerkung über den allgemeinen Charakter jeglichen Gesetzes (dem die vielen Einzelfälle gegenüberstehen) zwei Einsichten gewonnen:

Erstens die Unterscheidung, ob sich eine ungerechte Tat gegen ein Gerechtes von Natur aus oder gegen ein Satzungsrecht richtet,

zweitens die Erkenntnis, daß jede Gesetzesbestimmung sich zum konkreten Handeln, das immer ein einmaliges Handeln ist, verhält wie das Allgemeine zum Einzelnen; die Konsequenzen aus dieser Einsicht wird er bei der Epikie ziehen.

Im folgenden beschreibt Aristoteles weit ausholend die Probleme, die sich daraus ergeben, daß die Tugend der Gerechtigkeit und das aus ihr erwachsende gerechte Handeln nur dort vorliegen, wo der Mensch aus freiem Willen handelt[288].

Eine völlig andere Fragestellung liegt in der Rhetorik vor[289]. Aristoteles bleibt hier beim allgemeinen Sprachgebrauch, ohne ihn so zu präzisieren wie in der NE[290]. Tatsächlich ist der allgemeine Sprachgebrauch bezüglich des ungeschriebenen Gesetzes und des Naturrechtes gespalten[291]. Für den Anwalt ist es wichtig zu überzeugen, und zu diesem Zweck muß er allgemein verständlich sein[292]. Der Unterschied im Sprachgebrauch impliziert genau gesehen noch keinen

[284] J. Ritter, Naturrecht 163.

[285] Aristoteles weiß genau, wie barbarisch die Sitten der Väter bisweilen waren, Pol II, 8 1268 b 39—41: „Denn die alten Gesetze sind äußerst einfach und barbarisch: die Griechen gingen dauernd in Waffen und kauften die Frauen voneinander, und wo irgendwelche altertümlichen Gesetze noch erhalten sind, da sind sie vollkommen einfältig...".

[286] NE V, 10 1135 a 5—7.

[287] NE V, 10 1135 a 8—10. (Übersetzung nach G. Bien, Nikomachische Ethik 118.)

[288] NE V, 10 1135 a 19 f: „Ein Akt ist aber als ungerecht oder gerecht durch das Moment der Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit charakterisiert."

[289] Die z. T. sehr umstrittenen text- und redaktionsgeschichtlichen Fragen der aristotelischen Rhetorik können nicht berücksichtigt werden.

[290] Rhet I 10, 1369 b 31 f: „Man muß dabei die Begriffe als ausreichend bestimmt ansehen, wenn sie ohne weitere Genauigkeit ihren Gegenstand deutlich machen."

[291] Vgl. Anm. 250.

[292] Vgl. M. Salomon, Der Begriff der Gerechtigkeit 62; es ist allerdings übereilt, daraus zu schließen, die Dialektik der aristotelischen Rhetorik sei anrüchig.

Widerspruch. Die Unterscheidung „geschrieben oder ungeschrieben" liegt auf einer anderen Ebene als die Unterscheidung „von Natur aus oder durch Satzung". Ein ungeschriebenes Gesetz umfaßt ja nicht nur das Gesetz, das von Natur aus gilt (also vor aller Formulierung und Zustimmung Geltung hat), sondern auch die tatsächlich noch nicht aufgeschriebenen (und wahrscheinlich nie restlos auf den Begriff zu bringenden) besonderen Sitten und Bräuche (Ethos) eines Volkes. So kann Aristoteles ohne logischen Widerspruch einmal das allgemeine Gesetz, das von Natur aus gilt, mit dem ungeschriebenen Gesetz gleichsetzen (Rhet I, 10 und 15)[293] und ein andermal das ungeschriebene Ethos seines Volkes, das ja ein besonderes Gesetz ist, das von Volk zu Volk variiert (Rhet I, 13)[294]. Ohne dem folgenden Kapitel vorzugreifen, läßt sich an dieser Stelle schon festhalten, daß Epikie niemals in eine Gesetzesformel einzufangen ist, wie immer die Interpretation der Widersprüche zwischen Kapitel 13 (Epikie ist hier das Recht, das in die Lücken des Gesetzes tritt, weiters die Interpretation nach der Intention des Gesetzgebers und schließlich Nachsicht)[295] und Kapitel 15 (Epikie ist unveränderlich wie das Naturrecht)[296] ausfällt. Als ungeschriebene „Naturrechtssätze" waren Aristoteles aus der griechischen Tradition das Gebot, die Eltern zu ehren, dem Fremden hilfreich zu sein, die Toten zu bestatten und das Verbot der Blutschande bekannt[297].

Eine andere Schwierigkeit der Interpretation besteht darin, daß das Naturrecht in Rhet I, 15 sich nicht ändert (ou metaballei)[298] in der NE aber wie alles Menschliche der Bewegung unterliegt, wenn es freilich auch in der NE als das Stabilere erscheint gegenüber dem raschen Wechsel der vom Menschen gemachten Gesetze. Der Grund der Veränderung des Naturrechts liegt in der Anwendung, da die Natur des Menschen ja gerade nicht etwas automatisch Ablaufendes ist wie bei den anderen Lebewesen, sondern dem Menschen zur Anwendung anvertraut ist. Der Mensch muß durch Kunst (techne[299]) und Tugend (arete) seine Natur aktuieren; das liegt in seiner Natur. Das von Natur Rechte, das als der Grund des Rechtes menschliche Gesetzgebung unbeliebig gestaltet, gestattet keine dogmatische Auszeichnung bestimmter Rechtssätze mit der Würde des Naturrechtes. In der konkreten Rechtsfindung hat es eine kritische Funktion gegenüber mangelhaften Gesetzen und Vorschriften[300], weil eben jede menschliche Kunst Mängel in sich schließt.

[293] Vgl. Anm. 239 und 241.
[294] Vgl. Anm. 245.
[295] Vgl. 1.2.3 Anm. 232.
[296] Vgl. 1.2.3 Anm. 239.
[297] Vgl. R. Hirzel, Agraphos Nomos. Leipzig 1900, 32f.
[298] Siehe Anm. 241.
[299] K. Ulmer, Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Tübingen 1953, 53: „Was überhaupt zu einer Bestimmung der Kunst führt, und sie nicht nur möglich, sondern notwendig macht, das ist die Fragestellung der Ethik." „.. sie (sc die techne) wird immer wieder zur Erläuterung der allgemeinen Seinsstruktur der Handlung und schließlich auch der Natur herangezogen" (56). Die einzige knappe Definition von techne steht in NE VI, 5 1140 a 10.
[300] H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen ³1960, 303: „In Wahrheit hat ... der Gedanke des Naturrechts nach Aristoteles nur eine kritische Funktion. Man darf von ihm keinen dogmatischen Gebrauch machen, d. h. man darf nicht bestimmte Rechtsinhalte als solche mit der Würde und Unverletztlichkeit des Naturrechts auszeichnen."

In sich gesehen ist das Naturrecht unveränderlich und für die Absicht der Rhetorik genügt diese abstrakte Sicht; der Anwalt braucht ja bloß eine Instanz, um das geschriebene Gesetz zu relativieren. Dem Philosophen, der in der NE die Frage nach dem Grund des Gerechten stellt, kann diese Antwort nicht genügen; denn der Grund des Gerechten ist ja nicht anders zugänglich als im Aufweis seiner Anwendung im konkreten Polisrecht; nur in seiner Anwendung (chresis) wird das von Natur aus Gerechte relevant und für die Ethik und Politik bedeutsam, durch die Anwendung aber wird das von Natur Gerechte veränderlich[301]. Losgelöst von seiner Anwendung ist es im Grunde überhaupt nichts.

Auch in der Auffassung vom besonderen Gesetz ist eine Divergenz zwischen dem 10. und 13. Kapitel der Rhetorik festzustellen. Im 10. Kapitel versteht Aristoteles unter dem besonderen Gesetz das geschriebene, nach dem die Gemeinschaft lebt, unter dem allgemeinen das ungeschriebene Gesetz[302]. Im 13. Kapitel hingegen nennt Aristoteles das besondere Gesetz jenes, das jedem das Seine zuweist im Verkehr untereinander (Privatrecht) und unterscheidet davon das allgemeine Gesetz, das an dieser Stelle ausdrücklich das der Natur gemäße genannt wird, und führt als Beispiel Antigone an, die mit Berufung auf das Naturrecht ihren Bruder entgegen dem Gesetz des Kreon bestattet[303].

Zusammenfassend kann man nach all diesen Differenzierungen und den Spannungen, in denen sie zueinander stehen, das „Rechtssystem"[304] des Aristoteles etwa so beschreiben: Unveränderlich ist nur das Recht der Götter; das Recht, das auf der Natur des Menschen beruht, ist unveränderlich nur in abstrakter Sicht, die seine Anwendung in der Polis ausklammert. Für die Ethik und Politik ist das unveränderliche Recht der Götter und der abstrakte Begriff des Rechtes irrelevant.

[301] P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 153 f: „Dafür, daß Aristoteles das natürliche Recht auch noch in einer anderen Weise für wandelbar ansah, als verursacht durch die Anwendung desselben durch den Menschen, ergeben sich keine Anhaltspunkte. Andererseits tritt die Idee vom natürlichen Recht als Form ja auch erst dann mit dem Stoff in Verbindung, wenn sie vom Menschen in irgendeiner Weise angewandt wird, sei es durch bloßes Denken, sei es verbunden mit äußeren Tätigkeiten".

[302] Vgl. Anm. 239.

[303] Rhet I, 13, 1373 b 4—13; vgl. Anm. 243 und 244.

[304]

Das Gerechte (objektiv) — unveränderlich	Das Recht der Götter		
	Das von Natur aus Gerechte abstrakt gesehen	allgemein	ungeschrieben
veränderlich	Das von Natur aus Gerechte konkret in der Polis	allgemein	ungeschrieben
	Die Sitten und Gebräuche (Ethos)	besonders	ungeschrieben (kann in das geschriebene Gesetz eingehen)
	Das vom Menschen gesatzte Recht	besonders	geschrieben (soll wieder zur Sitte führen)

Das Naturrecht abstrakt betrachtet ist ein ungeschriebenes Gesetz; als Grund des Rechten ist es allgemein gültig (koinos), wird aber wirksam erst in der Polis, der das von Natur aus Rechte ihre allgemein verbindliche Gültigkeit als Lebensform des Menschen verleiht. Durch die Anwendung in der Polis wird aber auch das Naturrecht veränderlich.
Der Grund des Gerechten, der in der Natur des Menschen zu suchen ist und zur Form des Zusammenlebens in der Polis treibt, macht in diesem Zusammenleben die Kunst der Gesetzgebung nötig, eine Kunst, die alle anderen Künste in sich zusammenfassend darin besteht, die Dinge, die so oder auch anders sein können, zu regeln. Die Kunst des Gesetzgebers besteht darin, die gewachsenen Sitten und Gebräuche aufzunehmen und die Gesetze so zu formulieren, daß sie ihrerseits wieder zu einer Sitte führen. Ein Gesetz, das nicht befolgt wird, ist ein schlechtes Gesetz. Diese Sitten sind zunächst ungeschriebene Gesetze. Mit dem von Natur aus Rechten teilen die Sitten die Eigenschaft, daß sie ungeschrieben sind, mit dem auf menschlicher Satzung beruhenden geschriebenen Gesetzen die Eigenschaft, daß sie das Besondere einer Polis regeln.

1.1.4.3 *Der unmittelbare Kontext der Epikie in NE V*

Wir kehren zum fünften Buch der NE zurück, in dem die eben behandelte Passage über das von Natur aus Rechte wohl relativ ausführlich ist, wenn man sie als Nebenbemerkung auffaßt, die sie im Gedankengang von V, 10 darstellt; für eine umfassende Auskunft über das Verhältnis von Naturrecht und Polisrecht aber ist sie mehr als knapp[305]. Aristoteles handelt im folgenden[306] von den gerechten und ungerechten Handlungen, kehrt also von den objektiven Unterscheidungen zur Tugend der Gerechtigkeit, der das fünfte Buch gewidmet ist, zurück. „Ein Akt ist aber als ungerecht oder gerecht durch das Moment der Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit charakterisiert"[307]. Er gewinnt so eine erste Antwort auf die Frage, warum einer ein bestimmtes Unrecht tun kann (Gesetz verletzen kann), ohne deshalb schon ungerecht zu sein: Wenn einer nicht freiwillig handelt, kann er objektiv ein Unrecht tun, ohne ungerecht zu sein. Die Anerkennung dieser Tatsache geschieht erst durch Aristoteles[308].
„Man vollzieht dann etwas, bei dem Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit nur Akzidentien sind"[309].
Nun folgt eine längere Abhandlung über die Bedingungen, unter denen man eine Handlung als freiwillig bezeichnen kann[310].
Freiwillig kann eine Handlung entweder auf Grund einer vorangegangenen Entscheidung, die auf einer Überlegung basiert (proairesis), oder ohne voraus-

[305] Vgl. J. Ritter, Naturrecht 149, Anm. 14.
[306] NE V, 10, 1135 a 8 ff.
[307] NE V, 10, 1135 a 19 f.
[308] Bei Plato noch mußte z. B. ein Tier, das einen Menschen getötet hat, über die Grenze geschafft und dort zur Strafe getötet werden; Nomoi 873 e.
[309] NE V, 10, 1135 a 18 f.
[310] NE V, 10, 1135 a 15—1136 a 9.

gehende Entscheidung sein. Letztere kann wiederum entweder ohne Wissen geschehen (liegt die Ursache für eine nicht vorausgesehene Folge einer Handlung außerhalb des Subjekts, spricht Aristoteles von Zufall, liegt sie im Subjekt, von Irrtum). Eine freiwillige Handlung ohne vorausgehende Entscheidung kann sehr wohl auch mit Wissen, aber auf Grund eines Affektes geschehen. Letzterer kann wiederum menschlich begreiflich (dann ist Nachsicht am Platz) oder menschlich unbegreiflich sein (nicht in der menschlichen Natur begründet)[311].

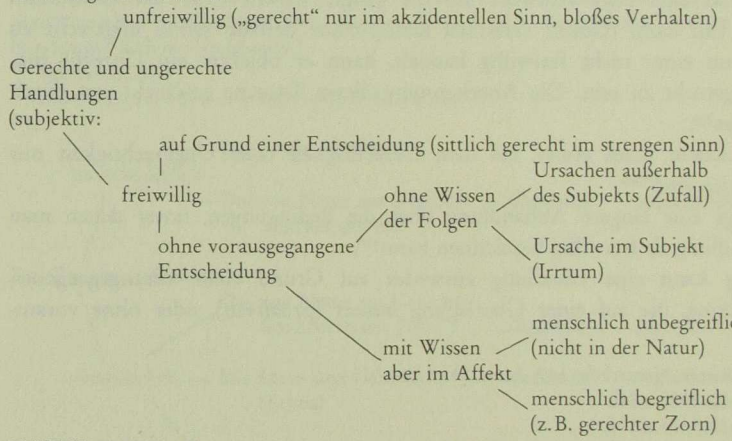
Im 11. Kapitel geht Aristoteles der Frage nach, ob es möglich ist, auch „aus freien Stücken Unrecht zu leiden"[312], m.a.W. ob das Moment der Freiwilligkeit auch zum Unrecht-Leiden gehört. Aristoteles verneint dies aus zwei Gründen:

Einmal zeigt sich vor Gericht, daß kein Mensch darüber erfreut ist, wenn ihm Unrecht geschieht oder wenn er vom Gericht bestraft wird[313].

Zum Zweiten richtet jeder Mensch seine Wünsche auf etwas, was ihm gut

[311] NE V, 10 1135 b 9 — 1136 a 9 passim: „Das Freiwillige tun wir teils auf Grund einer Entscheidung, teils ohne Entscheidung. Zur ersteren Gruppe gehören die Handlungen, denen eine Überlegung voraufgegangen ist ... alles was ohne volles Wissen geschieht, ist irrtümliches Handeln ... Denn man spricht von Irrtum, wenn die Ursache des Falschen in der eigenen Person liegt, dagegen von unglücklichem Zufall, wenn sie außerhalb zu suchen ist. Wenn man mit vollem Wissen, doch ohne voraufgegangene Überlegung handelt, so ist das ein Akt der Ungerechtigkeit, z.B. alles, was aus Zorn oder anderen Affekten gefehlt wird, die mit dem menschlichen Wesen notwendig oder von Natur verknüpft sind. Denn indem man in dieser Weise schädigende und falsche Handlungen vollzieht, begeht man Unrecht und Akte der Ungerechtigkeit, aber der Täter ist deswegen noch nicht grundsätzlich ungerecht ... Manche unfreiwilligen Handlungen finden Nachsicht, andere dagegen nicht. Fehler, die nicht nur in Unwissenheit, sondern auch auf Grund von Unwissenheit gemacht werden, können Nachsicht finden. Was aber nicht auf Grund von Unwissenheit falsch gemacht wird, sondern zwar in Unwissenheit, aber auf Grund eines Affektes, der weder in der menschlichen Natur begründet noch menschlich begreiflich ist, kann nicht auf Nachsicht rechnen."

Der zusammenfassenden Darstellung der subjektiven Seite der Gerechtigkeit bei Aristoteles diene folgendes Schema:



[312] NE V, 11 1136 a 15.

[313] NE V, 11 1136 a 22f: „Indes scheint es auch in den Fällen, wo jemand ‚Recht' erleidet, überraschend, daß dies alles freiwillig sein soll, wo doch so manchen das Recht durchaus nicht freiwillig zuteil wird."

scheint. Es kann höchstens sein, daß einer dann nicht tut, was er als gut erkennt[314].

Auch beim Schenken erleidet man kein Unrecht, denn es fehlt ja der, der einem ein Unrecht antut[315].

Im 12. Kapitel behandelt der Stagirite die Frage: „Tut der Unrecht, der dem anderen einen ungebührlich hohen Anteil zugewiesen hat, oder tut der Empfänger dieses Anteils Unrecht?"[316] In diesem Zusammenhang taucht zur Beschreibung dessen, der dazu neigt, weniger zu nehmen als ihm zusteht, der „Epieikes" auf[317]; er ist anständig durch Nachsicht, denn er setzt seine formalrechtlichen Ansprüche gegenüber dem anderen herab. Selbst wenn er dafür nicht ein anderes Gut wie z.B. Ansehen und Ehre gewinnt, erleidet ein in diesem Sinn anständiger Mensch kein Unrecht, sondern höchstens einen Schaden[318]. Der Anständige, der auf ein gesetzlich ihm zustehendes Gut verzichtet, handelt auch nicht ungerecht, da er weder sich selbst (er tut ja bewußt und freiwillig etwas Gutes) noch dem anderen ein Unrecht antut. Die sittliche Qualität der Gerechtigkeit haftet aber an dem, der handelt und nicht an dem, der die Folgen solchen Handelns empfängt.

Ein anderer Fall, bei dem objektiv die Gleichheit verletzt wird, aber nicht aus Ungerechtigkeit, ist dann gegeben, wenn das Unrecht gleichsam bloß wie durch eine unbeseelte Sache oder durch ein Werkzeug geschieht[319].

Schließlich führt Aristoteles den Fall an, daß einer eine Entscheidung trifft und das Gesetz nicht kennt (wenn er es gekannt hätte, hätte er anders entschieden). Er bewirkt zwar objektiv gesehen ein Unrecht, aber er ist in Wirklichkeit nicht ungerecht, denn das positive Gesetz bestimmt ja Dinge, die so und auch anders sein können. Wer diese Regelung nicht kennt, handelt nicht ungerecht. Anders ist es, wenn einer gegen das erste Recht, das in der Natur des Menschseins gründet und daher seinen Übertreter in Widerspruch zu seiner eigenen Natur bringt, verstößt (hier kann sich Aristoteles offenbar ein unverschuldetes Nicht-Wissen nicht vorstellen). Die bewußte Übertretung des nomischen Rechtes geschieht meist aus Habsucht[320].

[314] NE V, 11 1136 b 6—9: „... kein Mensch hat den Wunsch (Unrecht zu leiden), auch nicht der Unbeherrschte, sondern er handelt dem zuwider, worauf sein eigentlichster Wunsch sich richtet: kein Mensch richtet seine Wünsche auf etwas, von dem er nicht überzeugt ist, es sei ein Wert — auch der Unbeherrschte nicht: er macht nur den Fehler, das nicht zu tun, wovon er im Grunde überzeugt ist, daß er es tun müßte."

[315] NE V, 11 1136 b 9—13 passim: „Wer aber das, was ihm gehört, wegschenkt ... der erleidet kein Unrecht. Denn das Schenken steht ganz bei ihm, das Unrechterleiden aber nicht: das würde voraussetzen, daß einer da ist, der ihm das Unrecht antun will."

[316] NE V, 12 1136 b 15—17.

[317] NE V, 12 1136 b 20f.

[318] NE V, 12 12 1136 b 23—25: „Es widerfährt ihm nämlich nichts gegen seinen eigentlichen Wunsch, d.h. also, er erleidet ... kein Unrecht, sondern höchstens einen Schaden."

[319] NE V, 12 1136 b 30f: „Man kann sagen: etwas Unbeseeltes tötet oder eine Hand oder ein Sklave, der den Auftrag seines Herrn vollzieht! In diesem Sinn natürlich geschieht kein (bewußtes) Unrecht, aber etwas, was nach der Norm unrecht ist."

[320] NE V, 12 1136 b 32 — 1137 a 1.

Die freie Wiedergabe dieser Passage im Text schließt an die Übersetzung von M. Salomon, Der Begriff der Gerechtigkeit 64—67 an, ohne daß der Verfasser die Schlußfolgerung Salomons teil-

Wir haben im 11. und 12. Kapitel einige Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von objektiv normativem Recht und subjektiver Gerechtigkeit bekommen: Das Moment der Freiwilligkeit hat seine Relevanz nur in bezug auf das gerechte (oder ungerechte) Handeln; freiwillig Unrecht leiden ist nicht möglich. Weiters: Es ist eine Abweichung vom objektiven Recht, wenn einer großzügig auf einen Rechtsanspruch verzichtet (epieikes); ein solcher handelt dennoch nicht ungerecht. Schließlich kann auch die Unkenntnis des nomischen Rechtes dazu führen, daß einer nicht ungerecht ist in seinem Urteil (beim natürlichen Recht ist dies für Aristoteles nicht denkbar).

Im 13. Kapitel geht Aristoteles der Frage nach, ob es leicht sei, gerecht zu sein[321]. Viele Menschen bejahen dies; Aristoteles hat in den vorangegangenen Kapiteln, in denen er aufzeigt, wie vielfach einer scheinbar ungerecht sein kann — weil er gegen ein Gesetz handelt — und es doch nicht ist, einen Einblick gegeben, wie schwierig die Beantwortung dieser Frage gerade im Hinblick auf die Tugend der Gerechtigkeit ist.

Entgegen der Meinung, es sei deswegen leicht, gerecht zu sein, weil es ja auch leicht sei, eine Ungerechtigkeit zu begehen, präzisiert der Stagirite, daß eine wirklich gerechte Handlung ja nur aus der festen Grundhaltung der Gerechtigkeit entspringen kann. Einzelhandlungen mögen leicht zu vollziehen sein, aber die Grundhaltung zu erwerben ist eine anspruchsvolle sittliche Leistung[322].

Ein weiteres Argument für die Meinung, das Gerechte zu erkennen sei keine besondere Leistung und daher leicht, besteht darin, daß es ja nicht schwer sei, die Gesetzesbestimmungen inhaltlich zu verstehen. Dagegen erinnert Aristoteles daran, daß die Gesetzesbestimmungen ja nur per accidens gerecht genannt werden können. Wirkliche Gerechtigkeit besteht nicht bloß in blinder Gesetzestreue, sondern wirkt sich in der gerechten Anwendung der Gesetze im Handeln und in der Kenntnis über die richtige Verteilung der Güter aus. Als Vergleich dient ihm die Unterscheidung zwischen der bloßen Kenntnis der Heilmittel und dem Wissen, wie und bei wem und wann man sie anwenden muß[323].

Weil die Gerechtigkeit eine so anspruchsvolle Tugend ist, so ist auch die verobjektivierte Gestalt dieser Tugend, nämlich das Recht, schwierig zu finden. Recht ist dort nötig, wo Güter zu verteilen sind; Recht bedeutet immer einen diffizilen Weg zwischen zuwenig und zuviel. Dieses Problem kennen die Götter nicht,

te, das „erste und natürliche Recht" sei kein Recht von Natur aus, sondern gelte auch erst durch das Gesetz.
Ähnlich P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit, 157 f Anm. 28. Dort ist auch eine ausgiebige Kritik an Salomon zu finden.

[321] NE V, 13 1137 a 4—6: „Die Menschen aber sind der Meinung, es sei in ihre Macht gegeben, Unrecht zu tun, und deshalb sei es auch leicht, gerecht zu sein."

[322] NE V, 13 1137 a 8 f: „Aber so handeln auf Grund einer ganz bestimmten, festen Grundhaltung, das ist nicht leicht und nicht in ihre Macht gegeben."

[323] NE V, 13 1137 a 12—17: „... aber wie die einzelnen Akte vollzogen werden müssen und wie die Verteilungen sein müssen um gerecht zu sein: dies zu wissen ist eine größere Leistung als Kenntnis von Heilmitteln zu besitzen. Auch auf diesem Gebiet ist es leicht, von Honig, Wein, Nieswurz, von Brennen und von Schneiden zu wissen, aber zu wissen, wie und bei wem und wann man dies anwenden muß, um eine Heilung zu erreichen, das ist eine ebenso große Leistung wie die, ein Arzt zu sein."

denn bei ihnen gibt es kein zuwenig oder zuviel. Bei der Güterverteilung unter den Menschen muß man immer auch berücksichtigen, was ein Mensch mit dem Gut anfängt, ob es ihm auch sittlich nützt. Einem unverbesserlich schlechten Menschen gereichen die Güter, die er bekommt, zum Schaden. Für andere wiederum sind die Güter bis zu einem gewissen Grad nützlich.

Die Tugend der Gerechtigkeit (die subjektive Grundhaltung) und ihre Verobjektivierung (die mit ihrem pros-heteron-Charakter gegeben ist) in der Rechstfindung (der allgemein objektive Bereich des Rechtes) sind schwierige Aufgaben und verlangen eine menschliche Leistung; unter diesen Bedingungen ist das Recht eine wesenhaft menschliche Angelegenheit[324].

In diesem Kontext der persönlichen sittlichen Leistung, die die feste Grundhaltung der Gerechtigkeit erfordert, und der Schwierigkeiten, die sich aus der allseitig nötigen Umsicht bei der Rechtsfindung — bei der Verteilung der Güter — ergeben, steht nun das 14. Kapitel über die Epikie.

Im 15. Kapitel, das dem Epikiekapitel folgt, greift Aristoteles die mehrmals verschobene Frage auf, ob man sich selbst Unrecht tun kann[325]. Der Epieikes, der seine Ansprüche an den anderen mildert, hatte ihm schon einmal als Beispiel gedient für die Frage, ob man freiwillig Unrecht leiden kann und ob man sich selbst Unrecht tun kann[326]. Die Frage, ob man sich selbst Unrecht tun kann, war offen geblieben; ihre Behandlung im Anschluß an das Epikiekapitel scheint daher logisch und eine Umstellung der Kapitel überflüssig[327]. Ebenso logisch ergibt sich aus dem Wesen des „Epieikes" die zweite Frage dieses 15. Kapitels, ob denn der Epieikes nicht einer ist, der lieber Unrecht leidet als Unrecht tut.

Unrecht tun heißt im Sinn der universalen Gerechtigkeit, gegen die vom Gesetz befohlenen ethischen Tugenden handeln. Als Extrembeispiel führt der Stagirite nun den Selbstmörder an. Auch der Selbstmörder handelt nicht ungerecht an sich selbst, sondern er tut der Polis ein Unrecht an, die Polis straft den Selbstmörder daher mit Ehrverlust[328]. „Recht und Unrecht kommen immer nur

[324] NE V, 13 1137 a 26—30: „Recht gibt es bei den Wesen, die an jenen Gütern Anteil haben, die, rein für sich betrachtet, einen Wert darstellen: bei Wesen, die davon entweder zuviel oder zuwenig bekommen können. Denn bei manchen Wesen — z. B. wie wir annehmen dürfen, bei den Göttern — ist ein Zuviel an Gütern nicht denkbar. Für andere wiederum, für die unverbesserlich Schlechten, bedeutet nicht einmal der kleinste Güteranteil einen Nutzen, im Gegenteil alles nur Schaden, und wiederum für andere sind die Güter bis zu einem gewissen Grade nützlich. Aus diesem Grund ist das Recht eine wesenhaft menschliche Angelegenheit." — G. Bien, Die Grundlegung 70: „Der Mensch ... ist (a) ein bedürftiges, (b) ein endliches, (c) ein immer bereits sittlich-‚politisch' verfaßtes Wesen, für welches die Dreiheit von Nehmen — Zuteilen — Gebrauchen, ‚Nomos' ... konstitutiv ist."

[325] NE V, 15 1138 a 4.

[326] Vgl. Anm. 150 und 151.

[327] L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire par R. A. Gauthier und J. Y. Jolif. Löwen—Paris 1959 II 423 begründet seine Umstellung der Kapitel wie folgt: „Nous intervertissons l'ordre des chapitres 15 (1138 a 4—b 13) et 14 (1137 a 31 — 1138 a 3) pour sauvegarder autant que possible la suite de développement."

[328] NE V, 15 1138 a 9—14: „Wer sich nun im Affekt aus freien Stücken umbringt, der tut dies gegen die richtige Planung. Das aber läßt das Gesetz nicht zu. Folglich handelt er unrecht. Aber gegen wen? Doch wohl gegen die Polis, nicht aber gegen sich selbst? Denn er leidet freiwillig, aber niemand erleidet freiwillig ein Unrecht. Deshalb greift auch die Polis mit Strafe ein: in gewissem Umfang trifft den Selbstmörder Ehrverlust, weil er gegen die Polis ein Unrecht begangen hat."

zustande, wenn andere Personen im Spiel sind"[329]. Letztlich reduziert sich nach Aristoteles die Frage, ob man sich selbst Unrecht tun kann, auf die Frage, ob man freiwillig Unrecht leiden kann, was per definitionem nicht möglich ist[330].

Hinter der Frage nach dem Unrecht-Leiden und Unrecht-Tun (unter welchen Bedingungen einer ungerecht ist), steht die Überzeugung des Stagiriten, daß beide Übel sind[331]. Er übernimmt nicht die in Platos „Gorgias" insinuierte Auffassung des Sokrates: „Unrecht tun wäre schlimmer als Unrecht leiden"[332]. Wenn man die beiden Übel unter der Voraussetzung, daß beide Übel sind, gegeneinander abwägt, dann ist allerdings das Unrecht tun das größere Übel, denn es kommt die charakterliche Minderwertigkeit dazu, die beim Unrecht leiden fehlt. Dennoch kann nach Aristoteles durch die Umstände per accidens einmal das Unrecht leiden das größere Gewicht bekommen[333].

Aristoteles war immer daran gelegen, möglichst alle vorhandenen Meinungen zu diskutieren und z.T. zu integrieren; er war schon mehrfach auf in seinem Sinn bloß analoge Rechtsverhältnisse zu sprechen gekommen. So kommt er abschließend auf die Meinung seines Lehrers Plato zurück, die in seinen Frühwerken auch die seine war[334].

Plato hatte — wie bereits erwähnt — in seinem Gerechtigkeitsdenken bei der rechten Unterordnung der Seelenteile angesetzt; er hatte eine Ordnung der Stände, die der Ordnung der Seelenteile entspricht, auch für seinen Idealstaat postuliert[335]. Für Aristoteles kann diese Sicht nur im übertragenen Sinn ein Rechtsverhältnis genannt werden; es fehlt ja der Blick auf den anderen. Die Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfang kommt im platonischen Ansatz nicht in den Blick[336].

So hat Aristoteles am Ende dieses fünften Buches den Grund reflektiert, warum er zu anderen Ergebnissen gekommen ist als sein Lehrer Plato, und damit auch, warum Epikie im platonischen Ansatz der Tugendlehre nicht explizit vorkommt, es sei denn als Mangel.

[329] NE V, 15 1138 a 19f.

[330] NE V, 15 1138 a 26—28: „Im allgemeinen löst sich die Frage, ob man sich selbst Unrecht tun kann, auch durch die begriffliche Klärung des Problems, ob man freiwillig Unrecht erleiden kann."

[331] NE V, 15 1138 a 28f: „Auch ist klar, daß beides von Übel ist: Unrecht erleiden und Unrecht tun."

[332] Platon, Gorgias 473 a.

[333] NE V, 15 1138 a 34 — b 1: „Unrecht erleiden dagegen ist frei von Minderwertigkeit und Ungerechtigkeit. An sich betrachtet ist also das Unrechterleiden weniger schlimm, doch kann es per accidens durchaus das größere Übel sein."

[334] Top V, 4 133 a 30 und V, 1 129 a 10.
Weitere Belege im Kapitel über den früharistotelischen Gerechtigkeitsbegriff bei P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 26—30.

[335] Siehe 1.1.3 Anm. 250.

[336] NE V, 15 1138 b 5—8: „Es gibt Gerechtigkeit, wenn auch nicht für den Einzelmenschen in der Beziehung zu sich selbst, so doch innerhalb gewisser Teile seines Wesens. Aber das ist nur im übertragenen und analogen Sinn gemeint, und es kommt hier nicht die Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfang in Frage ...".

1.2 DIE PRÄZISIERUNG DES EPIKIEBEGRIFFES BEI ARISTOTELES

Es ist eine methodische Eigenart des Weisen aus Stagira, daß er immer vom allgemeinen Sprachgebrauch in seiner ganzen Vieldeutigkeit ausgeht und diesen dann philosophisch präzisiert. Um den allgemeinen Sprachgebrauch des Epikiebegriffes in seiner Vielschichtigkeit zu erheben, muß nun zunächst die Vorgeschichte dieses Begriffes kurz resümiert werden. Es gilt zu zeigen, wie unterschiedlich, ja sogar widersprüchlich der Terminus verwendet wurde; in ihm spiegelte sich die soziale und gesellschaftliche Problematik jener Zeit. Der Epikiebegriff war ein Gradmesser für die Einstellung eines Autors zu Freiheit und Gesetz.

1.2.1 Die Vorgeschichte des Epikiebegriffes

F. Dirlmeier leitet die Erläuterungen seines großen Kommentarwerkes zur NE mit dem Hinweis auf die Epikie in einem der ältesten Dokumente der europäischen Ethik, nämlich in der Ilias ein, in dem die „Billigkeit" der Ausdruck einer Ethik des Maßes ist[1]. Dieser philologische Kommentar, der am gründlichsten die griechische Tradition vor Aristoteles aufzeigt und besonderes Augenmerk auf die Kontinuität zwischen Plato und seinem Schüler lenkt, bezeichnet es als „eine nahezu unübersehbare Aufgabe, die Vorgeschichte der NE zu klären"[2]. Mittlerweile hat F. d'Agostino eine kurze Geschichte des Epikiebegriffes im antiken Griechentum erarbeitet, an deren Ergebnissen unsere Darstellung der Vorgeschichte sich weitgehend orientiert[3].

In den ältesten Texten findet sich zunächst nur das Adjektiv epieikes[4], und zwar in

[1] Wenn auch der Hinweis auf die Billigkeit in Ilias 24,40 verbal in den neuen kritischen Ausgaben nicht zu finden ist, so stimmt doch die Sache. NE 245: „Im besonderen lehrt dieser Iliastext und lehren weitere Aussagen Homers: die frühe Stufe einer Ethik des Maßes."

[2] NE 266: „Daher ist es eine nahezu unübersehbare Aufgabe, die Vorgeschichte der NE zu klären." Für die Epikie im besonderen schrieb 1969 F. Dirlmeier a. a. O. 432: „Eine wirkliche Geschichte des Begriffs (das Adj. erstmals bei Homer) haben wir noch nicht, wohl aber gute Vorarbeiten". Siehe dort auch die weitere Literatur.

[3] F. d'Agostino, Epieikeia. Il tema dell'equità nell' antichità greca. Mailand 1973.

[4] ἐπιεικής wird im Deutschen wiedergegeben mit: gebührend, geziemend, angemessen (H. Ebeling, Schulwörterbuch. Leipzig 1871, 84), schicklich, billig, geschickt, tüchtig (H. Frisk, Etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1966, I, 536), schicklich, gebührend, geziemend, angemessen, geeignet, tüchtig, rechtlich, anständig, ordentlich, gentleman, wohlwollend, mild, brav, vortrefflich, angesehen, hochstehend, gehörig, sehr einigermaßen, glimpflich (W. Gemoll, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. Wien-München ⁹1965, 303 f.); im Englischen mit fitting, meet, suitable, reasonable, specious, fair, equitable, not according to the letter of the law, able, capable, good, tolerably, moderately, pretty well, probably, kindly (H. G. Liddel/R. Scott, A. Greek-English Lexicon, Oxford 1925, I, 632);
im Französischen mit conforme à la juste mesure, convenable, régulier, juste, raisonnable, conforme aux lois de la convenance, comme il faut, correct, décent, conforme aux lois de la société, équitable, indulgent, bon, souvenablement, suffisamment, vraisablement, raisonnablement, avec modération, avec douceur (V. Maguier/M. Lacroix, Dictionnaire Grec-Français, Paris

einem „moralischen" und „logischen" Sinn[5].

Epieikes bei Homer: Es mag zunächst überraschen, daß in den homerischen Epen dieser Begriff auch bei den Göttern eine Rolle spielt. Zeus verspricht Hera, die ihm Vorhaltungen macht, er habe seine Pläne vor ihr verheimlicht, daß sie von seinen Entschlüssen das zu hören bekommt, was ihr zu hören gebührt[6]. Hera wiederum beruhigt Athene mit dem Hinweis darauf, daß es Zeus zustehe[7], den Streit zwischen den Troern und Danaern zu richten. Achill kommentiert die Waffen, die ihm Hephaistos schickt: Solche Waffen schaffe geziemend[8] nur ein Unsterblicher, nie die Hand eines Menschen. Die Geschenke, die ihm Agamemnon zur Versöhnung anbietet, betrachtet der Peleide als geziemend[9], ist aber bereit, darauf zu verzichten. Weiters ersucht er Agamemnon, Holz zur Verbrennung des toten Patroklos herbeischaffen zu lassen, wie es ein Toter brauche, um damit gebührend[10] ins Reich der Schatten zu kehren, doch den Grabhügel nicht zu groß zu machen, sondern nach Gebühr maßvoll[11]. Schließlich plädiert der Peleide dafür, dem beim Wagenrennen als letzten eingetroffenen Eumelos den zweiten Preis zuzubilligen, den er auf Grund seiner sonstigen Tüchtigkeit verdient[12] habe. In der Odyssee fordert Eurymachos auf, auf Penelope zu warten und nicht zu anderen Frauen zu gehen, um die zu werben jedem gezieme[13], und Alkinoos legt den Phäaken nahe, dem Odysseus wegen des Lobes, das dieser den besten Tänzern auf Erden gespendet hätte, ein Gastgeschenk zu verehren, wie es sich gezieme[14]. Endlich verlangt Helios von

1964); im Lateinischen mit conveniens, legitimus, iustus (H. Ebeling, Lexikon Homericum. Leipzig— London—-Paris 1—85, I, 1454).
Etymologisch wird ἐπιεικής von ἔοικα, einem Perfekt mit Praesensbedeutung hergeleitet, was soviel bedeutet wie gleichen, scheinen, sich schicken. ἐπιεικής drückt nicht sosehr die Ähnlichkeit als die Angemessenheit, Schicklichkeit und Angepaßtheit aus und zwar in einem intellektuellen wie moralischen Sinn. ἐπιεικής hat desweiteren einen normativen Sinn erhalten (billig, vernünftig), aber im Gegensatz zur strikten Anwendung des Gesetzes. Das Substantiv ἐπιείκεια bezeichnet die moralische Qualität der Billigkeit, Mäßigung, Nachsicht usw. P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue Grecque, Paris 1970, II, 355: „Tous ces termes expriment non l'idée de ressemblance mais celle de convenance etc., avec un sens intellectuel et moral. ἐπιεικής comme le parfait ἐπέοικα a reçu un sens normatif convenable, raisonnable, équitable." L. Meyer, Handbuch der griechischen Etymologie, Leipzig 1901, II 22f behandelt ἐπιεικής unter der Wurzel ἰκ-, alt — ϝικ, ähnlich werden (?), gleich werden (?), verbal lebendig nur im Perfect ἔοικα, alt ϝεϝοικα, ich bin ähnlich, ich bin gleich, ich bin angemessen, geziemend, habe Ansehen, scheine. H. Preisker bringt ἐπιείκεια in seinem gleichnamigen Artikel im ThWNT, Stuttgart 1935, II, 585f in Zusammenhang auch mit εἴκω — weichen, nachgeben, verweist im übrigen aber auf L. Meyer.

[5] F. d'Agostino, Epieikeia 3: „E stato notato che l'aggettivo so trova usitato nelle fonti, altreché in senso morale, anche in quello logico: questo appare già evidente in una propositione ippocratea, λόγος ἔχει ἐπιείκειαν, in cui si vuol significare ad un tempo la correttezza formale e morale del discorso."

[6] Ilias I, 547.

[7] Ilias VIII, 430f.

[8] Ilias XIX, 21f.

[9] Ilias XIX, 147.

[10] Ilias XXIII, 50.

[11] Ilias XXIII, 245f.

[12] Ilias XXIII, 537f.

[13] Odyssee II, 207.

[14] Odyssee VIII, 389.

Zeus die geziemende[15] Bestrafung der Genossen des Odysseus für die Tötung seiner Rinder.

In allen diesen Beispielen verweist das Wort epieikes auf eine unausgesprochene, aber überall vorausgesetzte Ordnung. In der homerischen Gesellschaft ist zunächst für die Stellung des Einzelnen maßgebend, wieweit er sein Haus erhalten und verteidigen kann. Da das Land in der Hand einiger weniger ist und innerhalb der Familie vererbt wird, ergibt sich daraus eine festgefügte Ordnung auf Sippenbasis[16]. Eine analoge Ordnung gibt es unter den Göttern. Epieikes hat zunächst keine „sittliche" Qualität, sondern bedeutet einfach die konfliktlose Orientierung an den vorgegebenen Ordnungen und Bräuchen. Epieikes bezieht sich auf dieser Bewußtseinsstufe auf den gesellschaftlichen „Comment" und hat nichts mit einer individuellen sittlichen Leistung zu tun; die überkommenen Privilegien und der Erfolg geben die Maßstäbe an. Wer sich an diese normative Kraft der gesellschaftlichen Zustände und die Fügung der Götter hält, ist epieikes[17]. Arete ist noch keine persönliche Tugend, sondern der Status, den sich einer in der Gesellschaft erworben hat[18].

In einer ähnlichen Bedeutung des Sich-Fügens finden wir epieikes bei *Demokrit* (460—370); er mahnt, die Pflichten gegen die Polis für die größten zu halten; dabei dürfe man weder streitsüchtig gegen die Billigkeit (to epieikes[19]) handeln, noch sich selbst wider das allgemeine Beste eine Gewalt anmaßen, denn ein wohlverwaltetes Gemeinwesen sei die größte Stütze. In einem anderen Fragment desselben Philosophen erhält der Begriff schon eher die Qualität einer persönlichen sittlichen Leistung: Es wird als ein Zeichen von Selbstzucht angesehen, Armut würdig[20] zu ertragen.

Epieikes kann, zusammen mit der Schlichtheit, auch die Angemessenheit[21] eines Stils bedeuten.

Epieikes bedeutet schließlich des öfteren einfach eine nicht näher bestimmte positive Eigenschaft; die Angehörigen der athenischen Oberschicht werden bisweilen einfach die „Epieikes" genannt[22].

[15] Odyssee XII, 382.

[16] A. W. H. Adkins, Moral Values and political behaviour in ancient Greece. From Homer to the end of the Fifth Century. New York 1972, 11: „Homeric man lived in a society of virtually autonomous small social units called oikoi, noble households each under the headship of a local chieftain, denoted and commended by the term agathos." 13: „The land is in the hand of a restricted number of large landowners, and passes by inheritance. Those who are able effectively to defend the group, accordingly, must unite in themselves courage, strength, wealth and high birth; and since these are the qualities of which society holds itself to be the most in need, they are denoted and commended by agathos, esthlos and arete."

[17] F. d'Agostino, Epieikeia 4: „In tutti questi tempi, ἐπιεικές potrebbe essere efficacemente tradotto con appropriato, depurando questo termine da qualunque riferimento morale, Se un elemento valutativo vi è presente, esso è da vedere piuttosto nella conformità di un soggeto o di una situatione ad un determinato ordine oggetivo non creato, nella mentalità omerica dalla volontà degli uomini, ma riversibile nella realtà stessa delle cose."

[18] A. W. H. Adkins, Moral Values 12: „Homeric society is a shame culture ... a shame culture is one whose sanction is overtly what people will say ... It is also a results culture ...".

[19] H. Diels / W. Kranz, Fragmente der Vorsokratiker. Zürich—Berlin 1964, II, 195 13—15.

[20] H. Diels / W. Kranz, a. a. O. II, 206 3f: πενίην ἐπιεικέως φέρειν σωφρονέοντος.

[21] H. Diels / W. Kranz a. a. O. II, 375 10f.

[22] F. d'Agostino 6: „... e con lo stesso trapasso di significato subito dal termine ἀγαθός vediamo sostantivizzati οἱ ἐπιεικεῖς per indicare senz'altro gli ottimati." Hier die Belege.

Bei *Herodot* taucht erstmals epieikes als Gegensatz zu einem rigorosen Rechtsstandpunkt auf[23]. Epikie bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur eine positive sittliche Möglichkeit (den Kreislauf der Wiedervergeltung des Bösen mit Bösem zu durchbrechen), sondern auch die Lösung eines Dilemmas.

Dieser Ansicht folgen nun nach d'Agostino immer mehr Autoren, und die Berufung auf die „Billigkeit" gewinnt immer mehr die Oberhand über das Recht der Gesetze[24].

Epikie bezeichnet von da ab auch die Haltung des Maßes und der Milde, die Suche nach einer besseren Gerechtigkeit in der Alltagsrealität und die edle Haltung dessen, der sich an die geltende Sitte hält und „dessen sittliches Gefühl so sicher und fein ist, daß er, gewissermaßen aus dem Geist der anerkannten Forderung heraus frei schaffend, besonders anderen gegenüber auch das Richtigste und Beste trifft, wo ein minder aufmerksames oder selbstloses Verhalten keiner Verpflichtung und keiner Regel entgegen sein würde"[25]. Solche Anständigkeit reklamierten die Athener als ein Charakteristikum für sich, und Isokrates liebte es, diese Tugend der Bürgerschaft seiner Stadt zuzuschreiben[26].

Im 5. Jh. kommt die Entwicklung des Gerechtigkeitsbewußtseins von Themis zu Dike, von einer göttlichen Eigenschaft hin zu einer menschlichen Tugend, zum Abschluß. Angesichts der wachsenden Hochschätzung des Individuums waren die Gesetze Drakons nicht wegen ihrer Strenge, sondern auf Grund ihrer Undifferenziertheit nicht mehr tragbar[27]. Die Griechen hatten entdeckt, daß das Gesetz eine Schöpfung des Menschen für Menschen ist, daß der Mensch das Subjekt seiner Sitten ist. Natur und Gesetz fielen auseinander[28]; in der Natur sah man das Walten einer irrationalen Notwendigkeit (ananke).

Aus der statischen und geschlossenen Gesellschaft war seit den Seekriegen Athens eine offene und dynamische Handelsgesellschaft geworden, in der die vielen Individuen und Gruppen in der Demokratie um die Durchsetzung ihrer Interessen kämpften. In dieser Situation ergaben die Gedanken der Epikie und der Homonoia[29] die gemeinsam anerkannten Grundpfeiler, die die Polis vor dem Bürgerkrieg bewahr-

[23] Herodot, Historien III, 53 (Hg u. übersetzt von J. Feix. München 1963, I, 410): „Treib nicht Unglück durch Unglück aus. Schon mancher zog das Vernünftige dem Recht vor." — μὴ τῷ κακῷ τὸ κακὸν ἰῶ πολλοὶ τῶν δικαίων τὰ ἐπιεικέστερα προτιθεῖσι. Herodotos (erklärt v. H. Stein, Berlin ^{5}1963, II, 61): „die Schwester sieht in dem Benehmen des Bruders nur übertriebenes Selbstgefühl, das sich in dem eigensinnigen Beharren gegen den Vater gefällt und sich durch Nachgeben zu demütigen fürchtet ... Billigkeit aber beansprucht die Tochter für den Vater, weil er nicht mit Vorbedacht die Mutter getötet."

[24] Belege bei F. d'Agostino, Epieikeia 8: „Alla contrapossizione erodotea tra ἐπιείκεια δίκη ne seguono altre nella letteratura preplatonica ...".

[25] L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. Berlin 1882, I, 318.

[26] F. d'Agostino, Epieikeia 9: „Isocrate, retoricamente, amava attribuire alle virtù del popolo della sua città." Dort auch der Verweis auf Aeropagiticus 68.

[27] F. d'Agostino, a. a. O. 11: „Il superamento delle leggi di Dracone viene infatti motivato non dalla loro severità, come communemente si ripete, ma dal fatto che mancava in esse una considerazione differenziata dei diversi reati."

[28] Vgl. F. Heinimann, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft. Basel 1953.

[29] F. d'Agostino, Epieikeia 15, Anm. 20: „L'ὁμόνοια era in origine un valore tipico della società aristocratica, tale da raggiungere dimensioni panelleniche; da essa i nobili so sentivano uniti oltre i limiti della πόλις."

ten[30]. Das Vordringen der Epikie zeigte sich im Vorzug des Einzelnen vor dem Allgemeinen und ebenso in der Relativierung des starren Rechts durch manche Gruppen. Gehorsam gegenüber dem Gesetz wurde nicht mehr einfach gelobt; das Recht hatte aufgehört, ein von allen anerkanntes Gut in sich zu sein, es kam alles auf seine Anwendung an. Vom Richter war sein Sinn für Epikie gefragt[31]. Schließlich schaffte sich das billige Recht eigene Organe in den öffentlichen Schiedsrichtern[32]. Dagegen mahnte Isokrates die Richter, nicht der Epikie[33] nachzugeben und die Rechtsordnung zu verletzen. Der Verlust der Rechtssicherheit sei nicht im Interesse des Volkes und füge vor allem den Armen Schaden zu.

Die Aufwertung der Epikie hatte ein Janusgesicht: Einerseits konnte sie der Freiheit des einzelnen Individuums in seiner konkreten Lebenssituation zu ihrem Rechte verhelfen, andererseits konnte sich in ihr eine Beliebigkeit verbergen, mit der ein Zurücktreten der traditionellen Ordnungen einherging[34]. In diese geistige Umbruchsituation gehört auch die Bewegung der Sophisten[35], für die das Vertrauen in die unbegrenzte Erziehungsfähigkeit des Menschen, die Lehrbarkeit der Tugend, die Betonung der Irrationalität der Natur, ein historischer und ethischer Relativismus, eine pragmatische Sicht der sozialen Beziehungen und die Unterordnung der tradierten Ordnungen unter die neu entdeckte individuelle Freiheit[36] charakteristisch sind[37]. Es ist kein Zufall, daß in dieser geistigen Situation die Redekunst zu einer ungeahnten Blüte fand, ging es doch in ihr gerade um die Beeinflussung der Entscheidungen, die in der Polis und vor Gericht nun immer neu in der konkreten

[30] F. d'Agostino, a.a.O. 15: „Il moltiplicarsi di accordi, transazioni, compromessi, causati dal nuovo ruolo imperialistico assunto da Atene, portava, nell'accesissima vita politica del tempo, a nuove e fino ad allora impreviste contese tra fazioni cittadine, che riuscivano a non degenerare in guerre civili grazie appunto all'ἐπιείκεια ed un valore ad essa correlato, quello dell' ὁμόνοια cioè della concordia che genera conformità di sentimenti e aiuta le parti in lite a supperare la contesa, facendole rinunciare al loro ‚buon diritto' ed accetare una regolamentazione del caso al di fuori delle stretto diritto."

[31] R. Hirzel, Agraphos Nomos 58: „Auch der Eid, den die Richter schwuren, schien wenigstens nach einer Erklärung sie vom Buchstaben unabhängig zu machen und zur billigen Beurteilung des einzelnen Falles zu verpflichten."
Vgl. auch F. d'Agostino, Epieikeia 16f.

[32] Vgl. R. Hirzel a.a.O. 58f; — L. Gernet, L'Institution des arbitres publics à Athènes, Revue des Etudes Grecques 52 (1939) 389—414 vertritt die Auffassung, daß das Institut der Schiedsrichter erst am Ende des 5. Jh. entstanden sei und das Kollegium der 40 Wanderrichter abgelöst hätte (389—395). Als Grund gibt er Verwaltungsvereinfachung an (395). In diesem Institut spiegle sich die ganze Vielfalt des gesellschaftlichen Lebens Athens (414).

[33] R. Hirzel, Agrophos Nomos 59: „Die Spuren, die auf den ionischen Ursprung des Wortes ἐπιεικής leiten, sind unsicher; thatsächlich aber wurde in der damaligen Hauptstadt des ionischen Stammes, in Athen, mit ihm ein Cult getrieben. Dieses tritt für uns nirgends so deutlich hervor als in der heftigen Opposition, die sich dagegen erhob. Euripides und Kleon, Isokrates, Demosthenes, Platon und später die Stoiker erscheinen in den Reihen derselben. Man empfand dunkel, daß eine ungemessene Geltendmachung der Billigkeit das Recht selbst zerstören würde."
Isocrates Aeropagiticus 33 (Isokrates, hg.u. übersetzt von G. Norlin). London 1956, II, 124.

[34] Vgl. F. d'Agostino, Epieikeia 18f.

[35] Vgl. zur unterschiedlichen Bewertung der Sophistik 1.1, Anm. 30.

[36] Vgl. M. Pohlenz, Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Heidelberg 1955.

[37] Vgl. F. d'Agostino, Epieikeia 23.

Situation (Kairos) zu treffen waren. Die Verständigung über die richtige Bewältigung des Kairos spielte sich auf der Ebene der Rhetorik, der Dichtung und persönlicher Einstellungen ab und war der Philosophie entzogen[38], die sich ja mit dem Allgemeinen befaßte.

Bei *Gorgias* schafft nach der Interpretation F. d'Agostinos der Mensch durch seine Freiheitsentscheidung den Kairos; in der Ansprache für die gefallenen Athener nennt der Sophist diese nicht deswegen epieikes[39], weil sie gemessen an einem gültigen Maßstab sich bewährt haben, sondern weil sie ihren Gewissenskonflikt zwischen Bewahrung ihres Lebens und der Hingabe für die Polis entschieden gelöst haben[40]. Epikie ist für Gorgias kein Gesetz über dem positiven Gesetz, sondern die Entscheidung, die die Aporie überwindet; diese aber entzieht sich jeder rechtlichen oder sittlichen Systematisierung. Epikie bewährt sich nicht an einer vorgegebenen Ordnung, sondern in der Schöpfung einer neuen Ordnung von Fall zu Fall.

Ganz in Kontinuität zu dieser Sicht steht der Historiograph *Thukydides*, bei dem sich die Geschichte als das Zusammenwirken von Zeit (und Erfahrung in der Zeit), menschlicher Vernunft und Schicksal darstellt[41]. Das Schicksal gehört zur Natur; diese ist blind; es ist in ihr kein Sinn zu erblicken. Es gibt auch keinen Sinn der Geschichte und daher auch keine moralische Bewertung der Geschichte durch das Maßnehmen an einer vorgegebenen Gerechtigkeit. Den historischen Augenblick (Kairos) versteht der Geschichtsschreiber nach d'Agostino im Gegensatz zu den Sophisten überindividual[42]. Schon im ersten Buch seiner Geschichte des peleponnesischen Krieges zeigt Thukydides, daß Epikie — das Moment des Maßvollen in der Machtausübung — die Athener in Verruf gebracht hat, statt zu Ehren[43]. Die Mäßigung der eigenen Macht geschah aber nicht aus Gerechtigkeit, sondern aus

[38] Vgl. F. d'Agostino a. a. O. 24: „Il caso singolo può essere attinto quindi solo da chi rinunci ad altra comunicabilità che non sia quella a-filosofica dell'effusione lirica della scelta retorica, dell'opzione personale, in breve dell'opinion individuale."

[39] H. Diels / W. Kranz, Fragmente der Vorsokratiker II, 285 15 f. E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken II, 62 interpretiert auf die durchaus nicht unethische Erzeugung eines Scheins durch die Rhetorik: „Gorgias bezeugte hier vielmehr überraschend einen ganz unphilosophischen, praktisch-ethischen Glauben an die Billigkeit ... Das Billige (oder wahrhaft Rechte) besteht demnach für Gorgias nicht in einem empirischen oder idealen Recht-Sein, sondern in einem Schein des Rechts: jenem nämlich, den der Rhetor mit seiner Kunst zu erzeugen weiß. Er vermag es, beide streitenden Parteien, die sich im Recht glauben und behaupten wollen, davon zu überzeugen, daß sie im Unrecht sind ... Indes sie beide zu dieser Überzeugung gebracht werden, sind sie zum Vergleich, zur Versöhnung bereit und ist der Ausgleich hergestellt, die ἐπιείκεια verwirklicht — freilich ist diese selbst nur Schein ..."

[40] Vgl. F. d'Agostino, Epieikeia 28 f.

[41] F. d'Agostino a. a. O. 35: „La storia sviluppa in Tucidide ... come un'accumulatione di tempo e intelligenza (γνώμη), nella quale il primo fornisce l'esperienza e la seconda la matura in sapienza. Ma c'e'anche un terzo fattore caratterizzante il destino antinomico che nella storia spetta all'uomo ed è la τύχη, la sorte."

[42] F. d'Agostino a. a. O.: „... il καιρός appare come un momento superindividuale ..."

[43] Thukydides, Geschichte des peloponnesischen Krieges I, 76, 3—4 (zit. nach Thucydides Historiae, ed. H. Stuart Jones. Oxford 1900) ἡμῖν δὲ καὶ ἐκ τοῦ ἐπιεικοῦς ἀδοξί τὸ πλέον ἢ ἔπαινος οὐκ εἰκότως περιέστη. — Thukydides, Geschichte des peloponnesischen Krieges. Kommentar A. Klinz. Münster 1956, 25: „Im ganzen erscheint die Einstellung Athens revolutionär modern und zeitgemäß, die der Sparter konservativ."

rein pragmatischen Überlegungen zur Lage[44]. Im dritten Buch verhandeln die Mytilener mit den Athenern, um durch eine gütliche Übereinkunft[45] deren Flotte für einen Augenblick los zu werden. Epikie erscheint hier noch deutlicher im Zusammenhang mit einem taktischen Mittel der Kriegsführung. Weiters ersehen wir aus den Worten, die Kleon in der Volksversammlung gegen die zur Milde gegenüber den Mytilenern geneigten Athener sprach, daß er Mitleid, schöne Reden oder Nachgiebigkeit[46] für einen taktischen Fehler hält. Gnade sei recht zwischen Ebenbürtigen, aber nicht, wo Feindschaft bestehen bleiben müsse.

Aber auch die Spartaner kommen auf die Epikie nur aus pragmatischen Gründen, da sie den Frieden erreichen wollten: „Wir glauben auch, daß man die großen Feindschaften nicht damit am dauerhaftesten beilegt, daß man in der Gegenwehr nach schließlich siegreichem Kriege mit erzwungenen Eiden die anderen auf ein ungleiches Abkommen verpflichtet, sondern gerade wenn man dazu die Macht hätte, sollte man sich mäßigen (drasai pros to epieikes), sie auch durch Edelmut besiegen und entgegen ihrer Erwartung einen billigen Frieden schließen"[47].

Im kunstvoll stilisierten Melierdialog wird besonders deutlich, wie Epikie verwendet wurde. Athenische Abgesandte, die bereits mit der Kriegsflotte vorgefahren sind, wollen die Polis der Melier zu friedlicher Unterwerfung bewegen. Doch die Ratsherren der kleinen Inselpolis lassen sie nicht zum Volk sprechen und wollen allein mit den Athenern verhandeln. Sie appellieren an ihre Epikie[48], die sie schon dadurch zeigen würden, daß sie in Ruhe verhandeln. Die Athener jedoch führen das Gespräch von vornherein auf der Ebene der gegebenen Lage und reden den Meliern zu, ihre militärisch hoffnungslose Situation anzuerkennen; sie lassen keinen Zweifel darüber, daß für sie Recht nur bei Gleichheit der Kräfte gelte, ansonsten der Überlegene das Mögliche durchsetze und der Schwache dies hinzunehmen

[44] F. d'Agostino, Epieikeia 38: „É chiaro che già in questa prima apparizione nella storia tucididea l'ἐπιείκεια appare non come il superamento della dura legge di natura che sottopone il debole al forte, ma come una modalità de adattamento di quest'ultimo al suo καιρός."

[45] Thukydides, Geschichte III, 4,2—3

[46] Thukydides, a.a.O. III, 40,2—3.

[47] Thukydides, a.a.O. IV, 19,2.

[48] Thukydides, a.a.O. V, 86.

E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken III, 118: „Die Melier bemerken diese ... Verdrehung des traditionellen Rechtsdenkens sehr wohl und versuchen deshalb, dem übervertraglich begründeten Rechtsgedanken einen Wirkungsraum zu bewahren, indem sie zunächst auf die Billigkeit hinweisen. Das Wort ἐπιεικές deutet auf eine verpflichtende Tradition, auf einen allgemein gültigen Maßstab menschlichen Miteinanderseins hin. Die Melier haben es in zweifacher Hinsicht mit Bedacht gewählt. Einmal besagt es nämlich, daß die Athener keinen Anspruch (δίκη) auf Melos haben; die ganze Verhandlung liege deshalb im Bereich des ἐπιεικές, des billigerweise (von jedermann jedem) zu Gewährenden, was freilich auch für die Melier gilt, als diese sich auf das Gespräch einlassen sollen. Zum anderen mahnt es die Athener: Wenn ihr in diesem Fall ... so etwas wie ἐπιείκεια überhaupt gelten laßt, müßt ihr es immer tun, ihr gebt damit kund, daß ihr euch an überpositive Maßstäbe haltet; wohl um diesem Zugeständnis zu entgehen, greifen die Athener in ihrer Erwiderung das Wort ἐπιεικές nicht auf." — Fußnote: „Die Bedeutung im Gebrauch des Wortes bei Tukydides wechselt von dem Grundsinn der Billigkeit oder Angemessenheit eines Tuns im strengeren, dem δίκαιον verwandten, aber nicht vom νόμος gestützten Sinn eines rechtsgleichen oder verwandten Anspruchs bis zur allgemeinen, Rechtliches kaum noch vernehmen lassenden Idee des Gehörigen oder Geziemenden im Sinn dessen, was sich nach sozialer Erwartung von selbst versteht."

habe[49]. Die Melier weisen die Athener darauf hin, daß für sie auch noch eines Tages nützlich sein könne, was für alle nützlich ist, daß nämlich der Gefährdete auf Grund der Epikie außerhalb des strengen Maßes zu seinem Gewinn Gehör finde[50]. Die Athener gehen auf diesen Apell an ihre Epikie nicht ein, sie anerkennen keine überpositiven Maßstäbe, sondern nur die militärischen Tatsachen. Auch aus taktischen Gründen kommt Epikie nicht in Frage; ihre Taktik geht auf freiwillige Unterwerfung der Melier, denen sie dafür die Rettung ihrer Stadt anbieten[51]. Die Athener identifizieren den Kairos mit ihrem Willen zur Macht und zerstören schließlich die Polis der Melier, die sich nicht unterwerfen wollten.

Thukydides zeigt in seiner Geschichte, wie die Athener in der Frühphase des peloponnesischen Krieges sich noch an den sittlichen Anspruch hielten und sich konkret im Gebrauch ihrer Macht mäßigten[52]. Immer mehr aber setzte sich die Politik Kleons durch; der Melierdialog markiert den Umschwung zu einem schrankenlosen Imperialismus, der sich kein Maß mehr auferlegt und sich auch gar nicht mehr bemüht, den Anschein des Rechtes zu wahren.

Der Melierdialog ist „der ideelle Knotenpunkt in der Geschichte des Krieges"[53]. Auf den Dialog folgt unmittelbar der Bericht über das von unvernünftigem Machtstreben inspirierte Eroberungsunternehmen auf Sizilien. „Schon durch diese Darstellung läßt Thukydides erkennen, daß ihm diese Entwicklung als verfehlt erscheint und also auch das melische Unternehmen zu den Fehlern gehört, die die athenische Politik nach Perikles auf dem Gewissen hat"[54].

Der Geschichtsschreiber berichtet objektiv, welche Gemeinschaften noch an der Gültigkeit eines allgemeinen Rechtes festhalten und diese Überzeugung auch mit dem Begriff der Epikie artikulieren; „ebenso stellt er aber auch fest, in welchen Fällen es den politisch Handelnden lediglich um den Schein des Rechtes zu tun war, und er reißt ihnen unerbittlich die Maske vom Gesicht, wenn sie nicht selber von vornherein offen ihre politischen Ziele eingestehen"[55]. Thukydides arbeitet an dieser konkreten Geschichtsphase den Trieb des Menschen und politischer Gruppen zur Macht als allgemeines Charakteristikum der menschlichen Natur heraus[56] und berichtet, wie in dieser Zeit das Bewußtsein einer so aufgefaßten Menschennatur

[49] Thukydides, Geschichte V, 89 (Übersetzung A. Wahrmund. Stuttgart 1864, II, 66): „Ihr so gut wie wir wisset, daß nach menschlicher Denkart die Gerechtigkeit nur da in Betracht gezogen wird, wo auf beiden Seiten die Zwangsmittel sich die Waage halten, der Mächtige aber setzt durch, was durchzusetzen möglich ist, und der Schwache fügt sich."

[50] Thukydides, a. a. O. V, 90: „Es versteht sich ja von selbst, daß man immer in Gefahr ist, den Andern überreden darf, ihm auch wohl über das strenge Recht hinaus eine Begünstigung zu Theil werden zu lassen. Und von euch erwarten wir das um so mehr, als ihr ja, im Falle ihr überwunden werdet, für die Andern als ein Beispiel der furchtbarsten Bestrafung dienen würdet." Thukydides will nicht über Rechtsauffassungen diskutieren, sondern geschichtliche Vorgänge positiv berichten. Vgl. A. W. Gomme / A. Andrews / K. J. Dover, A Historical Commentary on Thucydides. Oxford 1970, IV, 165: „Having allowed the Melions to stake a claim in equity, Thucydides apparently did not want to have the theory further discussed."

[51] Thukydides, a. a. O. V, 93: „Weil euch die Unterwerfung das furchtbarste Schicksal ersparen würde, und auch wir Gewinn davon hätten, wenn wir euch nicht zu Grunde richten müssen."

[52] Vgl. G. Deininger, Der Melier-Dialog. Erlangen 1939, 62.

[53] G. Deininger, a. a. O. 80.

[54] G. Deininger, a. a. O. 113.

[55] G. Deininger, a. a. O.

[56] Vgl. G. Deininger, a. a. O. 83.

und das sittliche Gesetz auseinandergefallen waren. Die Zeit war reif für eineNeubesinnung der Philosophie auf die Wahrheit[57].

1.2.2 Epikie bei Plato

Im alltäglichen Sprachgebrauch hat „epieikes" auch bei Plato einen guten Klang. Eine Rede kann epieikes sein: Was Sokrates sagt, scheint billig[58]. Auch von Personen wird des öfteren gesagt, daß sie epieikes seien: Der Wohlgesinnte[59] kann das Alter nicht leicht ertragen, wenn er arm ist; der Nicht-Wohlgesinnte findet sich aber im Alter auch dann nicht zurecht, wenn er reich ist. Ein rechtschaffener Mann wird für einen anderen Rechtschaffenen[60], dessen Freund er ist, das Sterben nicht als etwas Furchtbares ansehen. Den Demokraten attestiert Plato nach der Entmachtung der Dreißig Tyrannen, daß sie sich großer Mäßigung befleißigten[61]. Im übertragenen Sinn nennt er den Faden im Gewebe epieikes im Sinn von dehnbar[62]. Wir finden bei Plato die alltagssprachliche Bedeutung von epieikes in der ganzen Breite von anständig, billig, milde, mäßig, dehnbar usw.; es ist immer das in der Situation Richtige.

Wie aber steht Plato zur umstrittenen Sache der Epikie? Plato beschreibt in seinem, heute von den meisten trotz mancher Widersprüche als echt angesehenen siebenten Brief[63], wie seine politischen Ansichten entstanden sind. Er hatte schon während der Herrschaft der Dreißig den Wunsch, sich politisch zu engagieren, durchschaute aber die Korruption. Keineswegs besser beurteilte er — selbst aus aristokratischem Hause stammend — die auf den Umsturz folgende Demokratie, in der Sokrates hingerichtet worden war. Er widmete sich dem philosophischen Nachdenken darüber, wie das Gemeinwesen besser geordnet werden könne, und wartete mit seiner Beteiligung am politischen Leben auf günstigere Umstände. Nur aus der echten Weisheit könne Gerechtigkeit in den öffentlichen Angelegenheiten kommen, wenn die wahren Weisen zur Herrschaft gelangten oder wenn die tatsächlichen Machthaber durch eine göttliche Fügung sich der Weisheit befleißigten[64]. Halt inmitten des Verfalls seiner Heimatstadt könne für ihn nicht in einem konkreten wieder der Veränderung

[57] F. d'Agostino, Epieikeia 48f: „Non errano dunque a mio avviso colore che mettono in relazione il dialogo tra Ateniesi e Meli con la sofistica, nel segno non tanto dello scetticismo etico e dell'amoralismo, quanto dell'irrationalità tragica di νόμος e φύσις. I tempi divenivano maturi per una riconquista della filosofia e della verità."

[58] Platon, Protagoras 336d.

[59] Platon, Politeia I 330a.

[60] Platon, Politeia III 387d.

[61] Platon, Brief VII, 325b.

[62] Platon, Nomoi V 735a.

[63] A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur. Bern—München ³1971, 570: „Doch ist aus dem langen Kampf um die Echtheit dieser Zeugnisse die von vielen geteilte Überzeugung hervorgegangen, daß drei dieser Briefe sicher Platon zugehören ... Der siebente Brief enthält *die* Antwort an die sizilischen Anhänger Dions, die nach dessen Tod um Rat fragen, und weitet sich zu einem Rechenschaftsbericht, den der alte Platon von seinen drei sizilischen Reisen und den mit ihnen verknüpften Hoffnungen und Enttäuschungen gibt. Selbst wenn dieser Brief unecht wäre, behielte er hohen Quellenwert ...".

[64] Platon, Brief VII, 2 326b.

unterworfenen Moment der Erfahrung gefunden werden; Einheit und Dauer könnten nur aus der allem Streit und Werden entzogenen Idee des Guten kommen[65]. Die Idee des Guten ist für ihn die höchste Einsicht; erst durch sie werde der Umgang mit dem Gerechten heilsam und nützlich.

Durch die Idee des Guten seien Politik und persönliche Tugend miteinander verbunden. Das Gerechte bestimmte Plato nicht von den äußeren Handlungen (und auch nicht von der Beziehung der Menschen untereinander), sondern von der inneren Tätigkeit her: Wenn jede Seelenkraft das Ihrige und nichts Fremdes tut und wenn die drei Grundkräfte der Seele wie ein Dreiklang aufeinander abgestimmt seien und recht geordnet zur Harmonie würden[66].

In der *Politeia* bestimmte Plato den Idealstaat auf direkte Weise als den, in dem ein weiser Mensch regiere, der volle Einsicht in die Idee des Guten habe[67]. Wenn der Staat in der Hand eines so perfekten Monarchen sei und auch die Bürger sittlich gut gebildet seien, bedürfe es keiner Gesetze. „Die häufige Veränderung der Gesetzgebung führte zu der Überzeugung, daß Gesetz und Verfassung keinen Einfluß hätten, wenn die sittliche Grundlage des Staates verloren gehe. Nur die Paideia, die sittliche Erziehung des Volkes, verwirkliche die Gerechtigkeit, nicht das Gesetz. Mit diesem Gedanken ist das Schicksal des Gesetzes bestimmt"[68]. Im Namen des Gesetzes hatten schlechte Politiker Sokrates hingerichtet. Diese Erfahrung, daß durch das Gesetz Unrecht geschehen kann, hatte sich tief in sein Leben eingegraben.

Im *Politikos* war Plato bezüglich der Durchführbarkeit seines Idealstaates bereits ein wenig realistischer: Auch ein noch so perfekter Philosophenkönig könnte kaum ohne Gesetze auskommen[69]. Suche man aber das Gelingen des politischen Zusammenlebens durch das Gesetz sicherzustellen, dann ergäbe sich folgende Aporie: Ein Gesetz sei notwendig allgemein formuliert; das Leben aber, das es regeln wolle, sei konkret und vielfältig.

Das Gesetz ist nicht imstande, das für alle Zuträglichste und Gerechteste zu umfassen und so das wirklich Beste zu befehlen. Die Verschiedenheit der Menschen und Handlungen sowie die dauernde Veränderung in den menschlichen Dingen gestatten nicht, daß eine Kunst etwas für alle und zu aller Zeit Gültiges hinstellt. Das Gesetz strebt aber genau danach; es benimmt sich wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der möchte, daß nur nach seinen Anordnungen gehandelt wird, und der niemand anhört, auch wenn einer etwas Neues gefunden hat, das besser ist als die aufgestellte Ordnung. Unmöglich kann das in seiner Allgemeinheit Einfache den vielfältigen Situationen des Lebens gerecht werden[70]. Das Gesetz braucht also eine Instanz, die es modifizieren kann, so daß es im konkreten Fall das Richtige trifft. Der weise Gesetzgeber steht über dem Gesetz und kann es so jederzeit anpassen und abändern; denn besser als das Gesetz ist der Herrscher, der das Gute kennt.

[65] Platon, Potiteia VI 505a.
[66] Vgl. 1.1.3 Anm. 149.
[67] Platon, Politeia V 473c—d.
[68] E. Michaelakis, Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles. München 1953, 10.
[69] Platon, Politikos 293e.
[70] Platon, Politikos 294b—c.

Die Gesetze sind nur der zweitbeste Weg; sie sind nur dann gute Gesetze, wenn sie Nachbildungen des Wahren sind, dann aber nichts anderes als der zweite Aufguß jener Prinzipien, die der ideale Herrscher anwenden würde, und zwar viel lebendiger und angepaßter[71]. Wenn aber dieser zweitbeste Weg gewählt wird, dann darf man niemals etwas gegen die Gesetze, weder gegen die geschriebenen noch gegen die Gebräuche der Väter tun[72].

In seinem nachgelassenen Spätwerk über die *Nomoi* werden die Gesetze z. T. rehabilitiert. Dieser Dialog ist für diejenigen Staaten geschrieben, in denen die sittliche Bildung ihr Ziel noch nicht erreicht hat und die daher die ethischen Voraussetzungen für das richtige Gemeinwesen nicht haben. Der beste Staat, in dem der weise Philosophenkönig herrscht, der unmittelbare Einsicht in die Idee des Gut-Schönen hat, ist praktisch nicht durchzuführen. Es gilt nun, Vorkehrungen gegen den übelsten Staat zu treffen, der im Gegenteil des besten Staates besteht, nämlich in der Herrschaft des Tyrannen, eines unklugen und bösen Herrschers. Dem Mißbrauch einer solchen Schreckensherrschaft sollen die Gesetze vorbeugen.

Allerdings kehren dann alle oben genannten Aporien des Gesetzes wieder. Anders als im Politikos versuchte Plato nun, das Problem dadurch zu lösen, daß er dem richterlichen Ermessen mehr Spielraum zuteilt[73]. Der Gesetzeshüter sollte nicht nur den Tatbestand feststellen, sondern auch die Rechtsfolgen bestimmen und damit die Lücken des Gesetzes füllen[74]. Die Kriterien für das rechte Ermessen des Richters ergeben sich aus der Einsicht in das Ziel der Gesetze, nämlich die Menschen zur Tugend zu erziehen. Dieser Zielgedanke ist in den ersten vier Büchern der Nomoi ausgeführt. Den Sinn, den die Gesetze enthalten, nennt er den „rechten Plan" (orthos logos)[75]. Dieser Logos — von Gott oder einem Weisen gegeben — heißt, wenn er zum Gemeingut der Polis wird, Gesetz. Der Richter wird also dann ein Gesetz richtig auslegen, wenn er um den Zweck des Gesetzes weiß und er die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes richtig beurteilt.

Das Gesetz gibt das Allgemeine an, der Richter nimmt auf das Besondere Rücksicht; der Gesetzgeber muß dafür Spielraum lassen. So versucht Plato also die Aporie des allgemein gültigen Gesetzes in der besonderen Situation durch eine Hermeneutik der rechten Interpretation und Anwendung zu lösen. Subjekt der Interpretation ist der Richter; richterliche und gesetzgeberische Tätigkeit sind im Grunde identisch.

Im Kapitel über die Wahl des Rates steht der Passus über die Epikie, auf den sich die Kommentatoren konzentriert haben. In der Festlegung des Wahlmodus geht es um die rechte Gleichheit unter den Bürgern, die sich zur Wahl stellen. Es gibt zwei Arten von Gleichheit: Die eine besteht in der auf Maß, Gewicht, Zahl usw. begründeten gleichmäßigen Verteilung der Rechte auf alle, die z. B. allen durch das Los die gleichen Chancen einräumt[76]. Die andere aber ist die wahrhafteste und beste Gleichheit; sie ist schwer zu finden und gelingt dem Menschen nur in geringem

[71] Platon, Politikos 300b—c
[72] Platon, Politikos 301a.
[73] Platon, Nomoi IX 867 e.
[74] Vgl. E. Michelakis, Platons Lehre, 16.
[75] Platon, Nomoi II 659d.
[76] Platon, Nomoi VI 757b.

Maße: Sie teilt jedem im Maß seiner Fähigkeiten und Tugenden das ihm nach Verhältnis Zukommende zu[77]. Bei der Einrichtung eines Staates aber darf man nicht auf wenige oder einen Gewaltherrscher oder auf das Übergewicht des Volkes schauen, sondern stets auf das Gerechte[78]. Allerdings muß der Staat bisweilen mit der ersten minder guten Form der Gleichheit vorlieb nehmen, um Zerwürfnisse zu vermeiden und um die Menge zufriedenzustellen, und sich des Loses bedienen. Genau diese — die Menge zufriedenstellende schlechtere — Form der Gleichheit nennt Plato Epikie und Nachsicht des Vollkommenen und Genauen, die das gerade Recht verletzt[79]. Die Form, die nicht Rücksicht nimmt auf die konkrete Verteilung der Vorzüge und Fähigkeiten, sondern stumpfsinnig allen im Losentscheid die gleichen Chancen einräumt, soll möglichst wenig verwendet werden. Die meisten Autoren, die sich auf diese Stelle beziehen, mißverstehen den Zusammenhang, wenn sie die von Platon abgelehnte Epikie als nachsichtige Handhabung des Rechtes interpretieren[80].

[77] Platon, Nomoi VI 757b—c.
[78] Platon, Nomoi VI 757d.
[79] Platon, Nomoi VI 757d—e: ... — τὸ γὰρ ἐπιεικὲς καὶ σύγγνωμον τοῦ τελέου καὶ ἀκριβοῦς παρὰ δίκην τὴν ὀρθὴν ἐστιν παρατεθραυμένον, ὅταν γίγνηται — ...
[80] Platon, Nomoi VI 757e—758a.
M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles 218:
„Mit dieser Auffassung der Billigkeit tritt Aristoteles in Gegensatz zu Plato, der in der Billigkeit nicht eine Ergänzung und Verbesserung, sondern eine nachsichtige Auslegung und Handhabung des geltenden Rechtes erblickt."
M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas v. Aquin. München 1933, 351 f passim: „Vollkommene und unvollkommene, echte und scheinbare Gerechtigkeit stehen einander gegenüber wie Ideal und Wirklichkeit. ... So gelangt Aristoteles in bewußtem Gegensatz zu Plato zu einer ganz anderen Auffassung vom Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Billigkeit. Beide verhalten sich nicht mehr wie Ideal und Wirklichkeit, wie Vollkommenes und Unvollkommenes, wie Regel und Ausnahme, sondern umgekehrt ... erscheint bei Plato die Billigkeit als eine nachsichtige Handhabung und eine Außerkraftsetzung des geltenden Rechtes ...".
M. Müller, Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie, Divus Thomas 12 (1934) 167: „Das Billige, das ἐπιεικές, steht somit im Widerspruch zum eigentlichen Recht, es erscheint als ein von der Unvollkommenheit der Menschen gebotenes Zugeständnis an die Lebenswirklichkeit."
R. Egenter, Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben, Phil. Jahrbuch 53 (1940) 117: „Plato hat die Epikie anders gesehen. Ihm war das allgemeine Gesetz das Vollkommene und jede durch die Billigkeit geforderte Ausnahme vom Gesetz erschien ihm als Rechtswidrigkeit, als ein Abbruch vom Vollkommenen und Regelrechten."
L'Ethique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire par R. A. Gauthier et J. Jolif, II 432 interpretiert Plato ganz im Anschluß an Wittmann: „l'equité sera l'élément étranger au droit, l'indulgence, qui viendra corriger ce que les lois ont de trop absolu."
E. Michelakis, Platos Lehre 38: „Die ἐπιείκεια im Sinn der Verminderung begegnet auch bei Plato Gesetze."
Es fragt sich bei all diesen Texten nur, wovon die Epikie eine Verminderung ist. Sicher nicht der geltenden Gesetze, sondern bei genauer Betrachtung des Kontextes der angeführten Stellen handelt es sich bei Plato um eine Verhinderung der besten Lösung bei der Besetzung der Ämter. Für Plato ist Epikie dem Wort nach nicht eine Verletzung der Gesetze, sondern der vollkommenen Gerechtigkeit (para diken und nicht para nomon). Auch E. Hamel hat diesen wichtigen Unterschied nicht beachtet: E. Hamel, Fontes Graeci doctrinae de Epikeia, Periodica de re morali, canonica et liturgica 53 (1964) 176: „Unde, epikeia et indulgentia in applicatione et observatione legum, quae aliquando imperfectioni hominum concedi debent, laesiones iuris proprie constituunt ... Pro illo, epikeia, ut applicatio misericors legis positivae in casu

Die bessere Gerechtigkeit wäre eine Verfügung, die jedem das Seine nach seinen Fähigkeiten und Tugenden zuteilt; das aber kann nie durch ein Gesetz geschehen, das notwendig allgemein bleibt, sondern nur durch einen weisen Regenten. Im Gesetz selbst liegt von der Sache her der Mangel, daß es wegen seiner Allgemeinheit nie das situationsgemäße Optimum der Gerechtigkeit angeben kann. Die Realitätsbezogenheit des Gesetzes ist notwendig mangelhaft[81]. Es gibt bei Plato also keine Abwertung des konkret Individuellen. Die sophistische Hochschätzung des Individuellen ist bei ihm berücksichtigt[82]. Im Gegensatz zu den Sophisten aber ist das Konkrete und Singuläre nicht einfach ortlos im Spannungsfeld zwischen der Willkür der Mächtigen und dem blinden Zufallsspiel der Natur, sondern durch die gestufte Teilhabe an einer maßgebenden Idee an die Wahrheit rückgebunden. Ganze Gerechtigkeit kann daher nur der Weise verwirklichen, der volle Einsicht in die Wahrheit hat und von da her in jeder Situation jedem individuell gerecht werden kann.

Das Anliegen der Epikie als der Tugend, die das sittliche Optimum situationsgerecht verwirklichen will, ist am besten beim weisen Herrscher bewahrt. Von einem Gegensatz zwischen Idealem und Realem kann in diesem Sinn bei Plato nicht die Rede sein, denn das Ideale ist gerade die Berücksichtigung der konkret individuellen

singulari, deviationem a vero iure constituit, nam tunc, lex non fit melior in sensu verae iustitiae. Iustitia et epikeia inter se habent ut ideale quid et realitas concreta, ut imperfectum ad perfectum, ut regula ad exceptionem." Es geht, wie wir gesehen haben, Plato an dieser Stelle gar nicht um eine Ausnahme vom Gesetz, sondern um den Wahlmodus für den Rat und in diesem Modus nicht um die besseren Gesetze, sondern um die gerechtere Verteilung der Ämter im Staat. Die bessere Gleichheit wird im Sinne Platos der Realität besser gerecht, weil sie die Tüchtigeren an die verantwortungsvollen Stellen bringt. Plato lehnt mit der Epikie nur die Auffassung der Gerechtigkeit als Gleichmacherei ab, die alle über einen Leisten schlägt, genauso wie Aristoteles auch. Neuerdings wurde dieses seit Wittmann gewachsene Mißverständnis auf dem Weg über R. Egenter und E. Hamel wieder übernommen bei K. Hörmann, Epikie — stets Rückgriff auf den Willen des Gesetzgebers?, in: Convivium utriusque Iuris, Wien 1976, 70: „Platon, der das Gesetz als Schöpfung des Geistes hochhält, wünscht auch seine vollkommene Befolgung durch alle; darin liege die wahre Gerechtigkeit. Nur widerstebend gesteht Platon die Epikie, durch die das Gesetz geschwächt werde, der Schwäche des Menschen als kleineres Übel zu." — Auch J. Fuchs unterliegt in seinem Aufsatz Epikeia circa legem moralem naturalem?, in: Per m.c.l. 69 (1980) 251 dem seit Wittmann zum Gemeinplatz gewordenen Mißverständnis: „Plato quidem legem ideam maxime considerans, omnem legis adaptationem ad realitatem mutabilem vulnus legis considerat." Plato sagt aber ‚para diken' und nicht ‚para nomon'. Was er dem Wahlmodus ankreidet ist ja gerade dies, daß hier stur nach dem Gesetz und nicht nach der flexiblen Gerechtigkeit vorgegangen wird. Die meisten Moraltheologen nehmen überdies keine Notiz davon, daß Plato in den Nomoi wahrscheinlich gar keine Ideenlehre mehr vertritt.

[81] M. Müller, Der heilige Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie. Divus Thomas 167: „Zwei Abweichungen vom idealen Recht behandelt somit Plato in den genannten Schriften: Im ‚Staatsmann' stellt er dem idealen Recht das geschriebene Gesetz gegenüber, in den ‚Gesetzen' die Billigkeit. Beide bedeuten einen Abbruch vom Ideal".
Dem ersten Teil des Satzes kann der Verf. vorbehaltlos zustimmen, im zweiten Teil steckt wieder das Mißverständnis, als ob die Epikie eine Verwässerung des Gesetzes wäre und nicht der Gerechtigkeit.

[82] F. d'Agostino, Epikie 53 f weist darauf hin, wie sehr Plato in seiner philosophischen Methode von der medizinischen Kunst beeinflußt ist, die von der individuellen Therapie bestimmt war. Weiters ist der von lebensnahen und plastischen Beispielen belebte Stil Platos ein beredtes Zeugnis für seine Hochschätzung des Individuellen und Konkreten.

Realität: Ideale Gerechtigkeit besteht darin, daß jedem das Seine in seiner Situation zuteil wird. Die Illusion liegt nach Plato in einer populären Gerechtigkeitsauffassung der Menge, die meint, ein Staat sei dann der beste, wenn jeder unabhängig von seinen Fähigkeiten nach einer allgemeinen Regel gleich viel bekommt. Das Nachgeben gegenüber dieser faktisch vorhandenen Illusion bezeichnet Plato an der angeführten Stelle als Epikie.

Es handelt sich in der Diskussion um die Interpretation dieser Stelle genau besehen um zwei verschiedene Begriffe von Realität und von Epikie:

Einmal heißt Realität die Rücksicht auf alle konkreten Lebensumstände und Fähigkeiten, nach denen jeder das Seine erhält. Epikie im ersten und traditionellen Sinn ist — ohne daß Plato sie ausdrücklich nennt — im Handeln des Weisen impliziert. Subjekt der Tugend der Epikie ist der weise Philosophenkönig, später sind es auch die Richter und sonst niemand.

Zum anderen aber heißt Realität der faktisch vorhandene Gesellschaftsdruck der Menge, die alle über einen Leisten schlagen möchte, die also gerade die Allgemeinheit des Gesetzes für sich reklamiert. Epikie in diesem zweiten Sinn ist bei Plato explizit ein Mangel und Abfall von der besseren Gerechtigkeit (und nicht vom Gesetz). Subjekt dieser zweiten Form von Epikie, die manchmal nötig ist, um Aufruhr zu vermeiden, ist wiederum der, der einen Staat gründet oder verwaltet[83].

In keinem Fall ist der einzelne Bürger zur Epikie ermächtigt. Epikie kann nur von „oben nach unten" gehandhabt werden. Im vollen Maß frei im Sinne politischer Mitbestimmung ist nach Plato letztlich nur einer, der an Einsicht königliche Mann. Die drei Dialoge Platos über den Staat unterscheiden sich nicht im philosophischen Ansatz[84], sondern im verschiedenen Grad an sittlicher Bildung, die Plato jeweils voraussetzt[85]. Weil Plato bezüglich der Bildung der Bürger seiner Heimatstadt pessimistisch ist und immer pessimistischer wird, billigt er ihnen die Epikie im ersten Sinn nicht zu, sondern nur dem imaginären weisen Philosophenkönig[86]. Aus diesem Grund, und nicht weil er das Moment der Realität des konkret Einzelnen nicht respektieren würde (das Gegenteil ist wahr), mißtraut er jedem Individualisierungsprozeß. Epikie bleibt bei ihm die Kunst des Herrschers, und ist niemals eine Tugend des Bürgers.

1.2.3 Epikie bei Aristoteles

1.2.3.1 *Epikie im alltäglichen Sprachgebrauch und in den Frühschriften des Aristoteles*

Schon ein erster Blick in den Bonitz-Index zeigt, daß der Stagirite das Adjektiv „epieikes" und das Adverb „epieikōs" häufig, das Substantiv „epieikeia" eher selten verwendet[87].

[83] Platon, Nomoi VI 757c—d.

[84] Der ideale Staat ist und bleibt der, in dem der Philosophenkönig herrscht, der die staatliche Ordnung nach Vorbild seiner innerseelischen Ordnung gestaltet.

[85] Vgl. F. d'Agostino, Epieikeia, 58.

[86] I. Düring, Aristoteles, 147, Anm. 138 kommt zu dem Urteil: „Der Terminus ἐπιεικές spielt keine Rolle bei Platon".

[87] I. Becker (hrsg.), Aristoteles opera V, Index Aristotelicus, hrsg. v. H. Bonitz. Berlin ²1961, 271b32 — 72a8.

Das Adverb bedeutet meist soviel wie ziemlich[88]. Als Adjektiv bedeutet es häufig einfach dasselbe wie gut[89]. Es wird auch mit rechtschaffen[90], anständig[91], tüchtig[92], entsprechend[93], gehörig[94], ordentlich[95], nachsichtig[96], billig[97], edel[98] wiedergegeben. Das substantivisch gebrauchte Adjektiv steht für die Patrizier[99] und die Angesehenen[100]. Als Gegensatz zu epieikes findet sich häufig phaulos (böse, schlecht)[101].

Im technischen Sinn finden wir das Substantiv schon in der Topik des Aristoteles. Es dient ihm dort dazu, den Fehler in einer Definition, die einem heute als unecht geltenden Werk Platos entnommen ist[102], aufzudecken. Aristoteles übernimmt den ersten Teil der aus der Akademie bekannten Definition (Epikie bezeichnet den Verzicht auf Nützliches und rechtlich Zustehendes) und kritisiert daran, daß es überflüssig ist, das Moment des Nützlichen explizit zu machen; denn was gerecht ist, ist auch nützlich[103].

Inhaltlich hat er an dieser Auffassung der Epikie als einer Verminderung (elattosis) des Gerechten nichts auszusetzen.

Eine erste eigenständige Ausführung über die Epikie finden wir am Beginn des zweiten Buches der MM. Am Ende des ersten Buches steht nach dem Kapitel über

[88] Z.B. Phys I, 495b27.

[89] Vgl. 1.1.4 Anm. 247.

[90] NE IV, 12 1126b21; F. Dirlmeier, NE 88: „Ein guter Freund."

[91] Z.B. NE VII, 15 1154b30f; F. Dirlmeier, NE 168: „Eine Natur, die des Anderswerdens bedarf, ist nicht einfach und nicht gut."

[92] Z.B. Rhet II, 3 1380b5; P. Gohlke, Rhetorik 113: „Gehörige Hoffnung."

[93] Z.B. Rhet II, 11 1388a33; P. Gohlke, Rhetorik 137: „Daher ist die Eifersucht eine edle Regung edler Menschen."

[94] Z.B. Pol II, 9 1270b37; O. Gigon, Politik 93: „Anständig und zur Tugend hinreichend erzogen."

[95] Z.B. NE III, 9 1115a13f; F. Dirlmeier, NE 58: „Wer sich vor ihr fürchtet, ist ein rechtlicher Mensch."

[96] Vgl. 1.1.4 Anm. 150. F. Dirlmeier übersetzt NE 116: „Der rechtlich Denkende neigt dazu, weniger zu nehmen als ihm zusteht."

[97] Z.B. Rhet II, 1 1378a12f; P. Gohlke, Rhetorik 105: „Oder man ist klug und billig denkend."

[98] Z.B. NE IX, 8 1168a33; F. Dirlmeier, NE 206: „Der wertvolle Mensch handelt um des Schönen willen."

[99] Vgl. 1.1.1 Anm. 22.

[100] Z.B. Pol V, 8 1308b27f; O. Gigon, Politik 184: „Unter entgegengesetzt verstehe ich: die Vornehmen und die Menge."

[101] Z.B. NE III, 7 1113b13f; siehe auch NE V, 7 1132a2; NE VIII 5 1157a17; NE X, 6 1176b24.

[102] Pseudoplatonische Definitionen, 412b8 (Ed. Burnet V): ἐπιείκεια δικαίων καὶ συμφερόντων ἐλάττωσις μετριότης ἐν συμβολαίοις· εὐταξία ψυχῆς λογιστικῆς πρὸς τὰ καλὰ καὶ αἰσχρά. H. G. Ingenkamp, Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen. Klassisch-Philologische Studien, Heft 35. Wiesbaden 1967, kommt auf Seite 109 zu folgendem Ergebnis bezüglich der Herkunft dieser Sammlung: „Der Behauptung, die Sammlung sei akademisch, kann nicht widersprochen werden. Daß sie wirklich akademisch ist, können wir nicht ‚mathematisch' beweisen, wohl aber hinreichend wahrscheinlich machen mit der Überlegung, daß man, wenn von so vielen ungeordneten, teilweise völlig unbedeutenden, in gewissem Sinn ‚aus allen Ecken und Enden zusammengewehten Definitionen' keine einzige der Akademie abgesprochen werden kann, an den Zufall eine zu hohe Anforderung stellen würde, wollte man annehmen, die in aller Unordnung doch zu findende sachliche Homogenität sei sein Werk."

[103] Top VI, 3 141a 16—22.

die Gerechtigkeit eine Abhandlung über die praktische Vernunft, über die richtige Planung (orthos logos). „Was aber ist diese richtige Planung?"[104] Sie kann nur im rationalen Seelenteil gefunden werden, der wiederum zu differenzieren ist in einen überlegenden und einen spekulativen[105]. Die Tugend, die das sittliche Handeln regieren soll, gehört dem überlegenden Teil zu und ist nach MM die Einsicht (phronesis); sie wird als feste Grundhaltung beschrieben, „die auf Entscheidung eingestellt ist und auf das Verwirklichen dessen, was zu tun oder nicht zu tun bei uns steht — auf all das, was eben in die Richtung des Zweckmäßigen tendiert"[106].

Komponenten dieser Einsicht sind die Verständigkeit (synesis), die sich eher auf die unbedeutenderen Dinge bezieht[107], und die intellektuelle Gewandtheit (deinotes), die sich auf die Wahl der Mittel richtet[108].

Als weiteren Teil der Phronesis behandelt Aristoteles im zweiten Kapitel des zweiten Buches die Eugnomosyne (Klugheit, Billigkeit, Einsicht, Güte); ihr Bereich sind „jene Rechtsfälle, die vom Gesetzgeber infolge nicht genauer Formulierung (des ganzen Gesetzes) ausgelassen worden sind. Wer nun den kritischen Blick für die vom Gesetzgeber ausgelassenen Fälle hat und erkennt, daß sie zwar vom Gesetzgeber ausgelassen, aber dennoch rechtens sind, der ist verständnisvoll"[109].

Aristoteles geht methodisch immer von der Handlungsstruktur aus und reflektiert dann auf die handlungsleitende sittliche Vernunft; so auch hier. Er muß, da er im Gerechtigkeitskapitel der MM nicht ausdrücklich über die Epikie gehandelt hat[110], dies hier nachholen, da die Epikie die Handlungsseite der Eugnomosyne als Teil der praktischen Vernunft ist. In der MM steht die Epikie also im größeren Zusammenhang der Einsicht (Phronesis) und nicht der Gerechtigkeit, wie später dann in der NE. MM beschreibt eine Haltung, NE ein objektives Rechtsverhältnis.

Epikie ist in der MM eine Milderung des Gesetzesrechtes in dem Fall, in dem der Gesetzgeber außerstande war, Fall für Fall genau festzulegen, in dem also, was er bloß allgemein gefaßt hat[111]. In der MM faßt der Stagirite Epikie noch als Verkürzung des Rechtes auf, aber mit einer bedeutsamen Unterscheidung: Sie ist wohl eine Milderung des vom Menschen gesatzten Rechtes, nicht aber eine Verkürzung des

[104] MM I, 35 1196b11.

[105] MM I, 35 1196b13—17: „Eine Unterscheidung bezüglich der Seele ist umrißhaft schon früher gegeben worden: ein Teil von ihr ist der rationale, ein zweiter Teil der irrationale Teil der Seele. Es besteht aber bekanntlich eine Zweiteilung beim rationalen Teil der Seele; es gibt da einerseits den überlegenden, andererseits den spekulativen Teil."

[106] MM I, 35 1197a13—16.

[107] MM I, 35 1197b12—15.

[108] MM I, 35 1197b18.

[109] MM II, 2 1198b35—1199a1.

[110] MM, I, 34 1195b9—13. F. Dirlmeier, MM 358: „Das Fehlen der aequitas in MM I, 33 wird vielleicht so zu erklären sein, daß Aristoteles zunächst von Platon nicht auf sie hingewiesen war, denn bei diesem spielt sie keine Rolle, ja er lehnt das ἐπιεικές sogar ab." Epikie war „auf der Frühstufe für (Aristoteles) wohl noch ein sozial freischwebender Begriff, der noch keinen verfestigten Platz in einer Rechtslehre hatte." P. Trude, Der Begriff der Gerechtigkeit 118: „Die Behauptung Fechners ..., die MM habe die Untersuchung über die Billigkeit an zwei verschiedene Stellen verteilt, entbehrt jeder Grundlage. Die erstere Stelle behandelt die Beseitigung des Unrechts, Rechtswidrigkeit durch Einwilligung, ...".

[111] MM II, 1 1198b25—27: ἔστι δ' ἡ ἐπιείκεια καὶ ὁ ἐπιεικὴς ὁ ἐλαττωτικὸς τῶν δικαίων τῶν κατὰ νόμον.

Gerechten schlechthin, „denn an dem, was von Natur und in Wahrheit Recht ist, versucht er keine Milderung“[112].
Epikie ist in diesem Zusammenhang eindeutig eine Tugend, und zwar so wie alle anderen behandelten Tugenden eine Tugend des Bürgers und nicht bloß des Gesetzgebers, Richters oder Weisen. Jedem traut Aristoteles diese Tugend zu, der das kritische Urteil der Verständigkeit (Eugnomosyne) zeigt, das der Stagirite als eigenes Erkenntnismoment der Rechtschaffenheit zulegt. Die im Folgenden gewählte Wiedergabe des griechischen „epieikes“ mit „rechtschaffen“[113] läßt sich bereits hier mit dem Hinweis begründen, daß es sich bei Aristoteles um ein ursprüngliches Rechtfinden und Rechtschaffen handelt, unabhängig von der Vorschrift einer Gesetzesformulierung.

1.2.3.2 *Epikie in der NE*

In einem anderen Zusammenhang steht die Epikie in der NE. Aristoteles war bei der Behandlung der Gerechtigkeit zunächst den Objektivationen der Gerechtigkeit in den verschiedenen Rechtsbereichen nachgegangen (V, 1—9) und wendet sich nun ab V, 10 der Frage zu, warum einer in einem Rechtsbereich gegen ein Gesetz handeln kann, ohne deshalb schon ungerecht zu sein. Nach den verschiedenen Antworten über die subjektiven Hindernisse, die ein rechtsethisches Handeln im vollen Sinn gar nicht zustandekommen lassen, zeigt er, wie schwierig die Tugend der Gerechtigkeit und ihre Bewährung in der konkreten Handlungssituation sind.
So liegt die Frage auf der Hand: Kann die Epikie in der schwierigen Frage der konkreten Rechtsfindung weiterhelfen? Gibt sie eine Antwort auf die Frage, wie es kommt, daß einer gegen ein Gesetz handelt und dennoch gerecht ist? Wie verhält sich Epikie zur Gerechtigkeit und das „epieikes“ zum Gerechten[114]?
Es besteht offensichtlich ein Unterschied zwischen den beiden, sonst wären sie im Laufe der Geschichte nicht so oft im Gegensatz zueinander gestanden. Es muß aber auch einen Zusammenhang geben, denn der „epieikes“ wird genauso gerühmt wie der Gerechte; ja das „epieikes“ hat einen wesentlich weiteren Begriffsumfang, es wird einfach mit sittlich „gut“ gleichgesetzt[115].
Wenn man mit Aristoteles das Gerechte im weiteren Sinn (mit der Alltagssprache) als das Gesetzliche bestimmt[116], dann kommt man in folgendes Trilemma:
Entweder ist das so durch das Gesetz bestimmte Gerechte ausreichend, dann kann Epikie kein sittliches Gut sein, dann ist sie eben nur Verwässerung (elattosis) des Gerechten und Abfall von ihm, weil es außer dem Gesetzlichen nichts sittlich Gutes geben kann.

[112] MM II, 1 1198b31f.
[113] F. Dirlmeier gibt epieikeia mit „Güte in der Gerechtigkeit“ wieder (NE 432), um das abgegriffene „billig“ zu vermeiden. Er legt sich dabei aber m.E. zu einseitig auf das Element der Milde fest. — A. Dihle, Art. Gerechtigkeit, in: RAC Band 10, Stuttgart 1978, 235: „Ein ‚rechtschaffener‘ Mann muß fähig sein, beim Verzeihen, Helfen u.dergl., ‚ungerecht‘ zu handeln, d.h. gegen die Normen der Gerechtigkeit, die mit den Grundsätzen der Rechtsordnung übereinstimmen, zu verstoßen.“
[114] NE V, 14 1137a31—33.
[115] NE V, 14 1137b1f.
[116] Vgl. 1.1.4 Anm. 191.

Oder es ist das so bestimmte Gerechte nicht ausreichend, dann ist nicht dieses das gesuchte sittliche Gut, sondern das „epieikes". Oder es sind beide letztlich identisch[117].
Der Stagirite löst die Aporie, indem er zeigt, wie in allen Momenten dieses Trilemmas etwas Richtiges steckt, sodaß sie nicht zueinander in Widerspruch stehen[118]. Es gelingt ihm durch Präzisierung der Begriffe erstmals in der Geschichte, den bislang unklaren Begriff der Epikie zu klären und die Antinomie, die zwischen dem Gerechten und dem „epieikes" bestanden hatte, zu lösen.
Die nun folgenden Differenzierungen des Gerechten sind in NE V, 10 bereits alle vorbereitet[119]: Das „epieikes" gehört zur Gattung des Gerechten[120], das innerlich differenziert ist in den Bereich des Gerechten, der durch das Gesetz gewährleistet ist, und in den Raum, der nicht durch das Gesetz abgedeckt ist[121]. Diese Differenz ist keine statische; denn der Grund dieser Unterscheidung liegt in der Allgemeinheit und Abstraktheit jeglicher Gesetzesformulierung einerseits und den vielen Einzelfällen, die das Gesetz regeln will, andererseits[122]. Manchmal bringt die Gesetzesformulierung das Gerechte auch für den Einzelfall zur Geltung, manchmal aber nicht. Bringt es für den Einzelfall das Gerechte nicht zur Geltung, dann bedarf das Gesetz für diesen Einzelfall einer Berichtigung. Das, was zunächst wie eine Verwässerung des Gesetzes aussieht (elattosis), ist in Wirklichkeit eine Verbesserung (epanorthoma). Das ist präzise das Wesen des „epieikes": „Berichtigung des Gesetzes da, wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist"[123].
Diese prinzipielle Verbesserungsbedürftigkeit des Gesetzes ist kein Argument gegen die Notwendigkeit des Gesetzes (gegen Plato); das Gesetz ist nicht entbehrlich; der Fehler liegt nicht beim Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache[124].
Wie geschieht nun diese notwendige Verbesserung des Gesetzes? Sie geschieht dadurch, daß das Versäumnis im Sinne des Gesetzgebers berichtigt wird, so wie es sogar der Gesetzgeber selbst tun würde, wenn er da wäre[125]. Über die rechtlichen Konsequenzen und die Interpretation des Gesetzes spricht Aristoteles nicht im vorliegenden Text, sondern in der Rhetorik.
So hat jeder Teil dieses Trilemmas teilweise recht, und diese Teile zusammengenommen ergeben die ganze Wahrheit über die Epikie: Das „epieikes" ist ein Gerechtes, aber besser als das allgemein formulierte Gesetzesrecht und deshalb innerhalb der Gattung „Gerecht" vom Gesetzesrecht unterschieden, das wir abgekürzt meist einfach gerecht nennen. Epikie ist also eine bessere Form des Gerechten, besser als das infolge seiner allgemeinen Fassung immer fehlerhafte Gesetzesrecht, nicht aber besser als das schlechthin Gerechte, das Naturrecht[126]. Der Grund für die Verbesse-

[117] NE V, 14 1137b2—5.
[118] NE V, 14 1137b7f.
[119] Vgl. 1.1.4, Anm. 232 und 286.
[120] NE V, 14 1137b8f.
[121] NE V, 14 1137b11—13: .. ὅτι τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.
[122] NE V, 14 1137b13f.
[123] NE V, 14 1137b26f: ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου.
[124] NE V, 14 1137b17—19.
[125] NE V, 14 1137b22-24: ὃ κἂν ὁ νομοθέτης αὐτὸς αὐτως ἂν εἴποι ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ᾔσει, ἐνομοθέτησεν ἄν.
[126] NE V, 14 1137b24f.

rungsbedürftigkeit ist der allgemeine (notwendig von den vielen Handlungsbedingungen abstrahierende) Charakter des Gesetzesrechts, die Grenze der Verbesserung liegt im Naturrecht. Nicht die Spannung zwischen Gesetzesrecht und Naturrecht ist der Grund für die notwendige Gesetzeskorrektur, sondern die Allgemeinheit der Gesetzesformulierung, die nie das konkrete Leben genau genug treffen kann. Das Naturrecht erscheint als bloße norma negativa. Natur- und Gesetzesrecht können in der aristotelischen Konzeption, wie wir gesehen haben[127], gar nicht in Konkurrenz zueinander geraten, da das Naturrecht die Bedingung der Möglichkeit von Polis und damit von Recht überhaupt ist.

Aristoteles führt weiter aus, daß es sogar Fälle gibt, die ein Gesetz überhaupt nicht regeln kann, „so daß ein Sonderbeschluß gefaßt werden muß. Denn was ohne feste Grenzen ist, verträgt auch keinen festen Maßstab: wie bei der lesbischen Bauweise die Richtschnur aus Blei, wo sich die Richtschnur der Gestalt des Steines anpaßt und nicht starr bleibt. In diesem Sinn paßt sich der Beschluß den Tatsachen an"[128]. Tritt Aristoteles hier für die normative Kraft des Faktischen ein, dem man manchmal nachgeben muß, wie Plato in seinen Nomoi resigniert festgestellt hat? Keineswegs, denn Aristoteles reflektiert hier wiederum auf die Struktur des Handelns (pragmata), das in concreto so vielen Bedingungen unterliegt, daß es nie adäquat in Regeln zu fassen ist. Es erweist sich wiederum der Ansatz der aristotelischen Ethik beim Phänomen des Handelns[129]. Die vielschichtige Bedingtheit menschlichen Handelns läßt eine mathematisch genaue Methode und entsprechend exakte Ergebnisse nicht zu; eine solche Methode würde nicht der Natur des Gegenstandes entsprechen[130].

Ein rechtschaffener Mann ist einer, der dies anerkennt und nicht dem Ideal einer mathematisch exakten Fassung der Gerechtigkeit nachhängt. Die Tugendhaltung der Epikie, die hinter dem einzelnen rechtschaffenen Handeln steckt, beschreibt der Stagirite als Entschlossenheit, nicht in kleinlicher Genauigkeit sein Recht solange zu verfolgen, bis es zum Unrecht wird. Obwohl das Gesetz auf seiner Seite stünde, ist der Rechtschaffene geneigt, mit einem bescheidenen Teil zufrieden zu sein. Diese Haltung ist eine Form der Haltung der Gerechtigkeit und nicht von ihr verschieden[131]. Diese Haltung billigt Aristoteles — wie aus dem Zusammenhang seiner Tugendlehre hervorgeht — jedem zu.

Beim Versuch, dieses Ergebnis der Präzisierung des Epikiebegriffes nun in das Rechtssystem des Stagiriten einzuordnen, ergeben sich Schwierigkeiten. Gehört das „epieikes" auf die objektive oder auf die subjektive Seite der Gerechtigkeit[132]? Trifft die Korrektur die universale oder die besondere Gerechtigkeit — und innerhalb der besonderen Gerechtigkeit die austeilende, die ausgleichende oder die wiedervergeltende?

Die Rechtschaffenheit steht bei Aristoteles nicht im Spannungsfeld von objektiver Gerechtigkeit (V, 1—9) und subjektiver Haltung sowie freiwilliger Handlung (V,

[127] Siehe Punkte 1.1.4.2.3.
[128] NE V, 14 1137b29—32.
[129] Vgl. Punkt 1.1.3.1.
[130] NE I, 1 1094b23—25.
[131] NE V, 14 1137b34—1138a3: ὁ ἐπιεικὴς τίς ἐστιν· ... ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικός, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικής ἐστι, καὶ ἡ ἕξις αὕτη ἐπιείκεια, δικαιοσύνη τις οὖσα καὶ οὐχ ἑτέρα τις ἕξις.
[132] Vgl. 1.1.4, Anm. 238, 304 und 311.

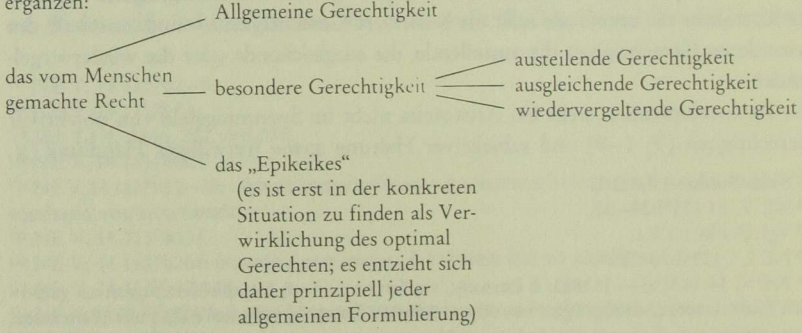
10—13), sondern in der Spannung zwischen allgemeiner Gesetzesformulierung und Findung des optimal Gerechten in der Einzelsituation. Das optimal Gerechte ist beim Stagiriten genauso wie bei Plato ein objektiv vorgegebener Anspruch, der der Willkür entzogen ist. Das „epieikes" ist also im Bereich des Objektiven anzusiedeln, aber nicht in der abstrakt allgemeinen Fassung des Objektiven, sondern im Bereich des konkret Objektiven. Aristoteles eröffnet zwischen dem allgemein Objektiven und dem Subjektiven mit seiner Epikielehre eine neue Kategorie: Die des konkret Objektiven. Es handelt sich um einen sittlichen Anspruch, den gerade das Konkrete in seiner Konkretheit erhebt. Der Ansatz beim konkreten Phänomen und die ständige Rückbindung der Abstraktion an das konkret Einzelne entspricht genau seinen zentralen Aussagen in der Metaphysik: „Aus diesen Gründen müssen das Einzelne und sein wesentliches Was sein ein und dasselbe sein und zwar nicht beiläufig, und auch deshalb, weil das Einzelne erkennen dies ist, sein wesentlich Was sein zu verstehen, so daß auch gemäß dem Wesen der Herausstellung (des Was) notwendigerweise beide eins sein müssen"[133].

Es besteht kein Grund, die von Aristoteles geforderte Verbesserung des allgemeinen Gesetzesrechtes auf den Bereich der universalen oder eine Teil-Form der besonderen Gerechtigkeit einzuschränken; sie gilt prinzipiell für jede allgemeine Gesetzesformulierung. Ausgenommen ist ausdrücklich und per definitionem das Gerechte schlechthin, das Naturrecht, denn der Grund des Gerechten soll ja gerade durch die Rechtschaffenheit in besserer Weise zur Geltung gebracht werden, als es durch die allgemeine Gesetzesformulierung geschieht.

Wenn Rechtschaffenheit also das allgemeine Satzungsrecht verbessern kann und muß, dann muß es auch einen Zugang zur Einsicht in das Gerechte unabhängig vom Gesetz geben, ja der Rechtschaffene muß die gleichen Überlegungen anstellen wie der Gesetzgeber. Er muß imstande sein, selbst Recht zu schaffen, wenn er es verbessern soll. Bei der Gleichheit von Herrschenden und Beherrschten in der Demokratie ist ja jeder ein potentieller Gesetzgeber[134]. „Der feine und großzügige Mensch ... ist sich gleichsam selbst Gesetz"[135].

Der Anlaß zur Reflexion über die Epikie in der NE ist wohl der prinzipielle Mangel, der jedem Gesetz wegen seiner Allgemeinheit anhaftet. Der philosophische

[133] Metaphysik Z, 1031 b 18f, zitiert nach W. Bröcker, Aristoteles, Frankfurt/M. ^{3}1964, 210. — Das Schema 1.1.4, Anm. 304 ist auf Grund der Epikielehre des Stagiriten wie folgt zu ergänzen:



[134] Vgl. 1.1.4 Anm. 277.

[135] NE IV, 14 1128a31f: ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος ... οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ.

Ansatz für die Bestimmung der Rechtschaffenheit ist aber nicht das Gesetz, sondern die Unabhängigkeit vom Gesetz. Daß das sittliche Optimum der Gerechtigkeit mit dem gesatzten Recht kollidieren kann, ist eine nachträgliche Möglichkeit, aber nicht der Grund dafür, daß jeder tugendhafte Mensch sich um dieses Optimum mühen muß.

Die Möglichkeit, die Aristoteles jedem Bürger zubilligt, unabhängig vom Gesetz und am Gesetz vorbei selbst das Rechte zu finden, ist der krönende Abschluß der Kapitel über die ethischen Tugenden und ist so mit der ganzen ersten Hälfte der NE verzahnt. Zugleich aber stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit solcher Rechtschaffenheit. Aristoteles muß logischerweise im Folgenden über die praktische Vernunft und die dianoetischen Tugenden (Buch VI) handeln[136]. Das Kapitel über die Epikie bildet nicht zufällig die „Mitte" der NE.

Es würde zu weit führen, nun das ganze sechste Buch der NE über die dianoetischen Tugenden zu interpretieren. Interessant für unseren Zusammenhang ist nur jenes Moment der praktischen Vernunft, das Aristoteles der Epikie zuordnet.

Zunächst werden theoretische und praktische Vernunft voneinander geschieden[137]. Die praktische Vernunft wird unter dem Oberbegriff der Phronesis (sittliche Einsicht) beschrieben als die mit dem richtigen Planen verbundene, zur Grundhaltung verfestigte Fähigkeit, die auf das Handeln im Bereich der Güter abzielt, die dem Menschen erreichbar sind[138]. Sie ist die eigentliche „normsuchende und normstellende Instanz für das Handeln"[139]. Eng mit ihr verwandt ist die Synesis (Verständigkeit),

[136] Zum Aufbau der NE und der Stellung der Epikie im Rahmen der NE:
Bestimmung des Gegenstandes und Zieles der Ethik durch das höchste Gut, das durch menschliches Handeln erreicht werden kann: die Eudaimonie. Das Glücken des Lebens aber hängt von der Tugend ab. Die Formen der Tugend sind teils ethisch, teils dianoetisch (Buch I).
Der Aufweis der Formen der ethischen Tugenden aus den besten Traditionen seines Volkes endet damit, daß jeder tugendhafte Mensch selbständige Einsicht in das optimal Gerechte in der Handlungssituation haben kann (Epikie) (Buch II—V).
Woher aber hat er diese Einsicht? Aus der praktischen Vernunft (dianoetische Tugenden: Buch VI).
Warum sind dann dennoch viele Menschen nicht tugendhaft?
Die Tugend verwirklicht sich im Medium des Emotionalen. Dieses Medium kann zum Hindernis für die Tugend werden: Die Unbeherrschtheit (Buch VII, 1—11) und Lust und Unlust unter negativem Aspekt (Buch VII, 12—15).
Die Immanenz der Tugend im Emotionalen wird besonders deutlich bei der Freundschaft (Buch VIII—IX).
Der positive Aspekt der Lust (Freude am sittlich Guten: Buch X, 1—5) führt zur höchsten Lust in der theoretischen Schau des höchsten Gutes: das tiefste Wesen der Eudaimonie (Buch X, 6—9).
Abrundung der Wissenschaft vom menschlichen Leben und Überleitung zur Politik: Die meisten Menschen müssen durch gute Gesetze erzogen werden (Buch X, 10).

[137] NE VI, 2 1139a26—30: „... das überlegende Denken und dieses Erfassen des Richtigen zielen letztlich auf ein Handeln. Bei der spekulativen Denkbewegung, die nicht auf ein Handeln und nicht auf ein Hervorbringen zielt, ist es anders: da bedeutet gut und schlecht einfach wahr und falsch — denn dies ist ja die Leistung allen spekulativen Verhaltens. Bei einem denkerischen Verhalten dagegen, welches auf Handeln zielt, liegt die Wahrheit in der Übereinstimmung mit dem richtigen Streben.

[138] NE VI, 5 1140b20f.

[139] K. Kuypers, Recht und Billigkeit bei Aristoteles, Mnemosyne (Bibliotheca Classica Batava Ser. 3) 5 (1937) 298.

die sich auf dieselben Gegenstände bezieht wie die sittliche Einsicht; sie unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß sie keine befehlende Kraft hat, sondern nur kritisch urteilende Funktion über bereits vorliegende Aussagen über das Gesollte[140]. Die Phronesis begründet die sittliche Einsicht, die Synesis beurteilt sie. Als drittes Moment an der praktischen Vernunft erscheint dann noch die Gnome (verständnisvolles Wesen), deren Gegenstandsbereich das „epieikes" ist: Sie ist die kritisch beurteilende Fähigkeit, mit der wir erkennen, wann Epikie am Platz ist (tou epieikous krisis orthe)[141].

Diese drei Fähigkeiten zusammen bilden die praktische Vernunft, und alle „beziehen sich auf letztlich Gegebenes, d.h. auf Einzelfälle des Handelns"[142]. Sie ruhen auf dem Fundament des nous; denn mit dem nous erkennen wir sowohl die obersten theoretischen Urteile wie die konkreten Einzelgegebenheiten unseres Handelns; beide Bereiche sind nur dem intuitiven Geist und nicht dem schlußfolgernden Denken zugänglich. „Dieses letztlich Einzelgegebene ist Ausgangspunkt für die Erfassung des Ziels: vom Einzelgegebenen aus gelangt man zum Allgemeinen"[143]. „Heißt dies, daß auch das Billige dieselbe Unbegrenztheit hat wie die Welt des Handelns ...?"[144] Wie läßt sich dann noch beurteilen, wann Epikie am Platz ist? Gibt es dafür Merkmale? Oder ist sie eben immer am Platz? Schon die Wahl des Begriffes Gnome führt auf die Spur von Unterscheidungsmerkmalen: Wir nennen epieikes einen Menschen, der nachsichtig ist (syngnomos = eigentlich „den anderen mitverstehend")[145], der seine eigene Gnome mit der eines andern vereint, der auf ihn eingeht[146]. Rechtschaffenheit zeigt sich also in Nachsicht[147], im Zurückstellen des eigenen Interesses und im Denken vom anderen her. Das Verständnis (Gnome) ist dann das kritische Urteil darüber, wann Epikie am Platz ist und das Wahre trifft[148]. Aus der Unbegrenztheit der Fälle, in denen Epikie denkbar ist, wählt die Verständigkeit (Gnome) jene aus, in denen sie wirklich am Platz ist. So weist es Aristoteles aus dem allgemeinen Sprachgebrauch auf. Der Stagirite hat als erster so deutlich die Unbegrenztheit der Handlungssituationen und der Bedingungen, unter denen

[140] NE VI, 11 1143a9f.

[141] NE VI, 11 1143a19—23: ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ'ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή ... ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή.

[142] NE VI, 12 1143a28f.

[143] NE VI, 12, 1143a36—b4.

[144] K. Kuypers, Recht und Billigkeit 299.

[145] NE VI, 11, 1143a21f.

[146] F. Dirlmeier, NE 465: „Das Verbum bedeutet: seine eigene gnome mit der des anderen vereinen, sie mit dem Anliegen des anderen vereinen, auf ihn eingehen."
Euripides gründet erstmals die Epikie ausdrücklich auf das Mitverstehen des anderen und stellt sie dem Recht gegenüber, in dem es für diese syngnome keinen Platz gibt; Fragment 645. Vgl. auch Troerinnen v 950, Elektra v 1105, Medea v 814. An allen diesen Stellen bringt die syngnome zum Ausdruck, daß es um das Verstehen der besonderen Situation, um das Verständnis der Lage des anderen geht, die den eigenen Standpunkt ergänzen oder relativieren soll.

[147] Der allgemeine Sprachgebrauch und die Einsicht, daß Unrecht meist der Habsucht entspringt — Habsucht, die sich auch im unerbittlichen Rechtsanspruch ausdrücken kann, — führt den Weisen aus Stagira zur Auffassung, das die in der Epikie fällige Gesetzesverbesserung die Gestalt der Nachsicht und Güte haben muß.

[148] NE VI, 11 1143a23f: ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή. ὀρθὴ δ'ἡ τοῦ ἀληθοῦς.

unser Handeln steht, erkannt und eine sittliche Logik entwickelt, die diese Unbegrenztheit der einzelnen Fälle in voller Wahrung ihrer Einmaligkeit der Willkür und Irrationalität entzieht. Ohne daß Aristoteles das Wort „Gewissen" verwendet, begründet er als erster ethisch die volle Freiheit des Polisbürgers. In der Epikie des Stagiriten sind die Freiheit und Gleichheit und im Mitverstehen (Syngnome als Funktion der praktischen Vernunft, die der Epikie zugeordnet ist) die Brüderlichkeit bereits keimhaft enthalten. Die Einsichten des Aristoteles konnten später — angewendet nicht nur auf die wenigen Polisbürger, sondern auf jeden Menschen — zur Grundlage des ethischen und politischen Begriffes der Gewissensfreiheit werden. Wie wenig selbstverständlich sie damals waren, zeigt ein Vergleich mit seinem Lehrer Platon, der für den Bürger, der aus Gewissensgründen die vom Staat gesetzlich geforderte Religion zurückwies, die Todesstrafe forderte[149].

1.2.3.3 *Epikie in der Rhetorik*

Abgesehen vom häufigen alltagssprachlichen Gebrauch von epieikes im Sinne von edel[150], finden sich im 13. und 15. Kapitel des ersten Buches der Rhetorik Passagen über die Epikie im technischen Sinn, die z. T. zu den Aussagen in der NE in Spannung stehen.

Das Kapitel 13 handelt von der Einteilung der gerechten und ungerechten Taten[151], und dazu dient die Differenzierung der verschiedenen Gesetze, wie wir bereits gesehen haben[152].

Das besondere Gesetz, das ungeschrieben ist, wird weiter differenziert in das ungeschriebene Ethos und die Epikie, deren Funktion es ist, die Lücken des geschriebenen Gesetzes zu füllen. Als solche ist die Epikie ein Recht neben dem geschriebenen Gesetz[153]. „Es kommt dies vor teils mit teils gegen den Willen des Gesetzgebers, gegen seinen Willen, wenn ihm etwas entgangen ist, mit seinem Willen, wenn man etwas nicht genau bestimmen kann, sondern gezwungen ist, allgemein auszudrükken, während es so nicht gilt, sondern nur meistenteils zutrifft, oder wenn etwas aus Mangel an Erfahrung nicht leicht zu bestimmen ist ..."[154].

Aristoteles bestimmt hier die Epikie grundsätzlich nach der gleichen Struktur wie in der NE von der Fehlerhaftigkeit der allgemeinen Gesetzesformulierung her, die nie alle Handlungsbedingungen des Lebens aufzählen kann. In der Rhetorik ist er

[149] Vgl. H. Bengtson, Griechen und Perser. Die Mittelmeerwelt im Altertum I. Fischer Weltgeschichte Bd 5; 214: „Ist es nicht erschreckend zu sehen, daß dieser Gesetzesstaat selbst vor den härtesten Strafen, nicht eimal vor der Todesstrafe gegenüber denjenigen zurückschreckt, die es sich etwa einfallen ließen, die vom Staat geforderte Religion zurückzuweisen? Wie konnte Platon zu einer so folgenschweren Verleugnung seiner eigenen Grundsätze kommen? Wer in den ‚Gesetzen' liest, der wundert sich darüber, daß hier ein Idealstaat konstruiert wird, in dem der freie Wille der Bürger so gut wie nichts, der Zwang alles bedeutet." — G. Bien, Die Grundlegung 163—172 sieht die Asebiegesetzgebung in den Nomoi im Zusammenhang mit der vermittlungslosen Identifikation von Theorie und Praxis bei Plato; auch Recht und Sittlichkeit fallen bei ihm unvermittelt in eins.

[150] Vgl. oben Anm. 93.

[151] Rhet. I, 13, 1373b1 f.

[152] Vgl. 1.1.4, Anm. 242—245.

[153] Rhet. I, 13, 1374a25—28.

[154] Rhet. I, 13 1374a28—32.

bloß rechtskasuistisch etwas genauer als in der NE. Doch gibt es auch einige bedeutsame Unterschiede.

Ein erster Unterschied zur NE zeigt sich in der Gegenüberstellung, daß einer nach dem geschriebenen Gesetz schuldig sein kann, nach dem wahren aber nicht[155]. In dieser Aussage ist vorausgesetzt, daß Epikie der Rekurs vom geschriebenen Gesetz zum wahren ist. Unter dem wahren Gesetz ist aber offenkundig das allgemein geltende Gesetz, das Naturrecht, zu verstehen. Naturrecht erscheint hier in einem ganz anderen Licht wie in der NE. In der Rhetorik läßt sich, wie das Beispiel der Antigone zeigt[156], das Naturrecht in Sätze ummünzen. Es stehen also zwei Rechtsbereiche einander gegenüber: der Bereich des allgemein geltenden Naturrechts und der Bereich des Gesetzesrechtes; die beiden können in Konflikt geraten, da ja beide auf der gleichen Ebene formulierter Sätze einander gegenüberstehen. In der NE können sie gar nicht in Widerspruch geraten, da das Naturrecht als der Grund des Gerechten auf einer anderen Ebene liegt als die positiven Gesetzesformeln.

Mit solchen philosophisch-ethischen Reflexionen ist aber bei Gericht kein Staat zu machen; hier zählen nur populäre und eingängige Denkmuster. Ein einfaches Denken aber neigt immer zur Vergegenständlichung auch der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen.

Ein zweiter Unterschied zur NE wird deutlich, wo es um die Auffindung von Gründen geht, die zur Entschuldigung eines Verhaltens führen. „Was man nämlich entschuldigen muß, das nennt man billig"[157]. Der Anwalt braucht für seine Rede Gründe zur Entlastung seines Klienten. So trägt Aristoteles unter dem Titel der Epikie alles zusammen, was zur Nachsicht angeführt werden kann. Je großzügiger der Kläger erscheint, umso eher kann der Beklagte hoffen, glimpflich davonzukommen. „Es ist ferner billig, alles Menschliche zu dulden, und nicht nach dem Gesetz sich zu richten, sondern nach dem Gesetzgeber, und nicht auf den Buchstaben des Gesetzes zu sehen, sondern auf die Absicht des Gesetzgebers, nicht auf die Tat, sondern auf die Absicht[158], und nicht auf einen Teil, sondern auf das Ganze, und nicht nur zu berücksichtigen, wie etwas jetzt ist, sondern auch wie es immer oder meist war. Auch mehr daran zu denken, was man Gutes erfahren hat als Schlechtes, und mehr an das Gute, was man erfahren hat, als was man getan hat. Und Kränkungen zu ertragen und mehr durch einen Spruch, als durch die Tat Genugtuung zu suchen, und lieber zum Schiedsrichter als zum Gericht zu gehen; denn der Schiedsrichter sieht auf Billigkeit, der Richter auf das Gesetz: darum eben ist das Schiedsgericht erfunden, um der Billigkeit zum Siege zu verhelfen"[159]. Aristoteles bietet alle

[155] Rhet. I, 13 1374a36—b1.

[156] Vgl. 1.1.4, Anm. 303.

[157] Rhet. I, 13 1374b4.

[158] Dieser Satzteil fehlt in der Übersetzung von P. Gohlke, Rhetorik 93.

[159] Rhet. I, 13 1374b 10—22: καὶ τὸ τοῖς ἀνθρωπίνοις συγγινώσκειν ἐπιεικές. καὶ τὸ μὴ πρὸς τὸν νόμον ἀλλὰ πρὸς τὸν νομοθέτην σκοπεῖν, καὶ μὴ πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νομοθέτου [σκοπεῖν], καὶ μὴ πρὸς τὴν πρᾶξιν. ἀλλὰ προς τὴν προαίρεσιν καὶ μὴ πρὸς τὸ μέρος ἀλλὰ πρὸς τὸ ὅλον, μηδὲ ποῖός τις νῦν, ἀλλὰ ποῖός τις ἦν ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. παὶ τὸ μνημονεύειν μᾶλλον ὧν ἔπαθεν ἀγαθῶν ἢ κακῶν, καὶ ἀγαθῶν ὧν ἔπαθε μᾶλλον ἢ ἐποίησεν. καὶ τὸ ἀνέχεσθαι ἀδικούμενον. Καὶ τὸ μᾶλλον λόγῳ ἐθέλειν κρίνεσθαι ἔργῳ. καὶ τὸ εἰς δίαιταν μᾶλλον ἢ εἰς δίκην βούλεσθαι ἰέναι· ὁ γὰρ διαιτητὴς τὸ ἐπιεικὲς ὁρᾷ ὁ δὲ δικαστὴς τὸν νόμον· καὶ τούτου ἕνεκα διαιτητὴς εὑρέθη, ὅπως τὸ ἐπιεικὲς ἰσχύῃ.

Momente des griechischen Hochethos auf, die sich mit der Epikie assoziieren lassen, um Gründe zu finden, die dafür sprechen, daß der Kläger nachsichtig sein soll. Gerade diese beiden Unterschiede zeigen, daß es bei den Ausführungen über Epikie in der Rhetorik bloß um Gesetzesinterpretation geht. Es wird einfach das populäre Verständnis vorausgesetzt; für Präzisierungen ist hier kein Platz.
Auch im 15. Kapitel steht Epikie im Kontext der Gesetzesinterpretation: „Es ist klar, daß man sich auf das allgemeine Gesetz berufen muß, wenn das geschriebene der Sache entgegensteht, als auf das billigere und gerechtere"[160]. Das allgemeine Gesetz, das als das billigere und gerechtere bezeichnet wird, ist aber das Naturgesetz. Daß an dieser Stelle sogar die Identität zwischen Epikie und Naturgesetz insinuiert wird, geht vollends aus dem übernächsten Satz hervor, nach dem „Billigkeit sich immer gleichbleibt und keiner Mode unterworfen ist, auch nicht das ungeschriebene Gesetz, da es der Natur entspricht"[161].
Zu den tiefschürfenden Gedankengängen in der NE hat die Rhetorik nichts beizutragen. Sie ist vom genus her eine Vergröberung, wenn auch in der Rhetorik Ethik vorausgesetzt und Hochethos referiert wird[162].

1.3 ZUSAMMENFASSUNG

1.3.1 Die Präzisierung des Epikiebegriffes durch Aristoteles

Der Begriff der Epikie, den Aristoteles vorfand, war alles andere als klar.
Die einen verwendeten das Wort epieikes, das ursprünglich das Gebührende und Angepaßte und in diesem Sinn Anständige bezeichnete, im konträren Gegensatz zu einem rigorosen Rechtsstandpunkt. Aus der Milde an Stelle einer harten Einfoderung des rechtlich zustehenden wurde im Extremfall eine Ablehnung des allgemein gültigen Gesetzes. Die Rechtssicherheit ging weithin verloren. Die Hochschätzung der individuellen Freiheit bediente sich der Vokabel epieikes und trieb es mit diesem Wort bisweilen bis zur Willkür. Eine Situationsethik stand im Raum.
Die anderen versuchten mit diesem Begriff inmitten der Veränderungen etwas Stabiles zu retten; angesichts der ständig wechselnden Rechtssprechung bedeutete ihnen epieikes so etwas wie einen Appell an überpositive Maßstäbe der Gerechtigkeit.
Gegensätzliche Positionen reklamierten das „epieikes" für sich. Ihnen gemeinsam war die Voraussetzung, Epikie sei eine Instanz außerhalb des Gerechten, entweder über dem Recht oder ein Standpunkt gegen das Recht.

[160] Rhet. I, 15 1375a27–29.
[161] Rhet. I, 15 1375a31f.
[162] Vgl. G. Bien, Die Grundlegung 111: „Die Analyse und Bestandsaufnahme der gängigen Meinungen allein macht freilich noch keine ethische Theorie aus. Sich auf sie zu beschränken und mit ihnen allein zu operieren, ist der Rhetorik eigentümlich, insofern ihre Aufgabe darin besteht, die Mittel anzugeben, durch Reden auf die Überzeugung der Träger dieser Vorstellungen einzuwirken."

Plato ging von der Ordnung in der Seele des Weisen aus, der die Ordnung im Idealstaat nachgebildet wurde; diese Ordnung war keineswegs korrekturbedürftig; für die Korrektur der Gesetze aber war der weise Philosophenkönig und später — in seinem nachgelassenen Spätwerk „Nomoi" — auch die Richter zuständig. Nur einmal — eher zufällig — hatte Plato epieikes im technischen Sinn verwendet, um die Nachgiebigkeit gegenüber der schlechteren Form der Gerechtigkeit, die alle über einen Leisten schlägt, auszudrücken. Epikie war auch für Plato ein dem Gerechten fremdes Element. Auch die dem Stagiriten aus der Akademie bekannte Definition der Epikie, die er in seiner Topik aufnahm, hatte nur die Auskunft bereit, daß es sich bei der Epikie um eine Verminderung (elattosis) des Gerechten und Nützlichen handle. Aber in welche Richtung? Nach welchen Kriterien? Mit welcher Berechtigung?

Selbst in den Frühschriften des Weisen aus Stagira bedeutet Epikie noch Nachsicht. Auch in der MM bleibt Epikie eine Instanz außerhalb des Gerechten, die dort in die Bresche springt, wo der Gesetzgeber Einzelfälle nicht festlegen konnte oder wollte. In der Rhetorik wird Epikie noch als das eingeführt, was eine Gesetzesübertretung entschuldigt — also als rechtsfremdes Element.

Erst in der NE gelingt ihm die Vermittlung: Mit Hilfe des bis dahin sehr unpräzisen Epikiebegriffes differenziert er die Kategorie des gerechten Handeln in sich selbst. Epikie ist in der NE nicht eine Instanz jenseits oder gegenüber der Gerechtigkeit, sondern eine Art des Gerechten selbst[1]. Das Gerechte selbst ist in sich gestuft. Epikie ist ein Gerechtes, aber nicht im Sinne der durch das Gesetz gewährleisteten Gerechtigkeit, sondern es ist eine Berichtigung der Gesetzes-Gerechtigkeit. Die Relativierung der Gesetzesgerechtigkeit kommt nicht von außen, sondern aus einer tieferen Instanz des Gerechten selbst. Das Gerechte ist für Aristoteles, der bei der gesellschaftlichen Realität ansetzt, sehr viel schwieriger zu bestimmen als für Plato; die Bestimmung des Gerechten verlangt — anders als bei Plato, der nur auf seine Seele schaut — ein Eingehen auf den anderen (pros heteron), ein Mitverstehen des anderen (syngnome) und eine Berücksichtigung der konkreten Einzelumstände. Ein Aspekt dieser so aufgefaßten Gerechtigkeit ist das gesatzte Recht. Das positive Recht deckt aber bei weitem nicht den ganzen Bereich des „dikaion" ab. Das Gesetz ist für Aristoteles eine unentbehrliche Hilfe nicht nur für die Erziehung, sondern auch für das Zusammenleben der bereits ethisch gebildeten Bürger. Aber wegen seiner Allgemeinheit ist es ständig korrektur- und ergänzungsbedürftig.

[1] Auch dieser zentrale Aspekt wurde von den Kommentatoren nicht immer richtig beachtet. Vgl. A. Grant, The Ethics of Aristotle, London ³1874, II, 138: „equity is something outside justice and correcting it." Der Grund für diese Mißinterpretation liegt m.E. darin, daß A. Grant der Frage, ob einer freiwillig Unrecht erleiden kann, eine Schlüsselposition einräumt und die entscheidende Frage am Anfang des 10. Kapitels des V. Buches übersieht, wie es komme, daß ein Mensch gegen ein Gesetz handelt und dennoch nicht ungerecht ist. Siehe 1.1.4 Anm. 224. Dagegen A. Grant, a.a.O. 96: „The leading question is, can one be injured voluntarely?"
R. A. Gauthier / J. Y. Jolif, L'Ethique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire. Louvain-Paris ²1970, II, 1, 432f hingegen hebt sehr deutlich den Unterschied zwischen Plato („l'équité sera élément étranger au droit, l'indulgence, qui viendra corriger ce que les lois ont de trop absolu") und Aristoteles in diesem Punkt hervor („l'équité n'y est pas définie comme indulgence, elle n'est pas en dehors de la sphère du droit ...").

Schon die Wahl des Begriffes epieikes, die den durch und durch anständigen Bürger meint — den im Alltag bewährten Fachmann in Sachen Ethos —, zeigt, daß Epikie für Aristoteles in der NE keinen „ethischen Kompromiß" darstellt, sondern eine bessere Gerechtigkeit auch dann, wenn sie einmal per accidens zu einem Handeln gegen das Gesetz führt. Rechtschaffenheit ist im Rahmen der Tugendethik selbst eine Tugend, und zwar die Tugend der besseren Gerechtigkeit. Der „epieikes" schafft Recht in den vielfältigen Situationen des Alltags, in denen das Gesetz keine Vorsorge trifft und verwirklicht das optimal Gerechte auch dort, wo der Wortlaut des Gesetzes dem entgegenstünde. Er ist in der athenischen Demokratie selbst potentiell Gesetzgeber wegen der Gleichheit von Herrschenden und Beherrschten. Er kann dies sein, weil und insofern er mit seiner praktischen Vernunft die gleiche Einsicht in das Gerechte hat, wie der im Zyklus gerade gesetzgebende Bürger. Gute Gesetze und Epikie wachsen aus der gleichen Wurzel. Die Realitäten des Alltags zwingen den Bürger ständig zur Epikie.

1.3.2 Welche Probleme löst Aristoteles mit der Epikie?

Aristoteles hat als erster mit voller Deutlichkeit die Unübersehbarkeit der Handlungsbedingungen reflektiert. Kein Gesetz kann sie alle einfangen. Jede Gesetzesformulierung bleibt im Allgemeinen und gilt daher „im allgemeinen" (epi to poly). Gerade die vielfältigen Bedingtheiten menschlichen Handelns bedeuten nicht nur Grenze, hinter die der Mensch nicht zurück kann, sondern eröffnen Freiheit nach vorne und rufen die sittliche Vernunft auf den Plan. Diese Freiheit muß bestanden werden. Dies gelingt dann, wenn sie geformt ist durch das Ethos, wie es sich in den Tugenden der griechischen Bürger bewährt hat[2], und wenn sie von der Erfahrung geleitet ist, daß die Mitte des Gerechten meist durch ein Zuviel-haben-Wollen verletzt wird. Aus Erfahrung weiß der Mensch, daß er nicht sosehr in Gefahr steht, sich selber zu benachteiligen (dem dienen auch die Reflexionen, ob einer sich selber Unrecht tun kann), sondern den anderen zu übervorteilen. Das Wort, das beides abdeckt, sowohl die Bewährtheit im Ethos (Anständigkeit) wie auch die Haltung, durch Nachsicht dem anderen entgegenzukommen, heißt Epikie. Mit der Wahl und der Präzisierung dieses Begriffes ist sowohl theoretisch wie praktisch der Weg gewiesen für die Erziehung zur Gerechtigkeit.

[2] Völlig mißverstanden hat E. Michelakis auf Grund seines platonischen Vorurteils den hermeneutischen Ansatz von Aristoteles. E. Michelakis, Platos Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles, 40:
„Die schwache Seite der aristotelischen Lehre liegt vor allem in der offenen Frage: in welchem Sinne ist die διάνοια des Gesetzgebers zu verstehen? ... Ist dies ein vermuteter Wille? ... Dieser vermutete Wille ist die Norm, die der als anwesend gedachte Gesetzgeber aufstellen würde. Weil aber Aristoteles durch einen Abgrund — eben durch die Verwerfung der Ideenlehre — von Platon getrennt ist, ist er nicht imstande, einen Schritt weiterzugehen und die διάνοια als diejenige Regel zu verstehen, welche der Gesetzgeber aufstellen sollte. Die Polemik gegen die Ideenlehre hielt Aristoteles davon ab, von einem Sollen, das auf einer Idee begründet wäre, also von einem Sollen der Idee zu sprechen. Aristoteles stellt sich die widerspruchsvolle Aufgabe, ein ethisches Ideal aus der Erfahrung abzuleiten ... ". Aristoteles aber weist — wie wir gesehen haben — die Norm nicht *aus*, sondern *in* der Erfahrung auf.

Damit ist aber auch ein Zugang zur Lösung des aporetischen Verhältnisses von Gesetz und Freiheit eröffnet, wie es im damaligen Griechenland bestand, seit der nomos, der klassische Begriff der weltumgreifenden kosmischen Ordnung, durch die Anwendung auf die vom Menschen gemachten, sich häufig wandelnden Gesetze relativiert wurde. Wenn das Gesetz nur eine Weise der Verwirklichung des Gerechten darstellt, das durch die Epikie auf eine größere Gerechtigkeit hin dynamisiert wird, dann wird deutlich, daß das Gesetz nicht Gegensatz, sondern Bedingung und Schutz für die Freiheit der Bürger ist: Epikie eröffnet Freiheit und verhindert Wilkür, da sie die Richtung angibt, in der der rechtschaffene Mensch kreativ das Gerechte in der Situation verwirklicht[3]: Er wird dem andern am ehesten gerecht, wenn er Nachsicht übt mit ihm und versucht, vom andern her zu denken. Gleichsam nebenbei sind damit auch Prinzipien für die Interpretation des Gesetzes gewonnen und gerechtfertigt. Viele Interpreten bleiben bei diesem Aspekt stehen[4]. Von der Epikielehre des Stagiriten fällt auch Licht auf seine nur sehr knapp dargestellte Verhältnisbestimmung von Naturrecht und positivem Recht. Epikie ist nicht einfach der Rekurs vom positiven Gesetz auf das Naturrecht[5]. Eine solche Kon-

[3] H. Kracht, Ansätze zu einer situationsethischen Betrachtungsweise in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Diss. Köln 1961. Die Autorin verkennt die Tatsache, daß Aristoteles mit seiner Epikielehre gerade die Probleme einer reinen Situationsethik löst, die im Athen seiner Zeit in seinen Augen zu Mißverständnissen geführt hat. Er vermittelt zwischen Situation Ethos und praktischer Vernunft der Bürger in der Polis. Die Passage am Ende der Arbeit zeigt, wie der Zusammenhang, in dem Aristoteles die Normfrage behandelt, in der genannten Arbeit z. T. wieder zerfällt: „Die Haltung, das Richtmaß und die Blickweite ist in erster Linie immer auf das Situationsfeld zu richten, das individuell, d. h. in typischer Weise für die Persönlichkeit und gemäß der Konkretheit der Situation zu bewältigen ist. Erst in zweiter Linie ist der Gedanke der Polis vordergründig." (102)

[4] Die meisten Autoren sehen in der Epikie bloß eine Gesetzesinterpretation:
Aristotle, The Nicomachean Ethics. A Commentary by H. H. Joachim, Hg. D. A. Rees. Oxford 1951, 162: „ἐπιείκεια is shown in applying the law according to the spirit in which the statesman made it. ... it corrects a defect inherent in the nature of the law remedying its inevitable rigidity ...".
A. Grant, The Ethics II 97: „An appendix follows on the nature of Equity, which is a higher and finer justice, dealing with exceptional cases and acting in the spirit not in the letter of the law."
The Ethics of Aristotle, ed. J. Burnet, Neudruck New York 1973, 242: „The questions of legal casuistry we have been discussing lead up naturally to the question of equity."
E. Michelakis, Platos Lehre 46 sieht in der Epikie gar nur einen Lückenbüßer für die bei Aristoteles ausgefallene Lehre von der Rechtsanwendung: „In seinen Gedanken über Recht und Rechtsanwendung findet sich weder ein höchstes Prinzip, das den Gesetzgeber beherrscht und der Gesetzgebung die Einheit gibt, noch eine Methode zur Auslegung des Gesetzes. Seine Lehre von der Billigkeit ist von ihm bestimmt, diese Mängel auszufüllen." F. Dirlmeier NE 433 hingegen hat erkannt, „daß es sich hier nicht um irgendeine Aporie, sondern um ein fundamentales Anliegen handelt."

[5] So legen die meisten Interpreten aus:
R. A. Gauthier / J. Y. Jolif, L'Ethique à Nicomaque, II, 1, 433: „elle est au contraire source de droit, et d'un droit supérieur, puisque inscrit dans la nature."
M. Gillet, Le Moral d'après Aristote. Paris 1928, 175: „L'équité existe en somme à invoquer le droit naturel contre les rigueurs et les injustices de la loi."
Neuerdings A. Dihle, Art. Gerechtigkeit 262: „... daß der ἐπιεικής gegebenenfalls nach den Normen des φυσικὸν δίκαιον das νομικὸν δίκαιον wie ein Gesetzgeber zu korrigieren hat."
F. d'Agostino, Epieikeia, hat richtig gesehen, daß Epikie nicht einfach einen Rekurs von einer positiven Gesetzesformel auf eine naturrechtliche Normformel darstellt (so wenigstens in der

struktion würde voraussetzen, daß das Gesetzesrecht und das Naturrecht auf einer Ebene liegen, auf der sie miteinander in Konkurrenz geraten können. Wir haben gesehen, daß das von Natur aus Gerechte in der NE nicht einfach ein satzhaft formulierbarer Normbereich ist, sondern der Grund des Gerechten. Man kann also im Sinn des Aristoteles nicht vom positiven Recht auf das Naturrecht rekurrieren; man kann aber sehr wohl den Grund des Gerechten, wie er in der vollen Verwirklichung der menschlichen Natur zur Polis drängt, in der Situation wahrnehmen und im konkreten Handeln zur Geltung bringen.

In der aristotelischen Konzeption von Epikie liegt eine Wurzel der abendländischen Gewissensfreiheit. Epikie formuliert einen eigenständigen Zugang zum Grund des Gerechten, unabhängig vom Gesetz. Nicht das Gesetz bestimmt, ob einer Epeikes

NE, in der Rhetorik geschieht genau dies, siehe 1.2.3.3) 79f: „Cio che va ulteriormente sottolineato è che non compare un richiamo o una esplicita connessione tra ἐπιείκεια e diritto naturale." Die tiefere Beziehung zwischen dem von Natur aus Gerechten und der Epikie wird von d'Agostino aber nicht angesprochen, da er die aristotelische Lehre vom Naturrecht in NE V, 10 und den Kontext der Epikielehre in diesem V. Buch nicht herausgearbeitet hat.

F. d'Agostino, La Tradizione dell'Epieikeia nel Mondo Medioevo Latino, Mailand 1976, 59f: „E nello stesso tempo rappresenta un primo, anche se poco apparente, distacco da Aristote, in cui l'assenca di esplicito riferimento al diritto naturale nell'ambito del discorso sull'epieikeia non può assolutamente essere casuale, ma è una conferma della concezione pragmatico operativa (per dir cosi) del sapere etico, che anche in questo caso nun può, per lo Stagirita, rifarsi a criteri formali ed estrinseci di condotta, ma deve modellarsi sulla diretta lettura del reale."

F. d'Agostino übersieht, daß die Epikie durchaus im größeren Kontext der Frage nach dem Naturrecht steht. Die ganze zweite Hälfte des V. Buches der NE steht ja unter der Frage, wie ein Mensch ein bestimmtes Unrecht tun kann, ohne deshalb schon ungerecht schlechthin zu sein (V, 10 erster Satz). Im Kontext dieser Frage entwickelt Aristoteles den Grund dafür, daß es überhaupt ein Recht gibt. Er findet diesen Grund in der Polis, denn nur in der Polis kommt die Natur des Menschen als des freien Subjekts der Gestaltung des Zusammenlebens zur Entfaltung. Der Grund des Rechtes liegt im Ausgleich der freien Bürger, daß keiner zuviel und keiner zuwenig bekommt. Diesem Ausgleich dienen angesichts der Möglichkeit des Unrechts die Gesetze, die aber auf Grund ihrer allgemeinen Fassung immer unvollkommen sind. Wenn Aristoteles im 14. Kapitel auch nicht ausdrücklich auf das so aufgefaßte Naturrecht rekurriert, so ist dieses im großen Zusammenhang doch gegenwärtig. Epikie üben heißt ja gerade, den Grund des Gerechten in der konkreten Situation gegenüber einem Gesetz, das in seiner allgemeinen Formulierung die Güter nur unvollkommen verteilt, zur Geltung zu bringen. Epikie kann daher nie gegen das von „Natur aus Gerechte" sich richten, besteht aber auch nicht einfach in einem Rekurs auf ein Naturrecht, das man sich als ein Recht über der Gesetzesgerechtigkeit vorzustellen hätte. Epikie ist Naturrecht im Vollzug, die Operationalisierung des Grundes des gerechten Zusammenlebens in der Polis durch den Bürger in der konkreten Handlungssituation dadurch, daß er seine Gnome mit der des anderen vereinigt und auf Grund der so gewonnenen Einsicht das Gerechte optimal verwirklicht, wie es ein Handeln nach einem allgemeinen Gesetz nie erreichen kann.

F. d'Agostino, a.a.O. 62: „Uno dei punti in cui Albert maggiormente prolunga e svillupa il discorso aristotelico è quello che concerne l'uomo come soggeto dell'epieikeia ... Nei commenti albertini il soggeto dell'epieikeia come virtù è l'uomo toutcourt, e non soltanto il guidice, il legislatore ...". Das Subjekt der Epikie ist auch bei Aristoteles der freie Bürger und nicht der Richter und Gesetzgeber. Wenn F. d'Agostino hier eine Weiterentwicklung durch Albert sehen will, so kann diese höchstens darin liegen, daß Albert weiter verbal entfaltet, was bei Aristoteles auch bereits aus dem Kontext zweifelsfrei hervorgeht (siehe die Frage oben, unter der NE V, 10—15 steht). Wenn F. d'Agostino a.a.O. 73 schreibt: „Giusto senza dubbio un comportamento del genere; ma esso non implica un riferimento al fondamento (e al senso) della legge, ma semplicemente alla volontà normante del legislatore ...", so trifft dies für die Gedankenführung des Stagiriten in V, 10—15 sicher nicht zu.

ist, sondern der Rechtschaffene bestimmt, ob ein Gesetz in der konkreten Situation das Gerechte trifft oder verhindert. Diese Freiheit des Rechtschaffenen ist in keiner Weise Willkür, sondern orientiert sich am Hochethos seines Volkes und weiß um die spezifischen Gefährdungen des Irrtums. Aristoteles traut diese Epikie jedem Bürger zu, der zum Gebrauch der praktischen Vernunft gekommen ist; er traut ihm zu, aus Freiheit dem anderen gerecht zu werden.

Mit der Epikie formuliert der Stagirite wohl eine Wurzel der abendländischen Gewissensfreiheit, zum vollen Begriff des Gewissens aber ist er noch nicht vorgedrungen[6]. Obwohl Aristoteles gerade in seiner Epikielehre das Individuelle vor seinem Untergang in allgemeinen Strukturen bewahrt hat und diese Bewahrung der Freiheit des einzelnen Bürgers anvertraut, ist er doch noch nicht zur letzten Tiefe des Personalen vorgestoßen, zur Würde jedes einzelnen Menschen auf Grund seines Menschseins. Freiheit und Würde hat in seiner praktischen Philosophie nur der „politisch freie" Bürger, nicht der Sklave, nicht der Barbar. Aristoteles schreibt eine Polis-Ethik und keine Ethik der Subjektivität.

Da er zum eigentlich Personalen noch nicht vorgedrungen ist, kann er auch das Problem des Bösen nicht in seinem ganzen Umfang erkennen. Das Gegenteil von epieikes ist „schlecht" (phaulos)[7]; wer nicht rechtschaffen handelt, ist ungerecht, aber noch nicht böse im eigentlichen Sinn.

Diese und andere offene Fragen können natürlich keine Kritik an Aristoteles sein. Mit seiner Epikielehre hat er erstaunlich viele Probleme der praktischen Philosophie gelöst. Alle Späteren werden sich an diesem Maß zu messen haben. Es gilt zu sehen, wo Momente von der integrativen Kraft des aristotelischen Epikiebegriffes verlorengegangen sind. Es gilt aber auch darauf zu achten, unter welchen anderen Begriffen sich die aristotelische Epikie wenigstens z. T. wiederfindet.

[6] συνειδέναι kommt bei Aristoteles vor im Kontext des Bewußtseins der eigenen Unwissenheit (NE I,2 1095 a 25) des Wissens des ethisch Hochstehenden (spoudaios), daß er der Ehre wert ist (MM I, 25 1192 a 26) und bezeichnet auch den Mitwisser schlechter Taten (Rhetorik II, 5 1382 b 6). Die angeführten Stellen zeigen, daß es sich beim aristotelischen συνειδέναι zunächst noch um ein ethisch neutrales Bewußtsein handelt, das erst nachträglich mit moralischen Qualitäten in Beziehung gebracht wird, aber bereits eine deutliche Affinität zu solcher Beziehung hat.

[7] Siehe 1.2.3 Anm. 101. Allen angeführten Stellen gemeinsam ist, daß mit dem Gegensatz von ἐπιεικής und φαυλός gute und schlechte Charaktere unterschieden werden. — G. Bien, Die Grundlegung 360 f arbeitet — Aristoteles Hegel gegenüberstellend — heraus, daß bei Aristoteles „nur (aber doch auch immerhin) ein analogisches Entsprechungsverhältnis zum modernen Begriff der ‚Person' gesetzt zu werden vermochte." Die praktische Philosophie des Stagiriten ist keine Ethik des Subjektivität im neuzeitlichen Sinn.

2. EPIKIE BEI THOMAS VON AQUIN

2.1 GEISTES- UND SOZIALGESCHICHTLICHE BEMERKUNGEN

Die mit dem griechischen Wort „epieikes" ausgedrückte Grundhaltung hatte bei der Entstehung der ersten abendländischen Demokratie — der griechischen Polis — eine wichtige Rolle gespielt. Am Ende dieser Kulturepoche wurde diese Tugend von Aristoteles erstmals präzise gefaßt und systematisch aufgearbeitet. Danach wurde diese Haltung nicht mehr in ihrer Tragweite verstanden. Sie wurde weitgehend nur mehr dem Herrscher zugeschrieben und überdies bloß in einem ihrer Teilaspekte oberflächlich als herablassende Milde qualifiziert.[1]

Erst im Mittelalter wurde die Epikie von den großen Denkern Albertus Magnus und Thomas von Aquin wieder rezipiert und in das christliche Denken eingefügt. Die Aufarbeitung dieser Tugend wird am sinnvollsten bei Thomas von Aquin zu studieren sein, bei dem alle großen Denkströme der Antike und des Hochmittelalters zusammengeflossen und in einem großartigen Denkgebäude systematisch verarbeitet worden sind. Für das Verständnis des Aquinaten erscheint es förderlich, zunächst einen Blick in die gesellschaftliche und geistige Situation seiner Zeit zu tun. Die knappen sozial- und zeitgeschichtlichen Anmerkungen werden sich im Zusammenhang einer Arbeit über die Epikie vor allem auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt, von Ordnung und Freiheit konzentrieren.

Das Schlagwort vom „finstern Mittelalter" als Charakterisierung jener Epoche verrät seit seiner Prägung durch Historiker des Humanismus bis auf den heutigen Tag mehr über die Vorurteile derer, die das Mittelalter global so einschätzen, als über die Wirklichkeit jener Zeit:[2]

Die Jahrhunderte des Mittelalters können vielmehr als Zeitalter der Grundlegung Europas betrachtet werden.[3]

Als Wurzel für den wirtschaftlichen und sozialen Aufschwung kann die Siedlungsleistung zwischen den armseligen Anfängen des 6. Jahrhunderts und dem 13. Jahrhundert betrachtet werden. Die christliche Hochschätzung der Arbeit, die sich vorbildlich in den Klöstern auswirkte, brachte eine Sozialstruktur hervor, die durch ein selbstbewußtes und leistungsfähiges Bauerntum gekennzeichnet war.[4] Neue

[1] Man fühlt sich beim Verfolgen der wechselvollen Geschichte der Epikie an das berühmte Wort G. W. F. Hegels erinnert, „daß die Orientalen nur gewußt haben, daß Einer frei sei, die griechische und römische Welt aber, daß Einige frei sind, daß wir aber wissen, daß alle Menschen an sich frei, der Mensch als Mensch frei ist." G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg ^{5}1955, 63.

[2] Vgl. L. Varga, Das Schlagwort vom finsteren Mittelalter. Brünn 1932, 138: „Der Ausdruck ‚Finsteres Mittelalter' aber ist aufgekommen nicht als das Resultat einer historischen Forschung; er war von Anfang an Schlagwort und Kampfparole und ist dies auch geblieben."

[3] Vgl. O. Brunner, Sozialgeschichte Europas im Mittelalter. Göttingen 1978 bes. 86.
B. Nelson, Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß. Frankfurt 1977, weist wesentliche Momente der Neuzeit bereits im Mittelalter nach; auch J. Pieper, Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. München 1978, 137—146, deckt Strukturgleichheiten zwischen scholastischem und modernem Denken auf.

[4] Vgl. O. Brunner, Sozialgeschichte 25.

Errungenschaften in der Landwirtschaft (z. B. Dreifelderwirtschaft, Bespannung des Pfluges mit Pferden usw.) führten im 13. Jahrhundert zu einem Rückgang der Hungersnöte. Bessere technische Ausrüstung (z. B. Nutzung der Wasserkraft, Spinnrad, horizontale Trittwebstühle, gesteigerter Erzabbau usw.), das Aufblühen des Handels und der Ausbau der Verkehrswege und -mittel schufen weitere Voraussetzungen für eine Blütezeit, die gleichzeitig von einer rapiden Bevölkerungszunahme gekennzeichnet war.[5] Die seit dem 10. und 11. Jahrhundert allmählich entstandenen mittelalterlichen Städte nahmen im 13. Jahrhundert einen gewaltigen Aufschwung.[6]

Das Bürgertum der Stadt war von Anfang an durch eine vielfältige Schichtung gekennzeichnet; Handwerker, Kaufleute, stadtherrliche Ministerialen, ebenso wie Ritter und Bauern waren in den mittelalterlichen Städten zu finden.[7]

Aber auch im Bauernstand selbst entstanden soziale Unterschiede. In vielen Gegenden ging im 13. Jahrhundert der Frondienst entscheidend zurück; die Landbevölkerung konnte Pachtlehen oder Vieh erwerben und sich von Leistungsabgaben loskaufen.[8]

Man hat das vom Kerngebiet des Frankenreiches sich über das Abendland ausbreitende Lehnswesen oft für das wesentliche Merkmal der mittelalterlichen Sozialstruktur schlechthin gehalten.[9]

Auch in diesem Punkt war die Wirklichkeit komplexer, als es das unpräzise Schlagwort vom Feudalismus zum Ausdruck bringt. Das erbliche freie Eigentum (Allod) behauptete sich nach wie vor, wurde allerdings z. T. vom Lehnswesen überschichtet. Neben den abhängigen Bauern gab es auch Krieger im Dienst des Grundherrn, die auf die Dauer nur zu erhalten waren, wenn sie mit Land ausgestattet wurden; aus dieser Situation erwuchs die Grundform des Lehnsrechtes, die in der Verleihung von Grund und Boden zu Besitz und Nutzung (lat. beneficium, später feudum genannt) — nicht aber zum Eigentum — auf Grund eines gegenseitigen Treueversprechens bestand. Die Herrscher bemächtigten sich dieser Form, um problematisch gewordene Bindungen zu verstärken; sie verliehen im Laufe der Zeit nicht nur Land, sondern auch Ämter und Hoheitsrechte nach diesem Modus. Die ausschließliche Bindung an einen Herrn trug zur Zentralisierung und Vereinheitlichung bei; die Tatsache, daß immer mehr die Häufung von Lehensnahmen vorkam, sodaß ein und derselbe Vasall mehreren Lehensherren zur Treue verpflichtet war, führte andererseits zur Zersplitterung und Komplizierung des sozialen Gefüges. Der niedere Adel wuchs zahlenmäßig an; dies wiederum setzte eine Ausweitung der Kulturlandschaft voraus.

[5] J. Le Goff, Das Hochmittelalter. Fischer Weltgeschichte Bd. 11. Frankfurt 1965, 215: „Man hat geschätzt, daß die Bevölkerung Europas zwischen 1200 und 1300 von 61 auf 73 Millionen angewachsen ist." Vgl. auch a. a. O. 187—202.

[6] Vgl. O. Brunner, Sozialgeschichte 40—52. Die Welt der Antike war von der Stadt bestimmt; in den frühmittelalterlichen Germanenstaaten gab es nur wenige Städte, die darüber hinaus als Wirtschafts- und Siedlungszentren nur geringe Bedeutung hatten. Erst seit dem 10. und 11. Jh. kamen mittelalterliche Städte als immune Bürgergemeinden — getragen von Kaufleuten und Handwerkern — auf.

[7] Vgl. O. Brunner, Sozialgeschichte 47.

[8] Vgl. J. Le Goff, Das Hochmittelalter 212—214.

[9] Vgl. O. Brunner, Sozialgeschichte 30—35.

Diese vielschichtig gegliederte ständische Gesellschaft erreichte im 13. Jahrhundert einen Augenblick des Gleichgewichts.[10] Die z. T. relativ eigenständigen Bauern, der Stand der adeligen Ritter und der der Kleriker hatten jeder eine kulturelle Selbständigkeit erreicht. Die vielfältigen expandierenden Kräfte aber waren so geordnet, daß sie zu einem allgemeinen Aufstieg sich gegenseitig befruchten konnten. Das vielleicht am meisten charakteristische Merkmal des 13. Jahrhunderts bestand in der Tendenz zur Institutionalisierung, Systematisierung und Ordnung auf allen Gebieten; dies erbrachte eine Einheit, in der die vielfältigen Kräfte ihren Beitrag zum Aufbau des Ganzen einbringen konnten; es gab keine nivellierende Einheitlichkeit. Der Zug zur Ordnung erstickte ebensowenig die relative Autonomie und Freiheit der einzelnen Gruppen der Gesellschaft wie die der einzelnen Menschen. Wenn es auch in der Praxis schwierig war, aus einem Stand auszubrechen, so gab es doch eine gewisse soziale Beweglichkeit und Aufstiegsmöglichkeit innerhalb dieser Ordnung, in der die Freiheit der Person z. T. auch gesellschaftlich realisiert werden konnte.[11]

Es ist schwer zu sagen wie weit theologische Topoi wie die bei dem Menschen abzubildende Hierarchie der Engel, die Auffassung der Kirche als eines Organismus mit Über- und Unterordnung und der Gedanke an die Vorsehung, beigetragen haben zur Ausbildung und Legitimation der geburtsständischen Gliederung der Gesellschaft.

Ein grundlegendes Interpretationsproblem ergibt sich aus der Tatsache, daß Bildung und Wissenschaft fast ausschließlich Sache der Kleriker waren. Die Laien, die die Arbeit in der Gesellschaft verrichteten, waren nicht identisch mit denen, die das philosophische System bildeten; Reflexion und Tun fielen daher möglicherweise zu jener Zeit besonders stark auseinander.[12]

Die Kirche entwickelte im 13. Jahrhundert den ersten voll ausgebauten zentralen Behördenapparat im Abendland.[13] Die päpstliche Macht erreichte in dieser Zeit einen Höhepunkt. Seit der gregorianischen Reform hatte die Kirche ein kanonistisches Gegensystem gegenüber der weltlichen Ordnung entwickelt. Dies hatte eine Konsolidierung der kirchlichen Strukturen und eine Emanzipation von der weltlichen Gewalt zur Folge, barg aber auch die Gefahr der Vergesetzlichung des Glaubens in sich.[14]

Im frühen Mittelalter waren die Grenzen zwischen Gesetz (lex) und Gewohnheitsrecht (consuetudo) noch unscharf gewesen, und in der Ostkirche ist das Kirchen-

[10] Vgl. J. Le Goff, Das Hochmittelalter 203.

[11] Vgl. J. Le Goff, Das Hochmittelalter 205.

[12] H. Grundmann. Ausgewählte Aufsätze. Schriften der Monumenta Germaniae Historica Bd. 25,3. Stuttgart 1978, 45: „Von clerici litterati und laici illiterati ist seit dem 10. Jahrhundert allenthalben die Rede, beides ist fast formelhaft zum Hendiadyoin geworden ..."
A. a. O. 9: „... Ausnahmen lesekundiger — und das heißt dann immer zugleich: lateinkundiger — Laien unter dem Adel sind auch vor dem 13. Jahrhundert nicht ganz vereinzelt; gerade weil sie schon den Zeitgenossen auffielen, sind solche Fälle öfter bezeugt, aber sie dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß im allgemeinen der Laienadel wie das Laienvolk überhaupt schriftlos lebte. Nur wer Kleriker wurde oder ins Kloster ging, lernte Lesen und schreiben mit dem Latein. Litteras discere heißt im mittelalterlichen Sprachgebrauch fast das selbe wie Kleriker oder Mönch werden. Ein Kind litteris dare heißt, es für den geistlichen Stand bestimmen oder ins Kloster schicken."

[13] Vgl. O. Brunner, Sozialgeschichte 53—59.

[14] J. Le Goff, Das Hochmittelalter 241: „Das Kirchenrecht, das gerade als kanonisches Recht kodifiziert wird, untermauert als erstes den päpstlichen Primat."

recht vergleichsweise bis heute nicht so weit entwickelt.[15] Bei der zunehmenden schriftlichen Fixierung des Rechts bedienten sich die Päpste des römischen Rechts und wandten u.a. den kaiserlichen Grundsatz aus den Digesten auf sich selbst an, daß das, was dem Fürsten „gefällt", Gesetzeskraft hat.[16] Durch das Vordringen der päpstlichen Gesetzgebung und auf Grund der Legitimation der Gesetzeskraft durch Berufung auf Wille und Intention des Gesetzgebers wurde in Europa (mit Ausnahme von England) eine Entwicklung eingeleitet, die über Voluntarismus und Nominalismus bis hin zum Rechtspositivismus des 20. Jahrhunderts führte.[17] Die Gärungsprozesse des 13. Jahrhunderts, die sich in der Armutsbewegung und auch in manchen Häresien äußerten, hat die Kirche durch zwei unterschiedliche Maßnahmen „gemeistert". Es gelang ihr, den berechtigten Anliegen der Armutsbewegung in den Bettelorden eine Form zu geben und sie mit Hilfe der neuen Geistigkeit und der neuen Apostolatsformen für die ständig notwendige Reform der Kirche fruchtbar zu machen. Der Häresien wurde die Kirche allerdings nur durch gewaltsame Unterdrückung Herr. Zu diesem Zweck wurde die Inquisition geschaffen, die wohl das dunkelste Kapitel der Kirchengeschichte darstellt; in Zusammenarbeit von Kirche und Staat wurde ein Anklage-, Prozeß- und Strafverfahren entwickelt, das immer unmenschlicher wurde. Im Jahre 1252 führte Innozenz IV. mit der Bulle „Ad extirpanda" die Folter in das Verfahren ein; die Ankläger waren geheim und anonym, der Begriff der Häresie wurde auf immer mehr Tatbestände ausgeweitet. Das Verfahren entartete schließlich zu menschenunwürdiger Willkür und Irrationalität.[18]

Nichtsdestoweniger konnte sich an den damals entstehenden Universitäten bis zu jenem symbolträchtigen Datum des 7. März 1277, da Stefan Tempier, Erzbischof von Paris, in seinem 219 Sätze umfassenden Syllabus ausgesprochene Häresien ebenso verurteilte wie Thesen des hl. Thomas, das wissenschaftliche Denken innerhalb eines Spielraumes ohne schwerwiegende Beeinträchtigung entfalten.[19]

Thomas ist auf den Tag genau drei Jahre vor diesem Datum gestorben. Es fanden sich keine ihm einigermaßen ebenbürtigen und integrativen Köpfe, die ihn erfolgreich hätten verteidigen können.

[15] Vgl. G. Köbler, Das Recht im frühen Mittelalter. Köln 1971.

[16] Dig. I. 4.1: Quod principi placuit, legis habet vigorem. Innozenz IV bediente sich mehrfach dieses Grundsatzes; vgl. J. Le Goff, Das Hochmittelalter 242.

[17] Vgl. R. Potz, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Kirche und Recht 15. Beihefte zum ÖAKR hrsg. v. W. Plöchl. Wien 1978, 94f.

[18] Zur Entwicklung über die Anfänge der Ersetzung des Akkusationsverfahrens durch das Inquisitionsverfahren vgl. H. Wolter, Der Kampf der Kurie um die Führung im Abendland, in: HKG III/2 bes. 263—273.
Vgl. auch J. Le Goff, Das Hochmittelalter 246—248.
Auch Thomas befürwortete II—II 11,3 ganz selbstverständlich die Inquisition und die Todesstrafe für Häretiker.

[19] J. Pieper, Scholastik: „So gibt es einerseits zwischen 1210 und 1263 eine lange Reihe von kirchlichen Warnungen, Einschränkungen und Verboten, welche die öffentliche Universitätsvorlesungen über Aristoteles ... betreffen ... Andererseits geschieht zugleich, ohne jede revolutionäre oder auch nur polemische Deklamation, eine stetige konsequente, immer ausdrücklichere Außerachtlassung jener Verbote."
A.a.O. 98 „... der gleiche Papst Urban IV., der 1263 die früheren Warnungen und Verbote wiederholt, läßt an seinem eigenen Hofe zu Orvieto die Werke des Aristoteles neu aus dem Griechischen übersetzen." Zur Verurteilung selbst siehe bes. 116—122.

Das beherrschende geistesgeschichtliche Ereignis des 13. Jahrhunderts war die Entstehung der mit Privilegien und Freiheiten ausgestatteten Universitäten, an denen die geistige und soziale Elite ausgebildet wurde, die viel zur Sicherung des Gleichgewichts dieser Epoche beigetragen hat.[20]

Die hohen Schulen waren der adäquate institutionelle Ausdruck der Scholastik. Die Hauptaufgabe für die jungen Völker des europäischen Nordens und Westens hatte seit dem Beginn des Mittelalters in der methodisch lernenden Aneignung der heidnischen und christlichen Antike bestanden. Dieser enorme Lernvorgang konnte im Schutzraum[21] zunächst der Klöster, dann der Kathedralschulen und schließlich der Universitäten gedeihen. Das Hauptlehrmittel an den hohen Schulen war das Buch. Zuerst stand die einfache Lektüre und Kommentierung der hochgeschätzten Autoritäten im Vordergrund (lectio); bald jedoch gesellten sich die eigenständige Befragung der Texte (quaestio) und die Diskussion (disputatio) der durch die Vorlage aufgeworfenen Probleme hinzu. In der Lösung der dialektisch gestellten Problemlage im Einklang mit der Tradition hatte der Magister sein Können zu beweisen.[22]

Mit diesen Arbeitsmitteln gelangten schließlich große systematische Synthesen des damaligen Wissens zu Verwirklichung. „Als Krone der Überlegungen an den Universitäten werden ausgedehnte Werke geschaffen, die ein ganzes Wissensgebiet umfassen ... Es entstehen jene großen gegliederten Lehrgebäude, die Summen, die man die Kathedralen der Scholastik genannt hat."[23]

Das große Werk des Hugo von St. Viktor (gest. 1141) über die Sakramente (im Sinne von Mysterien) kann als die erste Summe des Mittelalters bezeichnet werden; obwohl ein wenig später entstanden, gehört das Werk des Petrus Lombardus (gest. 1160), das für die nächsten Jahrhunderte das klassische Lehrbuch werden sollte, noch der früheren Gattung der Sentenzenbücher an. Dieses eher mittelmäßige Opus fand im Laufe der Zeit etwa 250 Kommentatoren, unter ihnen Thomas von Aquin.[24]

Beide, Hugo von St. Viktor und der Lombarde, folgen in ihrer Systematik einer heilsgeschichtlichen Konzeption, die die historische Abfolge der Heilsereignisse

[20] Vgl. J. Le Goff, Das Hochmittelalter 256—265. Im späteren 13. Jh. rückte neben dem Sacerdotium und Regnum nach einer Formulierung des Kölner Kanonikus Alexander von Roes das Studium als dritte gesellschaftliche Potenz erstmals so explizit ins Bewußtsein. Das Weltamt des Kaisertums wies er den Deutschen, das Sacerdotium vorwiegend den Italienern und die Wissenschaft den Franzosen zu, vgl. H. Grundmann, Sacerdotium — Regnum — Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert. In: H. Grundmann, Ausgewählte Aufsätze 275—291.

[21] J. Pieper, Scholastik 36: „Vonnöten ist dazu auch die Schule — ‚Schule' verstanden in dem ganz besonderen, ursprünglichen Sinn dieses Wortes scholé, welches so viel bedeutet wie einen Ort der Muße. Das heißt: inmitten der menschlichen Gesellschaft muß ein Raum freigehalten werden, in welchem die Erfordernisse der Notdurftstillung und Existenzsicherung schweigen; ein Raum, der abgeschirmt ist gegen die Zwecksetzungen und Dienstbarkeiten der Praxis, und in dessen Hegung Lehren und Lernen wie überhaupt das Sich-Kümmern um ‚nichts sonst als die Wahrheit' unbehelligt geschehen kann."

[22] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode. 2 Bde. Freiburg 1911. Neudruck Darmstadt 1956. Bd 2, 13—27.

[23] J. Le Goff, Das Hochmittelalter 260.

[24] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte II, 392.

zum Einteilungsprinzip erhebt. Hugo behandelt in seiner „Summa de sacramentis christianae fidei“[25] zuerst das Schöpfungswerk vom Anfang der Welt bis zur Menschwerdung (I) und dann Gottes Werk bis zur Vollendung der Welt (II). Petrus Lombardus baut sein Sammelwerk folgendermaßen auf: Der Schöpfer und sein Werk; das Werk des Schöpfers wird weiter in Schöpfung, Erlösung und letztes Gericht diffenziert.

Petrus von Poitiers (gest. 1205), ein Schüler des Lombarden, teilt das Werk der Erlösung nochmals: Dem Werk Christi und der Kirche wird die „reparatio“ durch die Tugenden vorangestellt, ein Merkmal, das für Thomas besonders wichtig ist.[26]

Neben dem heilgeschichtlichen Typ finden sich bereits im 12. Jahrhundert Summen des logischen Strukturtyps. Der bedeutendste Vertreter (nicht Erfinder) eines Entwurfes, der nach logischen und sachlichen Gesichtspunkten vorgeht, ist Peter Abaelard (gest. 1142). Er gliedert seinen Stoff in Dogma, Moral und Sakramentenlehre. Bei ihm fängt die Trennung des Traktates „De Deo uno“ vom Traktat „De Deo trino“ an. „Die starke Betonung des augustinischen Axioms, daß die Werke Gottes nach außen ungeteilt sind, ist der ausschlaggebende Grund für den Prozeß der Verselbständigung der beiden Traktate.“[27]

Auch Mischformen zwischen dem heilgeschichtlichen und logischen Typ der theologischen Summen sind zur Zeit des Thomas nachweisbar.[28]

Diesen drei Entwurfsarten, die noch vor der Rezeption der metaphysischen Schriften des Aristoteles entstanden waren, sind folgende Momente gemeinsam: Der Ansatz bei Gott dem Schöpfer (alle übrigen Dinge sind Geschöpfe).

Über Christus wird unter dem Aspekt des Werkes des Erlösers gehandelt. Das Thema der Theologie ist Gott der Schöpfer; Christus kommt explizit nur in der Erlösungslehre vor.

„Fast im gleichen Augenblick, da die Weltansicht der westlichen Christenheit sich zum ersten Mal zu geschlossener Systematik zu runden beginnt, da die aufnehmende Haltung der Sentenzenbücher sich wandelt zu der eigenständigen Gedanklichkeit der Summen, da außerdem die Institution Gestalt gewinnt, die solcher universalen Wirklichkeitsdeutung zugeordnet ist, die Universität, in diesem gleichen Augenblick bereitet sich auch schon eine ebenso unerwartete wie an die Wurzel

[25] PL 176, 173—618.

[26] Petrus v. Poitiers, Sententiarum libri V, PL 211, 783—1279. Seiner „Summa“ haftet noch deutlich das Merkmal der Herkunft aus einer Quaestionensammlung an; die einzelnen fünf Bücher haben noch keine eigenen Überschriften; die Einschnitte erscheinen gleichsam nachträglich vorgenommen worden zu sein.
Nichtsdestoweniger verrät die Reihenfolge der Themen den Gang seiner Gedanken. Er behandelt zuerst die Lehre von dem einen Gott und der Trinität (I), hierauf die Schöpfung und den Fall der Engel und Menschen (II), dann die Tugend- und Gnadenlehre (III), die Christologie (IV) und schließlich die Sakramentenlehre und Eschatologie (V).
Vgl. O. Lottin, Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} Siècles. Louvain-Gembloux 1949, III/1, 102: Gnade und Tugend sind bei Petrus v. Poitiers im Grunde austauschbare Begriffe, da jede Gnade sich als Tugend manifestiert. Daher ist es legitim, die ganze Erlösungslehre mit der Tugendlehre zu beginnen.

[27] R. Heinzmann, Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft, in: K. Bernath (Hrsg.), Thomas von Aquin, Chronologie und Werkanalyse. WdF 188. Darmstadt 1978, 463. Siehe auch 458.

[28] R. Heinzmann, a. a. O. 453—469.

gehende Erschütterung des kaum gewonnenen, vornehmlich augustinischplatonisch inspirierten, auf das ‚Augustinus-Brevier' des Petrus Lombardus gegründeten Weltbildes vor: das im Westen bisher unbekannt gebliebene Werk des Aristoteles wird ins Lateinische übersetzt und kommt so in das Blickfeld des Abendlandes."[29]
Inmitten der vielschichtigen, z. T. widersprüchlichen geistigen Strömungen des Mittelalters, nun zusätzlich kompliziert durch den Anspruch, die Autorität des Aristoteles zu integrieren, begann Thomas seine Arbeit. Die Gegensätze von Glaube und Wissen, von Notwendigkeit und Freiheit, von Verstand und Willen harrten einer Vermittlung. Mitten in der Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Charaktere und theologischen Postitionen[30] gelang es Thomas, das was vor ihm zueinanderstrebte und sehr bald nach ihm wieder auseinanderbrach, „für einen kaum meßbaren geschichtlichen Augenblick"[31] mit seiner Ordnungsenergie in eine einzigartige Synthese zu bringen, die bis heute nicht wieder gelungen ist. An der Leistung des Aquinaten gemessen darf man den Begriff Mittelalter wohl auch als Vermittlungsalter bezeichnen und nicht in der ursprünglichen Bedeutung als Schimpfwort qualifizieren, als ob es sich bloß um eine Wartezeit zwischen Antike und Neuzeit gehandelt hätte, in der nichts von Bedeutung geschah.[32]
In diesem eben kurz beschriebenen geistigen und sozialen Klima rezipierte der größte Denker des Mittelalters im Anschluß an seinen Lehrer Albert die Tugend der Epikie, die einst bei der Entstehung der ersten Demokratie Pate gestanden hatte. Es gilt nun zu sehen, welche Bedeutung Thomas dieser Grundhaltung in seinem System beimißt und welche Gestalt sie unter seiner Feder gewinnt.

2.2 ZUM PLAN DER SUMMA THEOLOGIAE

Die Darstellung der Epikielehre im System des Aquinaten setzt günstigerweise bei seiner Summa theologiae an. Aus diesem reifsten und umfangreichsten Werk läßt sich am besten der Stellenwert bestimmen, den Thomas der Epikie im Aufbau seines gesamten Opus zugemessen hat. Überdies finden sich die meisten Erwähnungen und die einzige systematische Abhandlung dieser Tugend in einer eigenen Quaestio dieses Hauptwerkes, das auf die ganze spätere Entwicklung der Theologie größten Einfluß hatte.[1] Eine Arbeit über Thomas von Aquin, die den heutigen Forschungsanforderungen gerecht werden will, muß aber auch die Aussagen in seinen übrigen Werken, vor allem in seinen Schriftkommentaren berücksichtigen.[2]
Aus der Fülle seiner Textkenntnisse holte er einmal dies und einmal jenes hervor, um seine eigenen Gedankengänge in Beziehung zu den Autoritäten zu setzen; er

[29] J. Pieper, Scholastik 91.
[30] Vgl. ebd.
[31] Vgl. a. a. O. 9.
[32] Vgl. a. a. O. 15.
[1] II—II 120.
[2] Zur exegetischen Methode des Thomas von Aquin vgl. B. Bujo, Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare. Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, hrsg. v. M. Schmaus, W. Dettloff, E. Heinzmann. Neue Folge Bd 29. Paderborn—München—Wien—Zürich 1979, bes. 76—115.

konnte einfach nicht alles an jeder einschlägigen Stelle wiederholen. So kommt es vor, daß er ein und dasselbe Problem einmal mit diesem und einmal mit jenem Vokabular behandelt und daß eine Frage an verschiedenen Stellen in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen zur Sprache kommt. Es sind also neben der Summa theologiae auch die anderen Werke dieses großen Denkers heranzuziehen, sofern sie dem Wort oder der Sache nach über die Epikie handeln, und auf ihre Übereinstimmung mit der in der Summa vorgetragenen Ansicht zu überprüfen.[3]

2.2.1 Die Systematik des Thomas

Die Frage, wie Thomas sein theologisches Denken ordnet, ist nach zwei Richtungen hin zu entfalten; einerseits erhebt sich die historische Frage, an welche vorhandenen Systementwürfe Thomas anknüpft und wie er sich zu ihnen verhält. Daraus ergibt sich dann das eigentlich systematische Problem: Wie verantwortet der Aquinate das, was er an Einteilungsmodellen von anderen übernimmt und wie wird er damit der geschichtlichen Offenbarung Gottes als dem Gegenstand seiner Theologie gerecht? Zunächst zur ersten Frage: In seiner Summa stellt sich Thomas die Aufgabe, den Inhalt der christlichen Religion so darzulegen, daß Studienanfänger folgen können. An den vorhandenen Lehrbüchern kritisiert er, daß sie keine planvolle Ordnung haben und daher beim Hörer Unklarheit und Überdruß erwecken.[4]
Das erklärte Lernziel ist die Erkenntnis Gottes; es geht Thomas dabei nicht nur darum, wie Gott in sich selbst ist, sondern auch um Gott als den Ursprung und das Ziel aller Dinge insbesondere der vernünftigen Geschöpfe. So handelt der Aquinate zuerst über Gott, dann über die Bewegung der vernünftigen Schöpfung zu Gott hin und schließlich über Christus, der in seinem Menschsein der Weg zu Gott ist.[5] Genauerhin behandelt Thomas im ersten Buch seiner Summa Gottes Dasein und Wesen, Gott den Dreifaltigen und Gott den Schöpfer und Erhalter der Welt. Das Thema des zweiten Buches ist die Bewegung der vernünftigen Schöpfung zu Gott hin; es geht Thomas dabei vor allem um den Menschen als Ebenbild Gottes insofern der Mensch Urheber seiner Handlungen ist; im ersten Halbband behandelt der Aquinate die Tugendlehre im allgemeinen (I—II), im zweiten die einzelnen Haltungen, in denen der Mensch seine Gottebenbildlichkeit durch eigenes Handeln und durch die Gnade ausprägt. (II—II).
Das abschließende dritte Buch endlich belehrt uns über Christus als den Weg zu Gott, über das Weiterwirken des Welterlösers in den Sakramenten der Kirche, durch die der Mensch vom Tod der Schuld befreit wird, und über die Auferstehung, durch die der Mensch vom Tod der Strafe befreit wird.[6]

[3] Auch jene Texte, die uns nur durch Mitschriften seiner Schüler erhalten sind, werden berücksichtigt. Zur Problematik der reportierten Texte vgl. A. Dondaine, Die Sekretäre des hl. Thomas, in: Thomas von Aquin. Chronologie und Werkanalyse. (WdF 188); hrsg. von K. Bernath. Darmstadt 1978, 396—410.
[4] I prol.
[5] I, 2,1 prol.
[6] Mitten in der Arbeit über das Sakrament der Buße starb Thomas auf dem Weg zum Konzil von Lyon 1274 in Fossanova. Die abschließenden Partien des dritten Buches wurden als Supplement von seinen Schülern aus früheren Schriften nach dem Plan des Meisters zusammen-

Thomas ist in der Einteilung und im Aufbau seiner Summa nicht unbedingt originell. Die erstaunliche Vorordnung der Tugendlehre vor die Christologie beispielsweise, die in unserem Zusammenhang besonders interessant ist, findet sich — wie schon erwähnt — schon bei Petrus von Poitiers. Mit der Tatsache der Übernahme der Ordnungsprinzipien seines Stoffes von anderen ist aber noch nichts entschieden über die theologische Bedeutung dieses Planes. Wir wenden uns nun der zweiten Hälfte der oben gestellten Frage zu: Wie verantwortet Thomas das, was er an Strukturen von anderen übernimmt?

Seit dem ersten Erscheinen des Aufsatzes von M. D. Chenu über den Plan der Summa[7] verstummte die Diskussion um die Deutung des Aufbaues der Summa nach dem neuplatonischen Egress-Regress-Schema nicht mehr.[8] Die Interpretation M. D. Chenus schien sich immer mehr durchzusetzen und erfuhr Bestätigung, Differenzierung und Weiterführung vor allem durch die stark beachteten Arbeiten von M. Seckler[9] und O. H. Pesch.[10]

Im Laufe der Diskussion über den Plan der Summa wurden wohl auch kritische Einwände und andere Lösungsmodelle vorgetragen; doch konnten sie die von M. D. Chenu initiierte Interpretationsrichtung nicht widerlegen. „Es darf heute als opinio communis der Thomasforscher gelten, daß das formalisierte sogenannte Egress-Regress-Schema den Aufbau der Summa theologiae bestimmt."[11]

Ausgang von Gott und Rückkehr zu ihm sind aber nicht nur die einzig denkbare christliche Interpretation des Weltgeschehens. Ausgang und Rückkehr erweisen sich als durchgängiges Gesetz des Menschseins: Erst über das Ausgehen in die Sinne (conversio ad phantasma)[12] ist dem Menschen erkennende Rückkehr zu sich selber möglich. Erst über den Ausgang in die konkrete Wirklichkeit mit ihren unabsehbaren Handlungsbedingungen können sich sittliche Haltungen und die sittliche Persönlichkeit des Menschen bilden. Erst in der Hinwendung zu äußeren Ereignissen der Heilsgeschichte, in der Begegnung mit den Worten und Taten Gottes in der Geschichte, die in Jesus Christus ihren unüberbietbaren Höhepunkt gefunden haben, kommt der christliche Glaube zu sich selbst. Erst in dieser Auskehr kommen Glaubensinstinkt[13] und Gnade als der Zug der Rückkehr des Geschöpfes zum

gestellt. Die Tatsache, daß die Summa des Aquinaten unvollendet geblieben ist, darf in ihrer tieferen Bedeutung als Ausdruck für den Fragmentcharakter des ganzen Werkes verstanden werden. Vgl. J. Pieper, Hinführung zu Thomas von Aquin. München 1958, 220.

[7] M. D. Chenu, Le plan de la Somme théologique de Saint Thomas, in: Revue Thomiste 47 (1939) 93—107. Die deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes findet sich in: K. Bernath (Hrsg.), Thomas von Aquin. Chronologie und Werkanalyse 173—195. Ausführlich legt Chenu seine Interpretation auch im zweiten Ergänzungsband zur deutschen Thomasausgabe vor.

[8] Eine gute Übersicht und Bewertung der einzelnen Diskussionsbeiträge finden sich bei O. H. Pesch, Um den Plan der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin, in: K. Bernath (Hrsg.), Thomas von Aquin. Chronologie und Werkanalyse 411—437.

[9] M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München 1964.

[10] O. H. Pesch, Um den Plan der Summa.

[11] O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Mainz 1967, 924.

[12] I, 84,7c: ... impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Vgl. K. Rahner, Geist in Welt. München ²1957.

[13] M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille. Mainz 1961, 154.

Schöpfer zum Tragen. Das ontologische Gesetz von Ausgang und Wiederkehr darf nicht einfach als chronologisches Nacheinander verstanden werden; die beiden Pole sind vielmehr jederzeit wirksam als jene Struktur, die alles Geschehen verursacht und zwar in jedem Seinsbereich auf seine besondere Weise. Die Ordnung des Denkens entspricht streng der Ordnung des Seinsgeschehens.

Denkendes Verstehen heißt in der abendländischen Philosophie das gültige Nachvollziehen der Herkunft des Vielen aus dem Einen. „Die Wahrheit der Dinge erkennen heißt für die abendländische Gestalt des philosophischen Geistes, die Welt zu verstehen als Einheit in der Vielheit, indem man sie in Begriffen denkt. Erkenntnis ist hier gleichbedeutend mit der logischen Rückführung der Phänomene auf ihren Grund und des Einzelnen auf das Eine."[14] Es wird gerade im Hinblick auf die Epikielehre zu prüfen sein, welchen Stellenwert die Besonderheit des Vielen gegenüber dem Einen bei Thomas erhält, und wie der Aquinate es vermeidet, daß die Einheit des Grundes die Vielheit erdrückt und daß die Vielheit nicht zu einem beziehungslosen Auseinanderfallen der Wirklichkeit führt.

Diese metaphysischen Zusammenhänge wurden wohl von der griechischen Philosophie erstmals entwickelt; Thomas hat das Egress-Regress-Schema in seiner neuplatonischen Fassung kennengelernt.[15]

Hier stellt sich nun die Frage, ob und wie ein Denken in diesen Kategorien notwendiger kosmischer Ordnung der christlichen Heilsgeschichte gerecht werden kann, deren kontingente Ereignisse der Freiheit des liebenden Gottes entspringen. Tatsächlich erweckt der Aufbau der Summa aufs erste den Eindruck, als ob die Christologie der Tertia Pars ein letzlich verzichtbares Anhängsel darstelle.[16] Thomas leitet die Integration und Synthese beider Gesichtspunkte in zwei Schritten ein. Zunächst insistiert er auf der prinzipiellen Offenheit dieser zyklushaften Ontologie für reale Geschichte. Rein philosophisch setzt er bei der Ursprungsbeziehung des Geschöpfes zum Schöpfer und bei der Freiheit des Schöpfers im Schaffen an.[17] Mit dieser Ursprungsbeziehung ist aber über Anfang und Ende der Zeit dieser Schöpfung noch nichts ausgesagt. Ursprung ist nicht dasselbe wie Anfang und Ziel nicht dasselbe wie Ende. Die Zeit könnte auch unbegrenzt dauern.[18] In diesem ersten Schritt legt Thomas die Grundlage für die Bewertung des Geschehens der Auskehr und Rückkehr als eines gottgewollten und daher guten Geschehens im Gegensatz zu Plotin. Das Egress-Regress-Schema ist nun prinzipiell offen für eine positive Bewertung der Geschichte und für die Eintragung von Heilsgeschichte in dieses Schema.

Der zweite Schritt besteht in der Grundlegung der Geschichte als Heilsgeschichte

[14] M. Seckler, Das Heil 59.
Vgl. auch L. Oeing-Hanhoff, Ens et unum convertuntur. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Hrsg. von C. Baeumker. Bd. 37,3. Münster 1953.

[15] Vgl. M. Seckler, Das Heil 66—71, und A. Feder, Des Aquinaten Kommentar zu Pseude-Dionysius De Divinis Nominibus, in: K. Bernath (Hrsg.), Thomas von Aquin. Chronologie und Werkanalyse 51—82.

[16] Zur Diskussion über den christlichen Gehalt der Theologie des Thomas vgl. U. Kühn, Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Göttingen 1965, 30—43.

[17] I, 46,1c: Ostensum est enim supra quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa ... Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper.

[18] M. Seckler, Das Heil 72ff.

durch den spezifisch theologischen Schöpfungsbegriff. „Daß aber Gott Schöpfer der Welt in der Weise ist, daß die Welt angefangen hat zu sein, ist ein Glaubenssatz".[19] Daß die Welt einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende hat, läßt sich weder aus dem Wesen der Welt noch aus der Einsicht in den notwendigen Willen Gottes beweisen. Erst durch die Offenbarung wird dem Menschen kund, daß Gott einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende der Welt will. Der erste Schritt begründet eine Struktur und eine Bewertung des Geschehens, der zweite Schritt ermöglicht Aussagen über den Verlauf des Geschehens.[20] In deutlicher Ablehnung der Geschichtsspekulation Joachim von Fiores[21] verwirft Thomas eine stringent logische Deutung einzelner geschichtlicher Ereignisse oder Epochen, weil der Mensch die Begründungszusammenhänge der geschichtlichen Ereignisse nicht durchschauen kann, solange die Geschichte läuft. Auch die Offenbarung gibt keine Antwort auf neugierige Fragen nach den Details der Zukunft. Aber sie vermittelt uns nach Thomas die entscheidenden Stadien, in denen die Heilsgeschichte fortschreitet.[22]

Der Sinn der Zeit wird in Jesus Christus offenbar. In ihm erfüllt sich, was in der Schöpfung angelegt ist. Das Christusereignis tritt für Thomas nicht als etwas völlig Neues in die Welt ein. Es ist vielmehr „die Potenzierung der mit der Schöpfung bereits gegebenen Sachverhalte, nämlich der ersten processio ad extra"[23]. Die Möglichkeit der Schöpfung ist in den innergöttlichen Hervorgängen grundgelegt. „Das trinitarische Geschehen ist nicht nur Urbild und Ursprung des zeitlichen Geschehens, sondern auch Ursache für die Vollendung dieses Geschehens"[24]. Die Vielheit, Verschiedenheit und Ungleichartigkeit der endlichen Geschöpfe ist von Gott gewollt. Diese Besonderheiten beruhen letztlich nicht auf dem negativen Moment der ontologischen (nicht moralischen) Unfähigkeit der einzelnen Geschöpfe, die göttliche Vollkommenheit adäquat abzubilden,[25] sondern auf der Weisheit Gottes die ja sein Wesen ist.[26]

Damit ist etwas Wichtiges für unser Thema in den Blick gekommen: Mit der Begründung für die unabsehbare Vielfalt, mit der es der Mensch in seinem Handeln zu tun hat und die ihn immer vor neue Überraschungen stellt, ist eine theologische Voraussetzung für die positive Bewertung der Epikie geschaffen. Der Bereich dieser Tugend ist ja gerade das nicht in einheitliche Regeln einfangbare Neue der vielfältigen Situationen. Die Dignität der unabsehbaren Vielfalt im Geschöpflichen bleibt

[19] I, 46,2 resp: Sed Deum esse Creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit, est articulus fidei.
[20] M. Seckler, Das Heil 77.
[21] I—II 106,4 ad 2. Vgl. auch M. Seckler, Das Heil 192f.
[22] Bereits hier sei vermerkt, daß für Thomas die menschliche Natur sich je nach der heilsgeschichtlichen Epoche, in der der Mensch lebt, ändert. Die metaphysische Wesensform des Menschen ist offen für geschichtliche Konkretisierung, ja sie ruft sogar nach ihr.
Seckler, Das Heil 197: „... der Mensch ist im letzten nicht definierbar ohne Rücksicht auf die konkrete Zeit, in der er steht."
[23] M. Seckler, Das Heil 90.
[24] A.a.O. 89.
[25] I 47,1c: Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et quia per eas repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia.
[26] Für die metaphysische Begründung der multitudo als eines transzendentalen Begriffs bei Thomas vgl. L. Oeing-Hanhoff, Ens et unum convertuntur 122f.

auch unter dem Aspekt der Rückkehr zu Gott erhalten. Das Heil liegt nach Thomas ja nicht in der Rückgängigmachung des Vielen durch das Eine, sondern in der Erhaltung der Vielfalt und deren Integration unter einem Haupt. Paradox formuliert geht es Thomas um die Einheit der gewollten und bejahten Uneinheitlichkeit. Wer anders könnte für Thomas dieses Haupt sein als das Mensch gewordene Wort Gottes. Die Abbildhaftigkeit der Schöpfung ist grundgelegt im Wort. „Im Wort ist eine Beziehung zur Schöpfung eingeschlossen. Indem nämlich Gott sich erkennt, erkennt er jedes Geschöpf ..., denn im Wort ist der schöpferische Grund mitgegeben in bezug auf die Dinge, die Gott macht."[27]
Mit dieser Darstellung sind wir zur Frage nach der Beziehung von Christologie und Ethik — zur Frage nach der Christlichkeit der Ethik des Aquinaten — geraten.

2.2.2 Die Christologie der Summa

In der Menschwerdung tritt der, in dem alles Vielfältige geschaffen ist, in die Geschichte ein. Wenn nun mit Jesus Christus das Sinnziel der Geschichte erreicht ist, warum tritt dann nicht das Ende der Geschichte ein? Was kann sinnvollerweise nach Christus noch Neues geschehen? Welche letzte Bedeutung kann das Handeln des Menschen post Christum für die Geschichte noch haben?
Mit Christus sind bei Thomas noch nicht das Ende der Rückkehr zu Gott und damit die Herrlichkeit erreicht. Jesus Christus ist vielmehr die Eröffnung und nicht das Ende eines Weges.[28] „In Christus ist das zentrale Ereignis gegeben, aber das Christusereignis, das den entscheidenden Bezugspunkt bildet, ist gleichsam die Konkretion und Kontraktion der mit ihm eröffneten Zeit."[29] Die Einung der Menschen in Christus geschieht aber nicht automatisch durch die gemeinsame Natur.[30] Der integrative Einfluß des Hauptes Christus besteht nicht in einer Übermächtigung, sondern in einer Ermächtigung. Christus ist für Thomas „schöpferischer Ursprung und kommunikable Erstgestalt"[31]. Für die Nachfolge Christi ist das Moment der Freiheit konstitutiv. So wie es Intensitätsgrade der Zustimmung gibt, gibt es für Thomas auch Stufen der Zugehörigkeit der Glieder zum Haupt. „Christus ist also ohne jede Einschränkung und für alle Zeiten das Haupt aller Menschen, aber in verschiedenem Grade. Ursprünglich und hauptsächlich ist Er das Haupt derer, die Ihm durch die selige Gottesschau gegenwärtig vereinigt sind; zweitens derer, die Ihm in der Liebe gegenwärtig verbunden sind; drittens derer, die Ihm durch den Glauben gegenwärtig sind; viertens derer, die Ihm in der Möglichkeit verbunden sind, einer Möglichkeit, die noch nicht Gegenwart ist, jedoch werden soll, der göttlichen Vorherbestimmung entsprechend; fünftens ist Er auch das Haupt derer, die in einer Möglichkeit Ihm vereinigt sind, die niemals Gegenwart

[27] I 34,3c.
[28] Vgl. M. Seckler, Das Heil 196.
[29] A.a.O. 195.
[30] Thomas schließt sich nicht den ihm bekannten Inklusions-und Assumptionstheologien, vor allem der griechischen Väter an. Vgl. M. Seckler, Das Haupt aller Menschen, in: Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von A. Hufnagel. Stuttgart 1974, 110.
[31] A.a.O. 112.

wird".[32] Christus ist also die Eröffnung des Weges zur Vollendung in der Rückkehr zu Gott auch für den, der dies nicht weiß oder diesen Weg nicht gehen will. „Wo die Zustimmung zum Haupt-Sein Christi fehlt, ist er gleichsam reales, aber nicht realisiertes Haupt."[33]

Die Konformität mit Christus liegt in einer Bewegung der Freiheit, in der es nicht um billige Nachahmung, sondern um die möglichst gute Ausprägung des eigenen Wesens geht und dessen Integration in den Leib unter dem Haupt. Das Prinzip Vielfalt behält auch für die Nachfolge Christi seine Gültigkeit. Am besten bildet einer die göttliche Vollkommenheit ab, wenn er seine eigene Natur möglichst gut verwirklicht. Findung der eigenen Identität und Konformität mit dem Haupt stehen bei Thomas nicht in Konkurrenz zueinander. Im Gegenteil: Je mehr das eine wächst, umso mehr kann auch das andere wachsen.[34]

An diesem Punkt der Interpretation kann nun die Frage angegangen werden, aus welchen theologischen Gründen Thomas die Tugendlehre der Christologie vorordnet und warum er eigenartigerweise in seiner Secunda, die die Ethik enthält, so wenig christologisch argumentiert. Das Axiom Augustins, daß alle Werke Gottes nach außen hin allen drei Personen gemeinsam sind,[35] veranlaßt Thomas zu einer scharfen Trennung zwischen dem Traktat über das eine Wesen Gottes und dem Traktat über den dreifaltigen Gott. Diese Option für den westlichen Typ der Trinitätslehre gestattet es Thomas, bloß einzelne Werke Gottes einer Person besonders nahezulegen.[36] So hätte im Grunde jede der drei göttlichen Personen Mensch werden können,[37] ja sogar alle drei Personen zugleich.[38] Freilich lag es nahe (convenientissimum fuit), daß die zweite göttliche Person Mensch wurde.[39] Da Gott nun die Inkarnation gerade des Wortes gewollt hat, zeigt sich, daß dies einem natürlichen Verlangen (Instinkt = Desiderium) entspricht.[40]

[32] III 8,3c: Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum: sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem. Quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda, secundum divinam praedestinationem. Quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae nunquam reducetur ad actum.

[33] M. Seckler, Das Haupt 112.

[34] Vgl. a. a. O. 114.

[35] I 45,6c: Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse: quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati.
Für Thomas trifft zu, was W. Geerlings über die Trinitätslehre Augustins ausführt, daß er „die systematische Geschlossenheit mit einem Verlust an heilsgeschichtlicher Dynamik bezahlen muß." W. Geerlings, Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins. Tübinger Theologische Studien Bd 13 Mainz 1978, 58.

[36] I 39,7c. Zur Problematik des Begriffes der Appropriation vergleiche neuerdings auch O. H. Pesch, DThA 13, 485—487. Dort siehe auch weitere Literatur.

[37] III 3,5c.

[38] III 3,6 resp.

[39] III 3,8c: Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari. Primo quidem, ex parte unionis. Convenienter enim ea quae sunt similia, uniuntur. ... Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae.

[40] M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille 142: „Insofern ist das thomanische desiderium nichts anderes als die Tendenz zur Selbstverwirklichung." Vgl. auch 201 ff.

Bei der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person handelt Gott in unableitbarer Freiheit. Erst wenn das historische Ereignis eingetreten ist, kann der Mensch erkennen, daß das Christusereignis die in der Dynamik von Schöpfung und Geschichte liegenden Verheißungen erfüllt. Erst dann kann Christus als „kosmischer und eschatologischer Vollender" verstanden werden.[41]

Genau dieser letztgenannte Aspekt liegt der ganzen Prima und Secunda, also auch der Ethik, zu Grunde.[42] Die Prima Pars behandelt, wie schon gesagt, die Lehre von Gott und von der Trinität streng getrennt, die Lehre von der Schöpfung und alle Voraussetzungen für die frei zu vollziehende Rückkehr des Menschen zu Gott; die beiden Hälften der Secunda handeln dann von der freien Rückkehr des Menschen selbst. In der Christologie besteht kein Unterschied zwischen Prima und Secunda Pars. Nicht die einzelnen Tugenden, Regeln, Verhaltensweisen und geschichtlich kontingenten Taten des Erlösers sind daher Maß für die Nachahmung.

Thomas denkt viel grundsätzlicher: Der, in dem alles geschaffen ist und von dem alles zur Vollendung geführt wird, ermöglicht den Weg der sittlich freien Rückkehr. Die sittliche Verwirklichung des Ebenbild-Gottes-Seins kann konsequenterweise daher nicht als Kopieren eines Vorbildes konzipiert sein, sondern als vernünftige und freie Selbstverwirklichung im Rahmen der Schöpfungsstrukturen, die als ganze Gott abbilden sollen.

Das Prinzip Vielfalt und das Prinzip Selbstwerdung auf dem von Christus eröffneten Weg der Rückkehr zu Gott und nicht das Prinzip Nachahmung sind die Grundlagen der thomanischen Ethik. Der Mensch ist nicht dazu berufen, ständig nur ein Beispiel kopierend zu wiederholen, sondern stets schöpferisch neu das Urbild auf vielfältige Weise abzubilden. Im Vergleich zu anderen Theologen treten daher in der Secunda die christologischen Aussagen auffallend zurück.

Albert der Große beispielsweise führt in seinen Vorlesungen mehrfach Christus als Beispiel der Epikie an.[43] Thomas hat diese wahrscheinlich gehört; dennoch fehlt beim Aquinaten jeder derartige Hinweis. Überhaupt begründet Thomas in der Summa weder die Tugendlehre noch die Lehre vom Gesetz aus der Nachahmung des historischen Jesus. Die Konzeption einer Ethik die darauf beruht, daß der Mensch sich selbst Gesetz ist, begegnet erstmals im Sentenzenkommentar und dann in der Summa wider die Heiden, kommt aber erst in der Summa zur vollen Entfaltung.[44]

W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Hamburg ²1980, 138—142, bezeichnet die Lehre vom „desiderium naturale" als eine der umstrittensten im gesamten Thomismus wie in der Thomas-Interpretation. Die Argumentation, die zum „desiderium naturale" hinführt hat wohl rationalen Charakter, die reale Möglichkeit das ersehnte Ziel zu erreichen übersteigt aber die natürlichen Möglichkeiten.

[41] O. H. Pesch, Um den Plan der Summa 418 und 421.

[42] Vgl. K. W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Düsseldorf 1978, 45.

[43] Vgl. unten im Kapitel 2.4.4. über Albert den Großen die entsprechenden Fußnoten.

[44] U. Kühn, Via Caritatis 221 f: „Die bedeutendste inhaltliche Weiterbildung, die die Theologie des Gesetzes in der Sth gegenüber den früheren Werken erfahren hat, liegt darin, daß in der Sth das Gesetz unter dem Gesichtspunkt der selbstständigen Kreatur dargestellt und konzipiert wurde, während es in der ScG als Stück der Gotteslehre erscheint und auch, wie wir sahen, im Laufe der verschiedenen Reaktionen immer strenger von daher aufgebaut war — und im SK im Grunde als Teil der Christologie, wenigstens als Heilsgeschichte unter dem Blickpunkt Gottes. Diese Unterschiede des Betrachtungsansatzes in der Sth gegenüber dem SK und der ScG, die uns ja auch in manchem Einzelzug bei der Einzelbetrachtung entgegentragen, haben

Die „Autonomie des Sittlichen“[45] läßt sich bei Thomas nicht nur aus seiner Ethik und auch nicht bloß aus seiner Gotteslehre aufweisen. Es läßt sich auch aus der Christologie der Secunda aufweisen, warum Thomas die Eigenständigkeit des Sittlichen so konsequent durchführt.

Die überall in der Prima und Secunda vorausgesetzte Vollendungschristologie kommt an einigen Stellen auch ausdrücklich zu Sprache. Am erstaunlichsten — angesichts dessen, was uns der Schulthomismus von der Christologie des Aquinaten tradiert hat[46] — ist wohl die Überzeugung des Aquinaten, daß der Mensch vor dem Zustand der Sünde einen ausdrücklichen Glauben an die Fleischwerdung Christi hatte, soferne sie auf die Vollendung der Herrlichkeit hingeordnet war, nicht aber sofern sie der Befreiung von der Sünde durch Leiden und Auferstehung galt.[47] Thomas schließt also aus der Ehe zwischen Adam und Eva auf ihren Glauben an den kosmologischen und eschatologischen Vollender.[48] Auch die Engel wußten allgemein um die Menschwerdung, allerdings nichts über die besonderen Umstände.[49] Keine Gnade wurde jemals ohne den Glauben an Christus gegeben.[50]

Die Geschichtsformel der Prima und Secunda kann M. Seckler im Anschluß an A. Dempf folgendermaßen formulieren: „Von Gott durch die Welt und Christus zu Gott.“[51] Die Secunda schließt auch mit dem Wunsch, daß „Jesus Christus, unser

bewirkt, daß das ethische Ideal des Thomas, das Sich selbst-Gesetz-Sein, das uns erstmalig schon im SK und dann in der ScG begegnete, erst in der Sth zur vollen und durchgreifenden Entfaltung kam.“

I—II 90,3 ad 1: Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis.

[45] Vgl. A. Auer, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: Christlich Glauben und Handeln, hrsg. von K. Demmer und B. Schüller. Düsseldorf 1977, 31—54.
K. W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie.
B. Bujo, Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Neue Folge 29. Paderborn 1979.
Zur Begründung der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft gegenüber der Metaphysik vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz 1964 bes. 233 ff.

[46] Vgl. F. Diekamp — D. Jüssen, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Bd II. Münster [10]1952, 187: „Gott hat die Menschwerdung nur um der Erlösung willen beschlossen, d. h. dem wirklich gefaßten Ratschluß Gottes zufolge wäre der Sohn Gottes nicht Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Sententia probabilior. Dieser Satz gibt die Ansicht des hl. Thomas und seiner Schüler sowie der Mehrzahl der übrigen Theologen wider.“

[47] II—II 2,7c: Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae: non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit: „Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae“, ut habetur Gen. II, et hoc Apostolus, ad Ephes. V, dicit sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse.

[48] Im SK 3 Sent d 25, q 2, a 2, sol 2 schließt Thomas den ausdrücklichen Glauben Adams an Christus noch aus; es genügte der Glaube an die Vorsehung Gottes.

[49] I 57,5 ad 1.

[50] I—II 106,1 und 3; 108,1 und 2; 114. Eine Zusammenstellung jener christologischen Aussagen, die in der Prima und Secunda nur da und dort ausdrücklich zur Sprache kommen, ständig aber vorausgesetzt sind, findet sich bei O. H. Pesch, Um den Plan der Summa 417.

[51] M. Seckler, Das Heil 29.

aller Herr, der da ist über alles Gott und gepriesen in Ewigkeit" uns zur Erquickung der Freude in Gott führe.[52]

Im Vergleich dazu wirkt die aus dem Schulthomismus bekannte These, daß Christus nicht Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, wie ein Widerspruch.[53]

Wie kann es zu solchen Spannungen in der großen Synthese des Aquinaten kommen? Thomas wechselt in der Tertia seine Perspektive. Gleich im Prolog zum abschließenden dritten Buch fällt das Stichwort von der Erlösung von der Sünde.[54] Christus erscheint in diesem ersten Satz der Tertia bereits als der, der zur Erlösung von der Sünde interveniert. Dieser Gesichtspunkt wird in den ersten beiden Teilen der Summa weitgehend ausgeklammert. Die Überwindung der Sünde und das durch die Sünde heraufbeschworene Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz sind das Eigengut der Tertia.[55] Die soteriologische Dimension der konkreten Heilsgeschichte ist ihr Strukturprinzip.[56]

Die „Vollendungschristologie" der Prima und Secunda bleibt auch in der Tertia vorausgesetzt, hinzu kommt nun aber die „Interventionschristologie". Durch den Perspektivenwechsel läßt sich z.T. auch erklären, warum die Überwindung der Sünde als dominanter Gesichtspunkt nicht nur die bisherigen Gesichtspunkte modifiziert, sondern an einzelnen Stellen so überwiegt, daß dieser Aspekt plötzlich als Alternative zur Christologie der Prima und Secunda und nicht bloß als deren Ergänzung erscheint.

Die Vollendungschristologie bleibt auch in der Tertia erhalten.[57] An die in der Tertia ausgeführte Konkretheit des durch die Sünde provozierten Leidens und Sterbens Jesu Christi schließt sich bei Thomas keine ausdrückliche Ethik an, obwohl Ansätze dafür vorhanden wären.[58] Die Tertia fügt der Ethik der Secunda nur jene Verbindlichkeiten hinzu, die sich aus dem kirchlich sakramentalen Handeln der Kirchenglieder ergeben. Christus aber ist das Haupt aller Menschen.[59] Würde Thomas bei der konkreten Heilsgeschichte ansetzen, wäre eine Integration des theologischen Stoffes weitaus schwieriger. Ein solcher „Ansatz" müßte über die zu Ende gedachte Tatsache, daß auch die Schöpfung nur in Christus geschieht wieder in eine Rückverankerung im Blick auf den Schöpfergott zurücklaufen, oder man müßte in restloser Konsequenz den Erlöser Christus mit den Prädikaten des Schöpfergottes ausstatten. „Erst sub ratione Dei (sc. Creatoris) fallen Schöpfung und Erlösung nicht mehr

[52] II—II 189,10 ad 3.

[53] III 1,3c. Diesen Widerspruch versucht Thomas dahingehend zu lösen, daß Gott dem Adam nur die Wirkung (Inkarnation), nicht aber die Ursache (die eigene Sünde) geoffenbart hat: III 1,3 ad 5.

[54] III prol: Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo „populum suum salvum faciens a peccatis eorum", viam veritatis nobis in seipso demonstravit ...

[55] Vgl. O. H. Pesch, Um den Plan der Summa 418 und 429. Die Behandlung der Sünde in der I—II 71—89 steht unter dem Aspekt des Gegenteiles der Tugenden und Thomas nennt diese im eben zitierten Rückblick im Prolog der Tertia auch in diesem Zusammenhang vitia (consideratio virtutum et vitiorum).

[56] O. H. Pesch, Um den Plan der Summa 422.

[57] Die bereits zitierte Stelle III 8,3 in der Christus das Haupt für alle Menschen ist, mag als Beispiel dafür gelten.

[58] Vgl. III 1,2c: Quarto, quantum ad rectam operationem in qua nobis exemplum se praebuit.

[59] III 8,3.

auseinander — sosehr sie auch zu unterscheiden sind —, und es erscheint auch die faktische Heilsgeschichte mit ihren concretissima als Eines und Ganzes."[60]
Der Beginn des theologischen Denkens beim Schöpfergott, der immer schon durch Christus handelt und die Schöpfung zu sich zurückführt und so vollendet, sichert auch die Eigenständigkeit (Autonomie und nicht Autonomismus) des Sittlichen. Alle Menschen stehen als sittliche Wesen immer schon auf dem von Gott in Christus, dem „kosmischen und eschatologischen Vollender", eröffneten Weg als sittliche Wesen, und nicht nur die, die den historischen Jesus explizit nachahmen. Aber nicht nur die Fundierung des Sittlichen für alle Menschen, sondern auch der Optimismus bezüglich der Heilsmöglichkeit aller Menschen, auch der Nicht-Christen, ist diesem Ansatz zu verdanken.[61]
Diese ausführliche Darstellung der Architektur der Summa sollte zur Charakterisierung der Eigenart des Hl. Thomas dienen und auch einen Einblick in seine wissenschaftliche Methode bieten, aus der sich eine erste Konsequenz für die Interpretation der Epikie ergibt. Ein erster Hinweis auf den hintergründigen Sinn der Behandlung dieser Tugend gerade am Ende des Gerechtigkeitstraktates läßt sich aus dem methodischen Vorgehen des Aquinaten gewinnen. K. W. Merks hat diese Darstellungsweise des Thomas als ein Fortschreiten von innen nach außen, vom Gründen zum Gegründeten, von der allgemeinen Voraussetzung zur konkreten geschichtlichen Wirklichkeit beschrieben.[62]
Die Epikie steht dort, wo die Gerechtigkeit ihre letzte Konkretion erhält: Sie ist vermutlich das „concretissimum" der Gerechtigkeit.

2.2.3 Der Aufbau der Secunda

Wenn man die Auffassung des Thomas von Aquin zur Epikie untersuchen und den Stellenwert dieser Tugend in seinem Gedankengebäude genauer bestimmen will, muß man in der secunda Pars seiner Summa theologiae nachsehen. Dieser Teil der Summa behandelt nämlich jene Inhalte, die man später bei der Differenzierung der systematischen Theologie in eine dogmatische Theologie und in eine Moraltheologie der letzteren zuwies.[63]
Es wäre aber ein Anachronismus, die Secunda der Summa theologiae einfach als die Moraltheologie des Aquinaten zu bezeichnen. Die Vorläufer der speziellen Moraltheologie im Mittelalter finden sich eher in den Bußbüchern und Beichtsummen.[64]

[60] O. H. Pesch, Um den Plan der Summa 424. Als Beispiel für eine radikale und konsequente Christozentrik führt Pesch K. Barth an.
[61] M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille 232—260. Das Haupt 119f.
[62] Vgl. K. W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie 70. Merks hat diese Struktur am Thema seiner Arbeit, dem Gesetzestraktat, ausgewertet; 71: „Die Abfolge lex aeterna—lex naturalis—lex humana—lex divina wäre damit kein Ableitungs- (Deduktion-) Verhältnis, sondern ein solches der Gründung in einer quasi Ableitungs-Darstellung."
[63] Vgl. J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Regensburg 1970, bes. 37—55.
[64] Vgl. C. Vogel, Art. Bußbücher, in: LThK II 802—804.
G. Le Bras, Art. pénitentiels, in: DThC XII 1160—1179.
H. Vorgrimler, Handbuch der Dogmengeschichte. Bd 4, Fasc. 3, Buße und Krankensalbung. Freiburg 1978, 95—101.
H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. 2 Bde. Graz ²1958.

Die Grundfrage der Secunda lautet nicht: Was soll der Mensch tun? Was darf er nicht tun?, sondern: Was kann der Mensch durch sein Tun werden?[65]

Die secunda Pars der Summa stellt primär eine Anthropologie dar[66], auf der sich sekundär eine Ethik aufbaut. Die Intention der Secunda geht auf den Menschen als Ebenbild Gottes, insofern er der Urheber seiner Handlungen ist, d. h. insofern er mit Vernunft und aus Freiheit handelt.[67] Dieses Aus-sich-und durch-sich-selbst-Tätigwerden ist nicht bloß ein Mittel der Rückkehr zu dem, von dem das geistbegabte freie Geschöpf ausgegangen ist, sondern „die dynamische Realisation der Ähnlichkeit mit dem Ursprung, der Vollzug des Seins, ist Rückkehr, weil sie Ziel ist."[68] Daß der sittliche Selbstvollzug des Ebenbildes Gottes bei Thomas nicht bloß wie bei Plotin den Weg der Metaphysik nach rückwärts zu gehen hat,[69] sondern eine Dynamik nach vorne hat, die durch Christus eröffnet wurde, ist bereits in 2.2 aufgezeigt worden. Die Vielfalt der in Gottes Weisheit gründenden Ebenbilder, die zum Urbild heimkehrt, bedeutet bei Thomas eine wirkliche Bereicherung, wenn auch letztlich nicht für Gott selbst.

Dem Begriff nach besteht das Ebenbild in einer Ähnlichkeit, die durch Ausprägung eines anderen erreicht wird.[70] Das vollkommene Ebenbild Gottes ist Christus, der Erstgeborene aller Schöpfung,[71] alle anderen Menschen sind unvollkommene Abbilder Gottes.[72]

Worin aber besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen inhaltlich? Thomas gibt eine gestufte Antwort: Die Gottebenbildlichkeit aller Menschen ist begründet in ihrer Vernunftnatur, die zur Erkenntnis und Liebe Gottes ermächtigt. Verwirklicht wird diese in der Vernunftnatur des Menschen fundierte Gottebenbildlichkeit aber erst im Vollzug der Erkenntnis und Liebe Gottes. Diese die Gottebenbildlichkeit als solche qualifizierende Tätigkeit bleibt in diesem Leben unvollkommene auf der Gnade beruhende Gleichförmigkeit und gelingt erst in der Herrlichkeit als vollkommener Akt der Erkenntnis und Liebe Gottes.[73]

Erst auf Grund seines freien und vernünftigen Handelns kann der Mensch das werden, was er sein kann auf der Basis dessen, was in ihm grundgelegt ist: Ebenbild

[65] Vgl. O. H. Pesch, DThA 13, 533.

[66] Vgl. J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. München 1962.

[67] I—II prol: ... postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

[68] M. Seckler, Das Heil 99.

[69] A. a. O. 68.

[70] I 93,1c: ... imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa.

[71] I 93,1 ad 2.

[72] I 93,1c.

[73] I 93,4c. Vgl. A. Hoffmann, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der neueren Exegese und bei Thomas von Aquin, in: J. Tenzler (Hrsg.), Urbild und Abglanz. Festschrift für Herbert Doms. Regensburg 1972.
B. Bujo, Moralautonomie 174—192.
L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre. Darmstadt 1975, 79—84; ders. (Hrsg.) Der Mensch als Bild Gottes WdF 124. Darmstadt 1969.
H. U. v. Balthasar, Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil I: Der Mensch in Gott. Einsiedeln 1976, 289—305.
S. Otto, Art. Bild, in: HThG I 160—168.

Gottes. Seine in der Vernunftnatur grundgelegte Gottebenbildlichkeit drängt ins Handeln; in ein Handeln, das in der erkennenden und liebenden Begegnung mit dem drei-einen Gott seine volle Sinnerfüllung findet.[74] Aus diesem Grund befaßt sich die secunda Pars der Summa theologiae mit dem Handeln des Menschen, die Prima Secundae mit den Gründen, Strukturen und Bedingungen des Handelns im allgemeinen, die Secunda Secundae mit den Tugenden im besonderen.

2.2.3.1 *Die Prima Secundae*

Das Spezifische des Handelns, das den Menschen von den Verhaltensweisen der Tiere unterscheidet, ist darin begründet, daß der Mensch durch Vernunft und freien Willen Herr seiner Handlungen ist. Der Gegenstand des Willens aber ist immer ein Ziel und ein Gut. Da das Ziel das grundlegende Prinzip menschlichen Handelns ist[75], handelt Thomas am Beginn der Secunda ausführlich vom letzten Ziel des Menschen, vom Glück, das alle Menschen erstreben.[76]
Nach der Darstellung des tiefsten Grundes dafür, warum der Mensch überhaupt handelt, wendet sich Thomas der Betrachtung des menschlichen Handelns selbst zu.[77] Das Proprium des Menschen ist die sittliche Handlung, deren Herr (dominus)[78] und Grund (principium) er selbst ist.[79] Gottes Wirken ermächtigt den Menschen, etwas zu wollen[80], aber er bewegt den Willen nicht notwendig.[81] Die Regel, an der die Gutheit oder Bosheit des Willens gemessen wird, ist die Vernunft des Menschen; daß sie dies sein kann, das beruht auf der Teilhabe am ewigen Gesetz, das in der göttlichen Vernunft besteht.[82] Die Anwendung der Vernunfteinsicht auf das Handeln geschieht im Gewissen (conscientia); auch dem irrigen Gewissensspruch ist daher Folge zu leisten.[83] Gottes Wirken gängelt das Handeln des Menschen nicht; die Abhängigkeit der menschlichen Vernunft vom ewigen Gesetz begründet vielmehr die sittliche Autonomie des Menschen. Der autonome Wille des Menschen ist aber deswegen nicht in die Beliebigkeit der Willkür gestellt; will er sich selbst sinnvoll verwirklichen, dann darf er das Gute, das er als Ziel erstrebt, nicht verfehlen. Das höchste Gut für den menschlichen Willen aber ist Gott selbst.[84] Das Gehaltensein des menschlichen Willens durch das Streben nach formaler Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, läßt sich vernünftig damit begründen, daß Gottes Wille das Wohl des Menschen so will, daß es alle Teilaspekte des Guten für den Menschen umfaßt.[85] Da jede menschliche Handlung eine Bezie-

[74] I 93,5c.
[75] I–II 1,1 resp: ... finis est principium in operabilibus ab homine ...
[76] I–II 5,8.
[77] I–II 6 prol.
[78] I–II 1,1.
[79] I–II prol.
[80] I–II 9,6c.
[81] I–II 10,4c.
[82] I–II 19,4c: Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.
[83] I–II 19,5 resp.
[84] I–II 19,9c.
[85] I–II 19,10c.

hung zum letzten Ziel impliziert, hat jeder sittliche Akt den Charakter eines Verdienstes oder Mißverdienstes bei Gott.[86] Das Tätigsein des Menschen besteht aber nicht bloß aus den Handlungen aufgrund sittlicher Autonomie. Mit den Tieren teilt er die Dimension des Biologischen und Sinnlichen. Thomas analysiert sehr genau auch diesen Bereich wegen der grundsätzlichen Immanenz des Sittlichen im Sinnlichen.[87] Er nennt jene Momente, die aus der sinnlichen Wesensschicht in die Tätigkeit des Menschen eingehen, Leidenschaften (passiones).[88] Menschliche Freiheit ist immer auch ein Verhältnis zu diesen vorgegebenen Verhältnissen und ein Umgehen mit den durch sie gesetzten Möglichkeiten und Grenzen.

Nach den Handlungen (actus) und Leidenschaften (passiones) untersucht Thomas die Gründe (principia), aus denen menschliches Tätigsein erwächst, und zwar zuerst die inneren und dann die äußeren.[89] Von den inneren Gründen menschlichen Handelns sind die Vermögen (potentiae) bereits in I q 77—83 behandelt; so bleibt an dieser Stelle die Untersuchung über die Gehaben (habitus), die beim vernunftbegabten Geschöpf die Vermögen in der Linie des Könnens vervollkommnen. Thomas entfaltet als erster einen systematisch durchgearbeiteten Traktat über die Gehaben.[90] Er bestimmt den habitus als Verwirklichung der akzidentellen Empfänglichkeit einer Substanz durch eine neue Qualität in Hinordnung auf ihre Natur.[91] Ein Gehaben kann nur bei einer Natur ansetzen, die Spielraum hat für verschiedene Ausgestaltungen. Der Spielraum muß sich sowohl auf verschiedene Objekte, wie auch auf die Verschiedenartigkeit der Bestimmungsmöglichkeit durch ein und denselben Gegenstand beziehen.

Wesensbestimmung und Unterscheidung der Gehaben ergeben sich von den verschieden Objekten her.[92] Auch die wesensmäßige Beständigkeit eines Gehabens hängt von der Beständigkeit des Objektes ab, durch das es gebildet wird[93], unabhängig davon, wie fest ein Gehaben im Subjekt verwurzelt ist. Die Gutheit oder Schlechtigkeit eines Gehabens hängt davon ab, ob dieses der Natur einer Sache entspricht oder nicht. Akte, die aus einem guten Gehaben (Tugend) hervorgehen, entsprechen der menschlichen Natur, weil sie vernunftgemäß sind; Akte, die aus einem schlechten Gehaben (Laster) hervorgehen, widerstreiten der menschlichen Natur, weil sie vernunftwidrig sind.[94]

[86] I—II 21,4 resp.

[87] Vgl. zum Anteil der Leidenschaften im sittlichen Tun DThA 10, 518—521.

[88] Zum Bedeutungswandel des Begriffs Leidenschaft in der deutschen Sprache vgl. DThA 10, 474. Zur Geschichte der Lehre von den passiones vgl. M. Meier, Die Lehre des Thomas von Aquin. De passionibus anmae in quellenanalytischer Darstellung, hrsg. von C. Baeumker. Bd 11,2. Münster 1912.
St. Pfürtner, Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin. Studia Friburgensia. Neue Folge 22. Fribourg 1958.

[89] I—II 49 prol.

[90] DThA 11, 452. Aristoteles war durch die Analyse des Phänomens der Tugend auf das Gehaben (hexis) gestoßen. Bei Suarez wird das Gehaben, wie wir noch sehen werden, von vornherein als Tätigkeitsgehaben verstanden und nicht, wie bei Thomas metaphysisch konzipiert. Diese Tatsache erweist sich für die Epikieauffassung als besonders folgenschwer.

[91] Vgl. DThA 11, 464.

[92] I—II 54,2 resp.

[93] I—II 49,2 ad 3.

[94] I—II 54,3c.

Entstehen können Gehaben aus der Natur (der allgemeinen wie der Individualnatur, aber nie aus der Natur allein), sie können auch durch wiederholte Tätigkeit in eine bestimmte Richtung gebildet werden, sie können schließlich von Gott unmittelbar in der Seele bewirkt sein.[95] Mit seiner habitus-Lehre hat Thomas die Voraussetzungen dafür geschaffen, die menschlichen wie die eingegossenen göttlichen Tugenden gleichermaßen begrifflich zu fassen. Die Tugend bestimmt Thomas im Anschluß an Aristoteles als das Höchste des Vermögens (ultimum potentiae).[96] Sie gibt dem Vermögen die Ausrichtung auf die vollkommenste Tätigkeit und auf den vollkommensten Gegenstand und fügt so dem Vermögen etwas Neues hinzu.

Ebenfalls im Anschluß an Aristoteles unterscheidet Thomas je nach dem Vermögen, das dem Tugendgehaben zu Grunde liegt, Verstandestugenden und eigentliche sittliche Tugenden.[97] Bei der Vorstellung der Verstandestugenden kommt Thomas u.a. auch auf die „gnome" zu sprechen. Aristoteles hatte bei dieser Tugend, deren Gegenstandsbereich all das ist, was nach der natürlichen Vernunft zu tun ist, wenn das Gesetz versagt, ausdrücklich auf die Epikie Bezug genommen.[98] Dieser Bezug fehlt bei Thomas.[99]

Als Strukturprinzip für seine Tugendlehre wählt Thomas im Anschluß an Ambrosius[100] und Gregor den Großen die auf Plato zurückgehende Tradition der vier Kardinaltugenden.[101]

Von den Kardinaltugenden zu unterscheiden sind die von Gott unmittelbar geschenkten Gehaben der sogenannten göttlichen Tugenden, deren Tätigkeit unmittelbar auf das Endziel geht, von dem es keine Bewegung darüberhinaus in einen neuen Raum mehr geben kann.[102]

Nach den inneren Prinzipien menschlichen Handelns wendet sich Thomas nun den äußeren Gründen, dem Gesetz und der Gnade zu. Die auf den ersten Blick eigenartig anmutende Qualifizierung der Gnade als äußere Tätigkeitsgrundlage erklärt sich daher, daß Thomas nicht primär darauf achtet, ob und wie tief etwas im Menschen verwurzelt ist, sondern wo ein Prinzip seinen Ursprung hat. Das Gesetz und die Gnade gehören nun gerade nicht von Haus aus zur seelischen Ausstattung des Subjekts; sie sind in diesem präzisen Sinn dem Menschen äußerlich.

Da Thomas über den äußeren Grund, der zum Bösen geneigt macht, nämlich den Teufel, bereits in I 114 gesprochen hat, kann er sich nunmehr ganz dem Prinzip zuwenden, durch das der Mensch zum Guten bewegt wird, nämlich Gott, der uns durch das Gesetz unterweist und durch seine Gnade hilft.[103]

[95] I—II 51.
[96] I—II 55,1.
[97] I—II 56,3.
[98] Vgl. 1.2.3 Anm. 56.
[99] I—II 57,6.
[100] I—II 61,1.
[101] I—II 61,2. Es ist unrichtig, wenn A. F. Utz in der DThA, Bd 15, 338 die Übernahme des Systems der Kardinaltugenden auf Aristoteles zurückführt. Vgl. 1.1.4.2.
[102] A. Auer, Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Öffnung eines traditionellen moraltheologischen Traktats in die Dimension des Gesellschaftlichen, in: Funktion und Struktur christlicher Gemeinde, hrsg. von H. Pompey u.a. Würzburg 1971, 91—114.
[103] I—II 90 prol. Zur Interpretation dieses Prologs vgl. D. Mongillo, Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott, in: K. Demmer/B. Schüller (Hrsg.), Christlich Glauben und Handeln. Düsseldorf 1977, 55—77.

Die philosophische Kategorie des Gesetzes [104] versetzt Thomas in die Lage, mit Hilfe der theologischen Analogie[105] alle Aspekte der Normativität zu diskutieren. In der Wesensbestimmung des Gesetzes begründet Thomas ein wichtiges Moment, das auch für die Interpretation der Epikie entscheidend sein wird: Das Gesetz ist nicht Sache des Willens des Gesetzgebers, sondern ganz und gar von der Vernunft her bestimmt.[106] Inhaltlich hat sich das Gesetz nach dem letzten Ziel und dem Gemeinwohl zu richten.[107] Ein Gesetz, das diese Bedingungen nicht erfüllt, ist in Wirklichkeit gar kein Gesetz, sondern Pervertierung des Gesetzes.[108] Erlassen werden kann ein Gesetz nicht durch die Vernunft eines einzelnen, sondern entweder von allen Gliedern eines Gemeinwesens gemeinsam oder von denen, die die Stelle aller vertreten.[109] Das Urbild der verschiedenen Arten von Gesetzen, die der Mensch kennt, ist das ewige Gesetz, das in der göttlichen Vernunft besteht, die die Welt regiert.[110] Der Mensch nimmt durch seine Vernunft teil an der vorsehenden Lenkung durch die göttliche Vernunft, indem er für sich und andere vorsorgt.[111] „Deswegen findet sich auch in ihm eine Teilnahme an der ewigen Vernunft, durch die er eine natürliche Hinneigung zu dem ihm wesensgemäßen Handeln und Ziele besitzt. Und diese Teilnahme am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf wird natürliches Gesetz genannt."[112] Der erste Grundsatz der praktischen Vernunft im Menschen richtet sich auf das Gute, nach dem alle streben. Da sich die sittliche Vernunft nicht widersprüchlich vollziehen kann, lautet das erste Gebot des natürlichen Gesetzes schlicht und einfach: „Das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden."[113] Hinsichtlich dieses ersten Grundsatzes ist das natürliche sittliche Gesetz unwandelbar und in jeder Situation gültig. Hinsichtlich der Erfassung dessen, was konkret das für den Menschen Gute sei, ist die sittliche Vernunft auf die sogenannten natürlichen Neigungen des Menschen verwiesen. Unter den grundlegenden inclinationes naturales zählt Thomas die Selbsterhaltung, die Arterhaltung, das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit über Gott und das Leben in der Gemeinschaft auf.[114] Inhaltlich konkrete Normableitungen aus den obersten Sätzen gelten

[104] Zur Theologie des Gesetzes bei Thomas vgl. vor allem U. Kühn, Via Caritatis und K. W. Merks, Theologische Grundlegung.

[105] Vgl. O. H. Pesch, DThA 13, 536.

[106] I—II 90,1 resp: Sed contra est quod legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ... Ergo lex est aliquid rationis.

[107] I—II 90,2c.

[108] I—II 92,1 ad 4: ... lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis.

[109] I—II 90,3c: Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis.

[110] I—II 91.1c.

[111] I—II 91,2c: ... fit providentiae participes, sibi ipsi et aliis providens.

[112] I—II 91,2c: Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.

[113] I—II 94,2c: Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.

[114] I—II 94,2c. Zur Bedeutung der inclinationes naturales für die Findung sittlicher Normen bei Thomas vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Tübinger Theologische Studien 1. Mainz 1973, bes. 52: „In ihrem Verhältnis zu diesem unbeliebig offenen Finalitätssystem der inclinationes naturales aber erscheint sonach die praktische Vernunft weder als Ableseorgan, da die

nicht lückenlos, sondern nur im allgemeinen (ut in pluribus). In einer Minderzahl von Fällen kann eine Normformulierung des sekundären Naturrechts unzutreffend sein; als Grund dafür führt Thomas an dieser Stelle Störungen in der Natur an.[115] Als Beispiel für einen solchen Ausnahmefall zieht Thomas einen Mann heran, der sein Eigentum zurückfordert, um es im Kampf gegen sein Vaterland einzusetzen; das seit Plato klassische Exempel zur Illustration der Epikie.[116]

Auch Gott kann die Gebote des sekundären Naturrechts suspendieren, denn was von Gott kommt ist gewissermaßen natürlich.[117] Diese Lösung des Aquinaten für sogenannte Naturrechtswidrigkeiten im Alten Testament können wir heute aus exegetischen und systematischen Gründen, auf die noch zurückzukommen sein wird, nicht mehr nachvollziehen.

Für unseren Zusammenhang gilt es einstweilen festzuhalten, daß Thomas höherrangige Regeln kennt, von denen in Ausnahmesituationen Formulierungen des sekundären Naturrechts relativiert werden können.[118]

Das natürliche Gesetz bedarf der weiteren Konkretisierung durch das menschliche Gesetz. Dies geschieht nach Thomas durch Folgerungen aus dem natürlichen Gesetz (conclusiones) und nähere Bestimmungen (determinationes).[119] Der Bereich, den das menschliche Gesetz zur regeln hat, ist, wie bereits erwähnt, das Gemeinwohl. Daraus ergeben sich für Thomas einige Konsequenzen, die für seine Lehre von der Epikie der Sache nach von Bedeutung sind, auch wenn der Begriff erst in der Secunda Secundae vorkommt.

Erstens: Das menschliche Gesetz hat nur das zu regeln, was häufig eintritt und nicht jeden Einzelfall,[120] führt Thomas im Anschluß an die Digesten des Justinian aus.

Zweitens: Eine menschliche Gesetzesregel darf nicht durch harte Auslegung ver-

inclinationes naturales ja gerade entwurfsoffen bleiben und damit notwendig des ‚ordinare' bedürfen, noch erscheinen ihrerseits die inclinationes naturales als bloßes Material der praktischen Vernunft, da sie als solche bereits eine Teleologie in sich tragen, so daß erst die im ‚ordinare' der Entscheidungsvernunft in ihre handlungsbestimmende Normativität gehobenen und entfaltenen Ordnungen der inclinationes naturales die lex naturalis als Ganze ausmachen."

[115] I—II 94,4c: Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedem propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam: sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabilis et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; ... O. H. Pesch, DThA 13, 582 interpretiert die Störungen in der Natur durch die mangelnde Kraft des menschlichen Intellekts, das einzelne zu durchschauen und als Folge der Sünde.

[116] Vgl. Politeia 331c.

[117] I—II 94,5 ad 2.

[118] Vgl. O. H. Pesch, DThA 13, 582—584.

[119] I—II 95,2c: Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Zur Interpretation des Verhältnisses von principium — conclusio — determinatio vgl. K. W. Merks, Theologische Grundlegung, 313—319.

[120] I—II 96,1 resp: ... iura constitui oportet in his quae saepius accidunt: ex his autem quae forte uno casu accidere possunt, iura non constituuntur.

schärft werden; sie hat ja dem Nutzen der Menschen zu dienen. Wiederum führt Thomas als Autorität die Digesten an.[121]

Drittens: In Einzelfällen, in denen der Gesetzeswortlaut sich für das allgemeine Wohl als schädlich erweist, muß man gegen den Wortlaut des Gesetzes handeln. Wiederum führt Thomas ein klassisches Beispiel aus der Epikietradition an, ohne diese Tugend ausdrücklich zu erwähnen: Wenn ein Gesetz ausdrücklich das Öffnen der Stadttore verbietet, so sind diese dennoch zu öffnen, wenn vom Feind verfolgte Bürger, von deren Einsatz die Rettung der Stadt abhängt, Einlaß begehren.[122] Verlangt die auftretende Gefahr aber kein sofortiges Handeln, dann ist nicht jeder einzelne befugt, das Gesetz zum Nutzen der Stadt auszulegen, sondern nur die Obrigkeit, die für solche Fälle die Gewalt besitzt, Ausnahmen von den Gesetzen zu gestatten.

Viertens: Gesetze können geändert werden auf Grund einer besseren Vernunfteinsicht oder auf Grund von geänderten Lebensbedingungen.[123]

Fünftens: Die Art und Weise einer Gesetzesänderung kann entweder durch Änderung des Wortlautes oder durch Taten (geänderte Gewohnheiten) gekennzeichnet sein.[124] Thomas formuliert hier auf seine Weise die normative Kraft faktisch gelebter Überzeugungen bezüglich des menschlichen Gesetzes.

Sechstens: Wer eine Leitungsvollmacht hat, kann von der Einhaltung eines Gesetzes dispensieren, wenn das, was in der Mehrzahl der Fälle dem Vorteil der Gemeinschaft dient, dieser Person oder diesem Fall nicht angepaßt ist, weil dadurch entweder etwas Besseres verhindert oder auch ein Übel heraufgeschworen würde. Es wäre aber gefährlich, die Entscheidung darüber dem Urteil jedes einzelnen zu überlassen, ausgenommen gerade den Fall einer augenscheinlichen und plötzlichen Gefahr.[125] In all diesen Fällen setzt Thomas voraus, daß es eine höhere Regel als das menschliche Gesetz gibt.

Auf die Behandlung des menschlichen Gesetzes folgt in der Summa das göttliche Gesetz in seinen zwei Formen: als altes und als neues Gesetz.

Das alte Gesetz war gut, da es im Einklang mit der Vernunft stand,[126] aber unvollkommen. Es war von Gott gegeben und ordnete auf Christus hin.[127] Die Sittengebote des AT fallen unter das natürliche Gesetz[128] und lassen sich alle auf den Dekalog zurückführen.[129] Auch an dieser Stelle stellt Thomas die Frage nach Ausnahmen vom Dekalog. Doch tritt hier ein zusätzliches Moment zur Lösung hinzu: Die Gebote des Dekalogs sind unveränderlich, insofern sie wesentliche Forderungen der Gerechtigkeit enthalten. Die Ausnahmen ergeben sich aus ihrer Anwendung auf eine konkrete Handlung. Die Begriffe Mord, Diebstahl, Ehebruch faßt der

[121] I—II 96,6c: ... nulla iuris ratio aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur ea nos duriori interpretatione, contra ipsorum commodum, perducamus ad severitatem (Dig I, 3,25).

[122] I—II 96,6c.

[123] I—II 97,1c.

[124] I—II 97,3c.

[125] I—II 97,4c. Der Unterschied zwischen Dispens und Epikie besteht darin, daß die Dispens Ausfluß einer obrigkeitlichen Gewalt ist, während die Epikie auf dem vernünftigen Urteil des Betroffenen selbst beruht.

[126] I—II 98,1c.

[127] I—II 98,2c.

[128] I—II 100,1.

[129] I—II 100,3.

Aquinate in dieser quaestio so eng, daß die diskutierten Ausnahmen außerhalb des Begriffsumfangs liegen.[130] Auf seine Weise bedient sich Thomas hier einer sprachanalytischen Methode, indem er das Moment des Geschuldeten als Zusatzbedingung in den Begriff einbringt und dann zeigen kann, daß und wie in Ausnahmesituationen diese Bedingung nicht erfüllt ist.[131]

Schließlich kommt Thomas bei der Behandlung der alttestamentlichen Rechtssatzungen ausdrücklich auf die Billigkeit (aequitas) zu sprechen. Die Rechtsnormen des alten Gesetzes sind erst nachträglich sinnbildlich zu interpretieren; primär regeln sie dem Wortlaut gemäß die Lebensordnung des Volkes in Gerechtigkeit und Billigkeit (iustitia et aequitas).[132] Für die durch den alten Bund definierte Geschichtszeit waren die entsprechenden Rechtsnormen nützlich zur Verwirklichung von Gerechtigkeit und Billigkeit unter den Menschen[133] und haben unter diesem Gesichtspunkt noch Gültigkeit.

Bei der Diskussion der Frage, ob durch das kasuistische Recht des alten Bundes nicht die Bereitschaft zu leihen zerstört wurde, kommt Thomas auch auf die Vermietung von Tieren zur Nutznießung zu sprechen. Für einen in Ex 22,13f nicht vorgesehenen Fall gelangt er zur folgenden Lösung: Wenn ein Tier nicht um Geld entlehnt wurde und dabei zu Schaden gekommen ist, dann wäre es billig, den Schaden in Höhe der entgangenen Nutznießung ersetzen zu lassen.[134] Die aequitas hat an dieser Stelle die Funktion, eine Gesetzeslücke zu füllen.

Den Abschluß der Prima Secunda bilden die Ausführungen über das neue Gesetz, das Thomas auch das Gesetz des Evangeliums oder das Gesetz der Gnade nennt. Mit diesem Thema hat der Aquinate das Ziel seiner Ausführungen über die verschiedenen Arten des Gesetzes erreicht. Denn dieses Gesetz ist ein dem Herzen eingegebenes,[135] ein vollkommenes,[136] und ein bleibendes Gesetz.[137] Seine Kraft hat dieses Gesetz in der Gnade des Heiligen Geistes, die durch den Glauben an Christus vermittelt wird.[138] In dieser seiner Kraft besteht auch zugleich sein primärer und genuiner Inhalt.[139] Sekundär enthält es auch einiges, was auf die Gnade

[130] I—II 100,8 ad 3: Sic igitur praecepta ipsa decalogi, quantum ad rationem iustitiae quam continent, immutabilia sunt. Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile.

[131] I—II 100,8 ad 3: ... occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem debiti ... Abraham, cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium: quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est Dominus vitae et mortis.

[132] I—II 104,2c: Non enim sunt instituta ad aliquid figurandum; sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam et aequitatem.

[133] I—II 104,3 obi: ... praecepta iudicialia utilia erant et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam et aequitatem inter homines constituendam. Ergo praecepta iudicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

[134] I—II 105,2 ad 4: Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam aequitatem ut saltem tantum restitueret quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

[135] I—II 106,1 resp.

[136] I—II 107,1c.

[137] I—II 106,4c.

[138] I—II 106,1c: Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi.

[139] I—II 106,1c: Et ideo principaliter lex nova est gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus.

des Heiligen Geistes vorbereitet und zur Auswirkung dieser Gnade gehört.[140] Die Einzelnormen des NT sind ihrem wesentlichen Inhalt seiner Meinung nach bereits im AT zu finden.[141]

Das Moment der Erfüllung und Vollendung des alten Bundes im neuen liegt nicht in einem neuen Ziel oder einem neuen Normenkodex (das neue Gesetz fügt dem natürlichen Gesetz nichts inhaltlich Neues hinzu)[142], sondern in der Tatsächlichkeit der Erfüllung alles dessen, worauf die Gesetze letztlich zielen in Werk und Lehre Christi.[143]

Die die Prima Secundae abschließende Gnadenlehre des Aquinaten bestätigt noch einmal, daß es ihm in seiner Secunda primär um christliche Anthropologie geht. Nicht in diesem oder jenem Einzelgebot liegt für Thomas das genuin Christliche einer Ethik, sondern in der Qualifizierung menschlichen Handelns als eines Wirkens aus der in Christus verwirklichten Teilhabe an der göttlichen Natur.[144] Das Beschenktsein des Menschen mit Gott selbst bedeutet nicht bloß eine habituelle Vervollkommnung dieses oder jenes Vermögens, sondern setzt in der Wesenheit der Seele selber an.[145] Die Gnade verbindet den Menschen mit Gott (heiligmachende Gnade).[146]

Die Prima Secundae für unser Thema zusammenfassend, läßt sich festhalten, daß Thomas in seiner Habitus-Lehre das anthropologische Fundament für eine ontologisch begründete Tugendethik schafft. Die Tugend ist der eigentliche Topos des Sittlichen. Tugenden sind die inneren Handlungsprinzipien. Die Kategorie des Gesetzes fällt dagegen unter die äußeren Gründe; Normen sind eine äußere, aber nichtsdestoweniger notwendige Orientierungshilfe für die konkrete Lebensgestaltung. Thomas vertritt der Substanz nach eine Tugendethik und keine Normenethik. Beide zusammen stehen unter der Intention des „Rückweges des Menschen zu seinem Schöpfer". Das Gesetz kommt wohl von außen, ist aber dem Menschen nicht fremd (heteronom), denn es bringt die Vernunftnatur des Menschen als Teilhabe am ewigen Gesetz zum Ausdruck. Göttliche und menschliche Vernunft stehen als Gesetzesprinzipien nicht im Verhältnis Heteronomie — Autonomie, sondern vielmehr in der Relation Urbild — Abbild, Gründung und Begründetes. Das Gesetz ist bei Thomas immer ein sachgerechtes Produkt der Vernunft. Seine den Umgang mit den geschaffenen Gütern regelnden Formulierungen können wegen ihrer Allgemeinheit immer nur die Mehrzahl der Fälle treffen; sie gelten im allgemeinen („ut in pluribus" ist sehr häufig im Gesetzestraktat anzutreffen) und lassen daher im Einzelfall begründete Ausnahmen zu. Eine höhere Regel, von der aus solche Ausnahmen zu begründen sind, wird stillschweigend vorausgesetzt, ohne daß Thomas in der Prima Secundae ausdrücklich auf die Epikie zu sprechen kommt. In diesem Teil seiner Summa behandelt der Aquinate unser Thema mehr unter dem Gesichts-

[140] I—II 106,1c: Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova ...

[141] I—II 107,3 ad 2: Sed quantum ad ipsam substantiam praeceptorum Novi Testamenti, omnia continentur in Veteri Testamento.

[142] I—II 108,2 ad 1.

[143] I—II 107,2c.

[144] I—II 110,3c.

[145] I—II 110,4 resp.

[146] I—II 111,1c

punkt des Gesetzes und beruft sich daher eher auf die Digesten des Justinian als Autorität.[147]
In der Secunda Secundae kommt unser Problem unter dem Gesichtspunkt der Tugend mit ausdrücklicher Berufung auf die Epikie des Aristoteles zur Sprache.

2.2.3.2 *Die Secunda Secundae*

Der Bereich des Sittlichen ist das spezifisch menschliche Handeln; dieses Handeln hat immer mit dem Konkreten zu tun. Thomas hält daher allgemein gehaltene Abhandlungen über das Sittliche für wenig nützlich, wenn sie nicht konkretisiert werden.[148] Will die Theologie aber Wissenschaft sein, dann müssen ihr allgemein gültige Aussagen gelingen. Wie löst nun Thomas die Aufgabe der Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem? Wie konzipiert er das Paradoxon einer auf Allgemeinheit angelegten Wissenschaft vom konkreten Einzelfall?
Das natürliche Gesetz gibt mit seinen allgemeinen Gesetzlichkeiten den Rahmen der sittlichen Lebensgestaltung ab — aber nicht mehr — und ist insofern zur Lösung konkreter Fragen nicht besonders nützlich. Das sittliche Leben des Menschen geht nicht in Natur auf, sondern entfaltet sich vielmehr im Raum der Kultur und äußert sich kreativ im Besonderen. Die ontologische Struktur der Tugend als Gehaben leistet nun bei Thomas die Vermittlung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit. Die Tugend ist einerseits rückgebunden an die allgemeinen Rahmenbedingungen des natürlichen Gesetzes und übersteigt doch als Äußerung der Kultur in ungemein vielfältiger und phantasievoller Weise die Natur.[149] Als Gehaben ist die Tugend „die letzte allgemeine Vorprägung des Vermögens und damit des handelnden Subjekts, die dem einzelnen Akt vorausliegt: Es hat noch die Allgemeinheit einer für eine Vielzahl von Akten maßgebenden Bestimmung, und es hat schon die Individualität einer bestimmten, sehr partikulären Grundrichtung aller unter dieses Gehaben fallenden Akte."[150] Thomas kann also prinzipiell den ganzen Bereich des Sittlichen auf die Betrachtung der Tugenden zurückführen und dieses Programm in der Secunda Secundae auch durchführen.[151] Er führt alle 44 Tugenden[152], die er in der Secunda Secundae behandelt, auf die drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und die vier Kardinaltugenden zurück, denen er die anderen Tugenden nach einem bestimmten System zuordnet. Um Wiederholungen zu vermeiden, behan-

[147] Man braucht deshalb noch nicht generell einen aristotelischen Einfluß auf den thomanischen Gesetzesbegriff auszuschließen. Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. München 1933, 323f: „... scheint es doch nicht, daß hierbei eine Einwirkung des Aristoteles im Spiel ist. Richtig ist allerdings, daß Thomas, wenn er das Gesetz der gemeinsamen Wohlfahrt dienstbar macht, sachlich mit Aristoteles zusammentrifft; aber dennoch ist allem Anscheine nach nicht Aristoteles, sondern das römische Recht die Quelle."
[148] II—II prol: Sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt.
[149] I—II 94,3c.
[150] O. H. Pesch, DThA 13, 578: „Die einen modernen Leser zunächst vielleicht erheiternde Vielzahl der Tugenden, von denen in der II—II die Rede ist, zeigt die Fruchtbarkeit des Ansatzes, mit dem hier eine praktisch-wissenschaftliche Betrachtung so nahe wie möglich an das Partikuläre herankommt."
[151] II—II prol.
[152] O. H. Pesch, DThA 13, 539 Anm 16: „Im ganzen zählt man in diesem Rahmen 44 Tugenden (Gottes- und Nächstenliebe mit Thomas konsequent als e i n e Tugend gerechnet)."

delt Thomas innerhalb der Darstellung der Haupttugenden auch die ihnen entsprechenden Gaben des Hl. Geistes, die entgegenstehenden Laster sowie die einzelnen in der hl. Schrift enthaltenen Gebote und Verbote, die sich auf die betreffende Tugend beziehen. Die Gebote kommen also erst dann zur Sprache, wenn davon die Rede war, wie der Mensch sie auch erfüllen kann, nämlich von der Tugend her.[153]
Auf die Behandlung der konkreten Sittlichkeit, insofern sie für alle Menschen allgemein gültig ist, folgen schließlich Fragen der konkreten Sittlichkeit, die nur bestimmte Menschen und Menschengruppen betreffen.[154] Die Besonderheit der Menschen, die eine gesonderte Behandlung über die allgemeingültigen sittlichen Fragen hinaus nötig macht, ergibt sich aus den besonderen Gnadengaben Gottes einerseits und der besonderen Lebenswahl des Menschen in Beantwortung des göttlichen Anrufs andererseits. Wie die instrumentelle Einschätzung des Lebens nach den evangelischen Räten als eines Werkzeugs für eine intensivere Verwirklichung der Liebe, in der die Vollkommenheit für alle Menschen liegt, zeigt[155] fügt dieser existentialethische Teil, der die Secunda Secundae beschließt, der Sittlichkeit keine neue Normativität hinzu; wohl aber liegt für Thomas im Ordensstand und in der Übernahme des kirchlichen Amtes eine größere Ausdrücklichkeit der Nachfolge Christi[156] und im kontemplativen Leben eine direktere Verwirklichung der höchsten spezifisch menschlichen Möglichkeiten.[157]
Im Folgenden gilt es nun, die einzelnen Tugenden auf Fragen zu untersuchen, die mit der Epikie sachlich zusammenhängen.

Die Liebe

Im Rahmen der Abhandlung über die Nächstenliebe entwickelt Thomas Vorzugsregeln für Konfliktfälle. Er stellt sich die Frage, wem gegenüber die Nächstenliebe vorrangig wirksam werden muß; wegen der Verschiedenheit der möglichen Fälle lassen sich für unübersichtliche Notlagen letztlich keine allgemein geltenden Regeln aufstellen. Hier muß sich das Urteil des Klugen bewähren.[158] Bezüglich der Verpflichtung, die sich aus empfangenen Wohltaten ergibt, hat die Einschätzung der Situation auf Grund der sittlichen Billigkeit (moralis aequitas) zu erfolgen. Die aequitas ist der Maßstab in jenen Fällen, in denen es keine strenge Gerechtigkeitspflicht gibt. So sind z.B. die Eltern bei der Wiedervergeltung von Wohltaten allen anderen vorzuziehen.[159]

Die Klugheit

Gleich zu Beginn der Abhandlung über die Klugheit kommt der Aquinate auf die Vermittleraufgabe dieser Tugend zwischen dem Allgemeinen als Erkenntnis-

[153] II—II prol.
[154] II—II prol.
[155] II—II 184,3c.
[156] II—II 188,7c.
[157] II—II 182,1c.
[158] II—II 31,3 ad 3: ... pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones, prudentis iudicio; quia in talibus non potest universalis regula dari, propter varietatem singolorum casuum ...
[159] II—II 31,3 ad 3: ... puta si debeatur non ex necessitate iustitiae, sed ex quadam morali aequitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum sicut parentum ...

objekt der Vernunft und dem Einzelnen als Bereich, in dem sich das menschliche Handeln abspielt, zu sprechen.[160] Die unbegrenzte Menge von Handlungsbedingungen kann von der Vernunft nicht im Detail durchschaut werden. Auf Grund der Erfahrung aber lassen sich aus der unbegrenzten Menge von besonderen Fällen eine begrenzte Menge von Fällen herausschälen, die in der Mehrzahl vorkommen. Die Kenntnis davon genügt zur menschlichen Klugheit.[161] Die Klugheit besteht bei Thomas nicht in einer „computerhaften" Berechnung aller möglichen Fälle, sondern in einem inneren Gespür für die Situation in ihrer letzten Konkretheit; die Erinnerung an ähnliche Fälle und der Mut, die Herausforderung der neuen Lage als Experiment anzunehmen, vervollkommnen diesen inneren Sinn zu einem treffsicheren Urteil.[162] Die gesetzgebende Klugheit schränkt Thomas allerdings auf die Fürsten ein, die staatsbürgerliche Klugheit, die sich auf das Einzelne erstreckt, ist Aufgabe der Untergebenen. Weil aber jeder Mensch, insoferne er vernunftbegabt ist, auf Grund des Urteilsvermögens der Vernunft an der Herrschaft teilhat, kommt es jedem zu, die Tugend der Klugheit zu haben. Es ist dieselbe Klugheit, die sich beim Fürsten durch die Übung im Gesetzgeben nur anders auswirkt als bei den Untergebenen.[163] Auf Grund der gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit geht Thomas von einem grundsätzlichen Unterschied zwischen Fürsten und Untergebenen aus und nicht wie Aristoteles von der grundsätzlichen Gleichheit der herrschenden und beherrschten freien Bürger der Polis. Allerdings muß einschränkend hinzugefügt werden, daß auch in der athenischen Polis nur ein kleiner Teil der Bewohner auf Grund des vollen Bürgerrechtes an der politischen Freiheit teilhatte. Aber auch Thomas relativiert den von ihm vertretenen Unterschied: Grundsätzlich kommt jedem Menschen auf Grund seiner Vernunft die Basis für den habitus der Klugheit zu. Die konkrete Ausformung durch Übung geschieht freilich so, daß die Gesetzgebende Klugheit nur bei den Fürsten ausgebildet ist, bei den Untergebenen aber brach liegt.

In seiner Phänomenologie der Tugenden, die er aus der Tradition zusammenträgt, dient Thomas für die Zuordnung der vielen Tugenden zu den Kardinaltugenden die Einteilung in partes integrales (Ganzheitsteile), partes subjectivae (Unterteile) und partes potentiales (Mächtigkeitsteile).

Ganzheitsteile sind jene Bestandteile der Haupttugend, die zum Zustandekommen eines Aktes der Haupttugend notwendig gegeben sein müssen. Thomas bringt als Beispiel Wand, Dach und Fundament in ihrer Funktion für das Haus.[164]

Unterteile liegen ganz im Gegenstandsbereich der Haupttugend und verwirklichen deren Wesen in sich ganz, unterscheiden sich aber untereinander der Art nach. Thomas führt als Beispiel Rind und Löwe innerhalb des Begriffsumfangs Lebewesen an.[165] Mächtigkeitsteile schließlich sind mit der Haupttugend verbundene Gehaben, die die Definition der Haupttugend nicht in allen Bestimmungsstücken ver-

[160] II—II 47,3c.
[161] II—II 47,3 ad 2.
[162] II—II 47,3 ad 3. Gegenstand der Klugheit sind die singularia contingentia: II—II 47,9 ad 2.
[163] II—II 47,12 resp.
[164] II—II 48,1c.
[165] II—II 48,1c.

wirklichen. Als Beispiel dienen dem Aquinaten das Sinnenhafte und das Ernährende in ihrem Verhältnis zur Seele.[166]

Unter die Ganzheitsteile der Klugheit zählt Thomas die Umsicht (circumspectio), deren Gegenstand das Zusammentreffen der näheren Umstände umfaßt.[167] Als Unterteil der Klugheit bezeichnet Thomas den politischen Sinn, als dessen Bereich wir bereits das Einzelne kennengelernt haben, zu dem sich der Mensch im Hinblick auf das Gemeinwohl motiviert.[168] Unter den Mächtigkeitsteilen widmet sich Thomas auch der von Aristoteles bekannten „gnome"; diese Teiltugend hat ihr Spezifikum im Scharfblick des Urteils in jenen Fällen, in denen man vom allgemeinen Gesetz abweichen muß.[169] Dafür, daß man in manchen Fällen vom allgemeinen Gesetz abweichen muß, macht der Aquinate das Einwirken einer anderen Ordnung auf den normalen Lauf der Dinge verantwortlich. Ein solcher Fall erfordert einen besonderen Scharfblick, der von höheren Gesichtspunkten her urteilen kann.[170] Als Beispiel dient ihm wieder der Feind des Vaterlandes, dem man ein hinterlegtes Gut nicht zurückgeben darf.

Thomas stellt die Tugend der Klugheit, die im Vermögen des Verstandes ihren Sitz hat und diesen vervollkommnet, vor die eigentlich sittlichen Tugenden der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und des Maßes, die das Vermögen des Willens vervollkommnen. Aristoteles war in der Nikomachischen Ethik den umgekehrten Weg gegangen und hatte von der Epikie als Abschluß der sittlichen Tugenden zurückgefragt auf die in ihr wirksame Vernunft und so den Übergang zur Behandlung der dianoetischen Tugenden gewonnen.

Thomas geht aber nicht nur gegenüber Aristoteles den umgekehrten Weg, sondern er bestimmt auch die Klugkeit selbst bereits als die Vermittlung zwischen den sittlichen Tugenden und den Verstandestugenden. Die Klugheit hat zwar in der Erkenntniskraft ihren Sitz, ihr Gegenstand aber sind die vom Willen zu erstrebenden oder zu fliehenden Dinge.[171] Darum hat bei ihm die Klugkeit nicht nur die Bewandtnis einer Verstandestugend, sondern auch einer sittlichen Tugend.[172] Sie besteht nicht nur im Erkennen, sondern auch im Streben, weil es ihr hauptsächlicher Akt ist, zu gebieten.[173]

Die Gerechtigkeit

Im Ansatz des Gerechtigkeitstraktates schließt sich Thomas an Aristoteles an. Er entwickelt die Gerechtigkeitslehre nicht wie Plato individualethisch aus der rechten Über- und Unterordnung der verschiedenen Teile der Seele, sondern benennt das soziale Handeln gegenüber den anderen als Gegenstandsbereich dieser Tugend.[174]

[166] II—II 48,1c.
[167] II—II 49,7c.
[168] II—II 50,2.
[169] II—II 48,1c: ... gnome, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere.
[170] II—II 51,4c: ... oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.
[171] II—II 47,1 resp.
[172] II—II 47,4c.
[173] II—II 47,16c.
[174] II—II 57,1c.

Daher beginnt Thomas seine Abhandlung über diese Kardinaltugend ebenso wie Aristoteles mit einer Lehre über das Recht und fragt von daher auf die Tugendhaltung zurück. Im Rahmen der Widerlegung des ersten Einwandes läßt Thomas die Beschreibung des Rechts durch Celsus als das Gute und Billige (bonum et aequum) durchaus gelten. Die Kritik des Aquinaten richtet sich nur darauf, daß der römische Rechtsgelehrte das Recht gattungsmäßig als Kunst bestimmt, eben als die Kunst des Guten und Billigen.[175] Er rekurriert selbst auf den allgemeinen Sprachgebrauch, der das Gerechte mit den Vokabeln des Angleichens (adaequare) und Ausgleichens (aequalis) zur Sprache bringt.[176]

Gleich im zweiten Artikel bestimmt Thomas den Unterschied zwischen Naturrecht und gesatztem Recht. Wird der Ausgleich, in dem das Recht besteht, nach der Natur der Sache selbst bestimmt, dann spricht der Aquinate von Naturrecht; beruht der Ausgleich aber bloß auf privater oder öffentlicher Vereinbarung, dann liegt in seinem Sinn positives Recht vor.[177] Da nun aber die Natur des Menschen, wie Thomas sie versteht, veränderlich ist, ist auch das Naturrecht veränderlich. Zur Illustration dieser angesichts der späteren Tradition im Thomismus erstaunlichen These[178], führt Thomas Mängel oder Störungen im normalen Lauf der Dinge an. Vor allem für den zwischenmenschlichen Bereich zieht er die Tatsache ins Kalkül, daß eben nicht immer konfliktfreie Verhältnisse der ethischen Urteilsfindung und der rechtlichen Regelung zu Grunde liegen. Thomas ist weit davon entfernt eine idealistische „Zuschauerethik" zu konstruieren. Als konkretes Beispiel für das, was er mit der Veränderlichkeit der menschlichen Natur meint, zitiert der Aquinate einmal mehr das auf Platon zurückgehende Exempel vom Rasenden, dem man seine Waffe nicht geben darf, auch wenn er sie als sein Eigentum zurückfordert; es ist dies das in der Tradition klassische Beispiel für die Epikie.[179] Thomas bezieht das Naturrecht nicht auf eine abstrakte Wesensnatur, sondern auf die konkret vorfindliche Natur des Menschen. Dies zeigt sich andernorts auch in der Sklavenfrage; Sklaverei gilt ihm wie Aristoteles als naturrechtlicher Zustand. Die Tatsache, daß viele Menschen in der damaligen Gesellschaftsordnung in einer lebenslangen Abhängigkeit nicht fähig sind, eine freie Lebensgestaltung zu erlernen, gilt ihm als Natur.[180]

[175] II—II 57,1 obi: Dicit enim Celsus iurisconsultus quod ‚ius est ars boni et aequi'.

[176] II—II 57,1c: Important enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari.

[177] II—II 57,2c.
Vgl. auch L. Oeing Hanhoff, Mensch und Recht nach Thomas von Aquin, in: PhJ 82 (1975) 16f zum doppelten Sprachgebrauch des Begriffes Naturrecht bei Thomas.

[178] Vgl. J. T. Arntz, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: Das Naturrecht im Disput, hrsg. v. F. Böckle. Düsseldorf 1966, 87—120.

[179] II—II 57,2 ad 1: Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur: et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit, quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur: ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat. Vgl. auch Supplementum 41,1 ad 3 und 41,2.

[180] II—II 57,3 ad 2: ... hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem: sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur ... Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo. Vgl. A. F. Utz, DThA 18, 449.

Schwierig gestaltet sich für Thomas die Standortbestimmung des Völkerrechts zwischen Naturrecht und gesatztem Recht. Im dritten Jahrhundert v.Chr. wurde es in Rom notwendig, für die privaten Verträge zwischen römischen Bürgern und Fremden, die bislang formlos auf Treu und Glauben beruht hatten, eine Rechtsform zu schaffen, die dem Völkergemisch gerecht werden konnte.[181]
Thomas bestimmt daher das Völkerrecht weder als Naturrecht noch als gesetztes Recht, sondern im Anschluß an den Rechtsgelehrten Gaius als das, was nach der natürlichen Vernunft bei allen Völkern beobachtet wird.[182] Der Rechtsgrund, an dem die natürliche Vernunft hierbei Maß nimmt, ist die Billigkeit (aequitas).[183]
Nach dem Recht als dem Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit wendet sich Thomas der Tugendhaltung der Gerechtigkeit selbst zu und bestimmt ihre Tätigkeitsweise mit Berufung auf Ambrosius: „Gerechtigkeit ist jene Tugend, die einem jedem gibt, was sein ist, die das Fremde sich nicht aneignet, nicht auf den eigenen Nutzen schaut, um dafür die allgemeine Billigkeit zu hüten."[184]
Im Zusammenhang mit der Reflexion auf die Rechtsprechung, die nach Thomas grundsätzlich immer nach dem geschriebenen Recht zu erfolgen hat, macht er sich den Einwand, daß das geschriebene Recht nicht alle einzelnen Vorkommnisse berücksichtigen kann. Es ist für Thomas klar, daß ein positives Gesetz ungerecht ist, wenn es immer oder in den meisten Fällen dem Naturrecht widerspricht. Was aber ist davon zu halten, wenn ein rechtmäßig erlassenes Gesetz nur in wenigen, ganz bestimmten Fällen, gegen das Naturrecht steht? Thomas vertritt die Ansicht, daß auch in einem solchen Fall nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes gerichtet werden darf; es ist vielmehr Bezug zu nehmen auf einen Maßstab, der über dem positiven Gesetz steht, und dieser heißt bei ihm aequitas. Der Aquinate rechnet damit, daß der Gesetzgeber selbstverständlich mit seinem Gesetz eine nach dieser Richtschnur billige Regelung intendierte.[185]
Im Zusammenhang der rechtlich festgelegten Berufungsfrist kommt der Aquinate noch einmal auf die Billigkeit zu sprechen und stellt grundsätzlich fest, daß die Billigkeit im Recht dem einen in der Weise zugute kommt, daß sie den anderen nicht belastet.[186]
An all den bisher angeführten Stellen bewegt sich Thomas im Rahmen des durch die Digesten vermittelten römischen Rechtes. Was die aequitas in diesem Traditionsstrom bedeutet, wird uns noch zu beschäftigen haben.

[181] Vgl. A. F. Utz, DThA, 17B 445—450.
[182] II—II 57,3c.
[183] II—II 57,3 ad 3: ... ea quae sunt iuris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem ...
[184] II—II 58,11 resp: Iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat. Das zitierte Werk des Ambrosius „De officiis" stellt im Wesentlichen eine Transponierung von „De officiis" des Cicero ins Christliche dar. Auch in dieser Anspielung auf die aequitas steht Thomas in der Tradition des römischen Rechts.
[185] II—II 60,5 ad 2: ... leges iniquae secundum se contrariantur iuri naturali, vel semper vel ut in pluribus: ita etiam leges quae sunt recte positae in aliquibus casibus deficiunt, in quibus si servarentur, esset contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator. Im Anschluß daran zitiert Thomas wiederum die bereits bekannte Stelle aus den Digesten, die besagt, daß weder Rechtsvernunft noch Billigkeit eine strenge Gesetzesauslegung zum Nachteil des Betroffenen rechtfertigen.
[186] II—II 69,3 ad 3: ... quod aequitas iuris ita subvenit uni parti quod altera non gravetur.

Anläßlich der Behandlung der Mächtigkeitsteile der Gerechtigkeit kommt Thomas endlich ausdrücklich auf die Standortbestimmung der Epikie zu sprechen und bezieht sich dabei auf die griechische Tradition. Eine ganze Menge von verschiedenen Auffassungen über Tugenden und Tugendgruppen, die mit der Gerechtigkeit in Zusammenhang gebracht worden sind, werden kurz resümiert. Dabei erinnert sich der Aquinate auch an die Epikie. Nochmals wiederholt er sein Kriterium dafür, was als Mächtigkeitsteil der Gerechtigkeit gelten kann: Wesentlich für die Gerechtigkeit ist die Beziehung auf den Anderen hin (ad alterum). Daher hängen alle Tugenden, die sich auf den Anderen beziehen, mit der Gerechtigkeit zusammen (annecti). Zur vollen Sinnbestimmung der Gerechtigkeit gehören das Moment des Geschuldeten (debitum) und das Moment der Gleichheit (aequalitas) der Partner. Den Mächtigkeitsteilen fehlt jedoch eines der beiden Momente. Es kommen für diese Art der Zuordnung daher jene Tugenden in Frage, die sich zwar auf den Anderen richten, denen aber entweder das Moment der Gleichheit oder das Moment des rechtlich Geschuldeten fehlt.[187] Das Moment des Geschuldeten ohne das Moment der Gleichheit findet Thomas verwirklicht in den Tugenden der Gottesverehrung[188], der Pietät gegenüber den Eltern und dem Vaterland[189], sowie der Ehrerbietung und dem Gehorsam gegenüber Höhergestellten.[190]

Das Moment der Gleichheit ohne das Moment des rechtlich Geschuldeten hingegen trifft zu bei den Tugenden der Dankbarkeit[191] und der Wahrhaftigkeit[192], ohne die sittlicher Anstand nicht denkbar ist (debitum morale), sowie bei der Freundschaft[193], der Freigebigkeit[194] und der Epikie[195], die zur größeren sittlichen Ehrenhaftigkeit beitragen (conferens ad maiorem honestatem). Die Epikie bildet den Abschluß in der Reihe der der Gerechtigkeit zugeordneten Tugenden. Auf sie folgen in diesem Plan — dem Schema der Abhandlung aller Tugenden gemäß — nur noch die der Gerechtigkeit zugeordnete Gabe des Heiligen Geistes, das donum pietatis[196], und die Gebote der Gerechtigkeit, die mit den zehn Geboten identisch sind[197]. Auf diese Weise verbindet Thomas jeweils Tugenden und Gebote aus der hl. Schrift (die wie ein Annex wirken), autonome Moral und christliche Geistausrüstung unauffällig miteinander.

[187] II—II 80c: Quia vero iustitia ad alterum est ..., omnes virtutes quae ad alterum sunt possunt ratione convenientiae iustitiae annecti. Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem ... Dupliciter igitur aliqua virtus ad alterum existens a ratione iustitiae deficit: uno quidem modo, inquantum deficit a ratione aequalis; alio modo, inquantum deficit a ratione debiti.
[188] II—II 81—100.
[189] II—II 101.
[190] II—II 102—105.
[191] II—II 106, darunter fällt auch die Undankbarkeit sowie das Gegenbild: die Vergeltung des Bösen 107 und 108.
[192] II—II 109—113.
[193] II—II 114—116.
[194] II—II 117—119.
[195] II—II 120.
[196] II—II 121.
[197] II—II 122.

In der Epikiequaestio der Summa diskutiert Thomas zunächst die Frage, ob denn die Epikie überhaupt eine Tugend sei. Bei der Antwort dient ihm Aristoteles als Autorität.[1] Sachlich schließt er an den Gesetzestraktat (I—II 96) an. Gesetze regeln das menschliche Handeln, die Handlungen aber tragen den Charakter des Einzelnen und Zufälligen; sie können sich in unabsehbarem Maß wandeln. Es ist daher unmöglich, eine allgemeine Gesetzesregel aufzustellen, die in keinem Fall versagen kann; Gesetze gelten nur für die Mehrzahl der Fälle (ut in pluribus). Wir kennen diese Argumentation bereits und auch die Beispiele, bei denen die Beobachtung des Gesetzes gegen die gerechte Gleichheit (aequalitas iustitiae) und das vom Gesetz intendierte Gemeinwohl verstößt: Einem Rasenden sein hinterlegtes Schwert zurückgeben und einem Angreifer auf das Vaterland sein hinterlegtes Gut zurückzugeben wäre wohl dem bestehenden Gesetz entsprechend, aber gegen den Sinn der Gerechtigkeit (ratio iustitiae) und den allgemeinen Nutzen (communis utilitas).[2] Situationen, in denen die Befolgung eines Gesetzes sittlich falsch oder weniger gut ist, sind der Gegenstandsbereich der Tugend der Epikie, die Thomas mit der aequitas gleichsetzt.[3]

Die Einwände, die Thomas sich im Rahmen dieses ersten Artikels der Epikiequaestio macht, sind von dieser Postition aus leicht zu widerlegen. Wer die Tugend der Epikie besitzt, verstößt nicht gegen die berechtigte Strenge; er weiß vielmehr genau, wann Strenge und wann Nachsicht am Platz ist. Er richtet sich nach der Wahrheit des Gesetzes und nicht nach dem Wortlaut, wenn beide differieren. Thomas beruft sich für diese Aussagen auf die Autorität der römischen Rechtstradition, die besagt, daß gegen das Gesetz handelt, wer sich dem Sinn des Gesetzes verschließt und auf dem Wortlaut besteht.[4] Wer die Tugend der Epikie besitzt, stellt sich auch nicht

[1] II—II 120,2 resp: Sed contra est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod epieikes est quoddam iustum. Der Verweis bezieht sich auf die klassische Epikiestelle der NE V, 12 1138a 2ff. Etwa gleichzeitig arbeitete Thomas an seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik; die Aussagen zur Epikie decken sich grundsätzlich mit den in der Summa vorgetragenen; auf kleinere Unterschiede wird in den Fußnoten hingewiesen, um den Gedankengang von II—II 120 nicht zu unterbrechen.

[2] II—II 120,1c: ... humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret: sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit. Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est: contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum reposcat dum est in furia, vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam: bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas.
In seinem Ethikkommentar bringt Thomas noch ein weiteres Beispiel im Anschluß an seinen Lehrer Albert d. Gr.: In Eth V, 16, 146—48: ... peregrini quidam ascendentes muros civitatis defenderunt civitatem ab hostibus; quos tamen non est dignum capite puniri ...

[3] II—II 120,1c: Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas.

[4] II—II 120,1 ad 1: Nec etiam opponitur severitati, quae sequitur veritatem legis in quibus oportet: sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in Codice, de Legibus et Constit. Princip.: Non dubium est in legem committere eum qui, verba legis amplexus, contra legis nititur voluntatem.
Die Textüberlieferung schwankt zwischen legis und legislatoris.

schlechterdings über das Gesetz; er urteilt nicht über das Gesetz an sich, sondern über konkrete Einzelangelegenheiten.[5] Wer die Tugend der Epikie hat, maßt sich schließlich auch nicht die Fachkompetenz für schwierige Interpretationsfragen im Gesetzesdickicht an, die nur dem Herrscher zusteht; er handelt vielmehr in Situationen, in denen die Sachlage klar ist und es keiner diffizilen Deutungsarbeit am Gesetzestext bedarf.[6] Thomas versteht unter Epikie also nicht die Auslegung eines unklaren Gesetzes, sondern ein sittlich selbständiges Handeln angesichts eines aus welchem Grund immer unzutreffenden Gesetzes.[7] Der zweite Artikel befaßt sich mit dem Verhältnis von Epikie und Gerechtigkeit. Wiederum ist Aristoteles die Autorität, auf die sich Thomas hinsichtlich der prinzipiellen Zugehörigkeit der Epikie zur Gerechtigkeit beruft. Die genauere Zuordnung allerdings verlangt vom Aquinaten an dieser Stelle eine Präzisierung der in II—II 48 bereits entwickelten Einteilungsprinzipien für seinen Tugendkosmos. Die zusätzliche Differenzierung bezieht sich auf die Unterteile der Haupttugenden: Der Unterteil (pars subiectiva) einer Haupttugend kann auf zweifache Weise qualifiziert werden; einmal dadurch, daß ein Merkmal von mehreren Dingen in gleicher Bedeutung ausgesagt wird: So gilt der Begriff Sinnenwesen sowohl für das Pferd wie für den Ochsen; Pferd und Ochse sind in diesem Sinn eindeutig Unterteile des Begriffes Lebewesen. Zum anderen aber kann ein Merkmal von mehreren Dingen in analoger Weise ausgesagt werden. So gilt der Begriff „ens" in analoger Weise sowohl von der Substanz wie vom Akzidens — allerdings in ontologischer Nachordnung. Diese Reflexion dient Thomas dazu, nun präzise das Zuordnungsverhältnis von Epikie und Gerechtigkeit zu bestimmen. Die Epikie ist für Thomas an dieser Stelle, an der er in systematischer Weise diese Tugend behandelt, Unterteil der Gerechtigkeit im zweiten genannten Sinn. In der Epikie verwirklicht sich das Wesen der Gerechtigkeit voll und ganz; auf die Epikie trifft das Wesen der Gerechtigkeit ontologisch früher zu als auf die Gesetzesgerechtigkeit, so wie das Wesen von „ens" ontologisch früher auf die Substanz als auf das Akzidens zutrifft. In der Epikie ist die Gerechtigkeit primär verwirklicht, in der Gesetzesgerechtigkeit erst sekundär. Die Gesetzesgerechtigkeit hat sich daher nach der Epikie zu richten und nicht umgekehrt. Die Epikie ist gleichsam die höhere Regel der menschlichen Handlungen.[8] Die Lösung der Einwände bringt weitere begriffliche Präzisierung. Im strengen Sinn gehört die Epikie zur Gesetzesgerechtig-

[5] II—II 120,1 ad 2: Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

[6] II—II 120,1 ad 3: ... interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet, absque determinatione principis, a verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

[7] Vgl. J. Endres, DThA 20, 475.

[8] II—II 120,2c: Pars autem subiectiva est de qua essentialiter praedicatur totum, et est in minus. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque enim aliquid praedicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove; quandoque autem praedicatur secundum prius et posterius, sicut ens praedicatur de substantia et accidente. Epieikeia ergo est pars iustitiae communiter dictae ... Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali: nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum. J. Endres, DThA 20, 479 geht am Text, den er kommentiert, vorbei, wenn er gegen den ausdrücklichen Wortlaut des corpus articuli die Billigkeit als einen Mächtigkeitsteil der Gerechtigkeit bezeichnet, der zwischen dieser und der Liebe steht.

keit; sie ist deren vorzüglicher Teil, weil sie sich nach der Absicht des Gesetzgebers richtet. Versteht man aber unter Gesetzesgerechtigkeit nur jene, die sich nach dem Wortlaut des Gesetzes richtet, dann ist die Epikie als Teil der allgemeinen Gerechtigkeit aufzufassen und geht so über die eng gefaßte Gesetzesgerechtigkeit hinaus.[9] Die Epikie steht als Teiltugend der Gerechtigkeit keineswegs über dieser; innerhalb der Kardinaltugend der Gerechtigkeit aber steht die Epikie, da sie sich auf den Sinn des Gesetzes richtet, über der Gesetzesgerechtigkeit, die sich bloß auf den Buchstaben einstellt.[10] Auf Grund der Übersetzung von ‚epieikes' mit modestia in Phil 4,7 sowie der Zuordnung der Bescheidenheit zur Kardinaltugend der Maßhaltung durch Cicero macht sich Thomas einen Einwand gegen die von ihm vertretene Beziehung zwischen Epikie und Gerechtigkeit. Der Aquinate gesteht zu, daß das Ethos des Maßes wohl auch in der Epikie enthalten ist, insofern es bei dieser Tugend darum geht, die Starrheit bei der Befolgung des Gesetzeswortlautes abzumildern; bei den Griechen könne der Terminus Epikie bisweilen auch auf jede Form der Mäßigung ausgedehnt worden sein. Für Thomas selbst aber ist entscheidend, daß die Bescheidenheit (modestia) im strengen Sinn nur das äußere Auftreten betrifft, die Epikie aber die Rechtschaffenheit im gesamten. Es bleibt also bei der Zuordnung der Epikie zur Gerechtigkeit.[11] Bevor nun eine vorläufige Zusammenfassung der Epikielehre der Summa möglich ist, bedürfen einige offene Fragen der Klärung:

[9] II—II 120,2 ad 1: ... epieikeia correspondet proprie iustitiae legali: et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quae obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris, quae potior est, sic epieikeia est pars potior legalis iustitiae. Si vero iustitia legalis dicatur solum quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epieikeia non est pars legalis iustitiae, sed est pars iustitiae communiter dictae, divisa contra iustitiam legalem divisa sicut excedens ipsam.
Deutlicher als in der Summa arbeitet Thomas in seinem Ethikkommentar den Sinn des Hinweises des Aristoteles auf den Gesetzgeber heraus: Selbst der Gesetzgeber würde, wenn er anwesend wäre, in diesem Fall anders entscheiden: In Eth V, 16, 138—140: ... ipse legislator, si praesens esset ubi talis casus accidit, sic determinaret esse dirigendum ...

[10] II—II 120,2 obi 2: Sed epieikeia videtur esse principalior virtus quam iustitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab epi, quod est supra, et dikaion, quod est iustum.
Während Thomas in der Summa die Etymologie des Epikiebegriffes von seinem Lehrer Albert übernimmt, der aus der Wortherkunft eine Übergerechtigkeit — superiustitia — herausinterpretiert, leitet er in seinem Ethikkommentar die Epikie vom Gehorsam ab; in Eth V, 16, 12—17: Dicitur autem in graeco epiikes quasi id quod est conveniens vel decens, ab epy, quod est supra, et ycos, quod est oboediens; quia videlicet per epiikiam aliquis excellentiori modo oboedet, dum observat intentionem legislatoris ubi dissonant verba legis.
Auch die von J. Endres in DThA 20, 323 Anm. 67 gegebenen etymologischen Hinweise zu ἐπίund εἰκής sind z. T. unrichtig. Siehe oben 1.2.1 Anm 4.
Die Lösung des Einwandes in der Summa lautet:
II—II 120,2 ad 2: ... epieikeia est melior quadam iustitia ... In seinem Ethikkommentar verweist Thomas ausdrücklich auf das Naturrecht; auch wenn dieser Hinweis in der Summa nicht ausdrücklich zu finden ist, wird er doch der Sache nach vorausgesetzt.
In Eth V, 16, 58—64: Verum est enim quod id quod est epiikes est iustum quoddam et tamen est melius quodam alio iusto. Quia, ut supra dictum est, iustum quo cives utuntur dividitur in naturale et legale; est autem id quod est epiikes melius iusto legali, sed continetur sub iusto naturali ...

[11] II—II 120,2 ad 3: ... ad epieikeiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia quae ponitur pars temperantiae, moderatur exteriorem hominis vitam ... Potest tamen esse quod nomen epieikeia, apud Graecos, per quandam similitudinem transfertur ad omnes moderationes.

Erstens: Stellt die Epikie einen Mächtigkeitsteil (II—II 80) oder einen Unterteil (II—II 120) der Gerechtigkeit dar und welche Konsequenzen hat die Lösung dieser Frage?
Zweitens: Orientiert sich die Epikie am Grund der Gerechtigkeit (so 120,1) oder am Willen des Gesetzgebers (so 120,2 u.a.)?
Drittens: Gilt die Epikie nur für das menschliche Gesetz oder auch für abgeleitete Sätze des natürlichen sittlichen Gesetzes?

2.3.1 Ist die Epikie ein Mächtigkeitsteil oder Unterteil der Gerechtigkeit?

In II—II 80 wird die Behandlung der Epikie unter den partes potentiales der Gerechtigkeit angekündigt, in II—II 120 wird sie als pars subiectiva ausgeführt. Die von mehreren Interpreten vermerkte Spannung[12] ist wohl am ehesten damit zu erklären, daß Thomas zunächst seinem Schema folgend zur Behandlung der Mächtigkeitsteile der Kardinaltugend übergeht. Bei einer ersten Übersicht über das vorliegende Material versucht er die Zuordnung der z.T. einander widersprechenden und sich überschneidenden Traditionsstücke nach seinem Einteilungsprinzip. An dieser Stelle fällt Thomas erstmals auf, daß er die aristotelische Epikie bisher nominell noch nicht erwähnt hat.[13] Ein Erklärungsgrund dafür, warum Thomas an den vielen Stellen, in denen er sachlich über das Problem der Epikie gehandelt hat, diese Tugend nicht namentlich erwähnt hat, mag darin liegen, daß der Aspekt in diesen Quaestionen nicht der der Tugend, sondern der des Gesetzes war. Er arbeitete daher eher mit der Autorität des Digesten als mit der Autorität des Stagiriten, der seine Lehre über die Epikie ja gerade nicht an der Gesetzeskasuistik, sondern in der Darstellung der treibenden Kräfte der Tugendhaltung der Gerechtigkeit verankert hatte. Der Aspekt des über das Maß des legal und moralisch Korrekten hinausgehenden, den Freundschaft und Epikie miteinander teilen,[14] steht dabei im Vordergrund und legt eine Einreihung unter die Mächtigkeitsteile nahe; es fehlt ja der Aspekt des streng Geschuldeten. Auch eine Unterbringung der Epikie bei der „gnome" wird kurzfristig in Erwägung gezogen,[15] ohne daß Thomas an dieser Stelle den Unterschied zwischen Verstandestugend und sittlicher Tugend berücksichtigt. Bei näherer Auseinandersetzung mit der Sache in der Quaestio 120 aber hat Thomas sich darauf besonnen, daß schon bei Aristoteles die Epikie eine notwendige Korrekturinstanz, ja der Motor in der Tugend der Gerechtigkeit sein muß, wenn man die Gerechtigkeit vom Gesetzlichen her bestimmt und dennoch vermeiden will, daß

[12] Vgl. J. Giers, Epikie und Sittlichkeit. Gestalt und Gestaltwandel einer Tugend, in: R. Hauser/F. Scholz (Hrsg.), Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festschrift Müncker. Düsseldorf 1958, 53f, und R. Egenter, Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben, in: PhJ 53 (1940) 119—121. Andere Autoren gehen auf diese Spannung gar nicht ein: z.B. M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin 351f. E. Hamel, L'usage de l'Epikie, in: Studia Moralia III (1965) 64—60. J. Riley, The History. Nature and Use of Epikeia 28—52.
[13] II—II 80, obi 5: ... Aristoteles in V. Ethic., ponit epieikeiam iustitiae adiunctam: de qua in nulla praemissarum assignationum videtur mentio esse facta.
[14] II—II 80 ad 3: Aequitas vero sub epieikeia, vel amicitia.
[15] II—II 80 ad 5: ... epieikeia non adiungitur iustitiae particulari, sed legali. Et videtur esse idem cum ea quae dicta est eugnomosyna.

die Gerechigkeit in Gesetzesformeln erstarrt. Die Epikie kommt in der Reihenfolge der mit der Gerechtigkeit zusammenhängenden Tugenden als letzte zur Sprache, dem Sein nach ist sie jedoch die im Vergleich zur Gesetzesgerechtigkeit ursprünglichere Verwirklichung des Gerechten. In der Epikie wird die Tugend der Gerechtigkeit ganz und gar verwirklicht, denn gerechtes Handeln ist immer konkret und auf die Umstände nimmt die Epikie genauestens Rücksicht. Das notwendigerweise allgemein gefaßte Gesetz hingegen wird in manchen komplexen Situationen wirklichkeitsfremd. Dieser Sachverhalt rechtfertigt nun zur Genüge die Qualifizierung der Epikie als pars subiectiva der Gerechtigkeit und darf als die eigentliche Meinung des Aquinaten festgehalten werden. R. Egenter hat darauf hingewiesen, daß die doppelte Zuordnung der Epikie durch Thomas spätere Theologen verleitet hat, zwei verschiedene Arten der Billigkeit anzunehmen: „Die Billigkeit als pars subjectiva der Gerechtigkeit, die den schematischen Charakter des Gesetzeswortlautes zu korrigieren hat, und die Billigkeit als pars potentialis der Gerechtigkeit, die den humanen Gebrauch eigener Rechte gewährleistet. Dadurch, daß für die erstere der Ausdruck Epikie, für die zweite der Terminus aequitas reserviert wurde und die Darstellung beider Tugenden an verschiedenen Stellen des ethischen Systems erfolgte, wurde die Bahn frei für die bereits genannte intellektualistische Verengung der Epikie zu einem Interpretationsprinzip."[16]

2.3.2 Orientiert sich die Epikie am Grund der Gerechtigkeit oder am Willen des Gesetzgebers?

Thomas nennt im Laufe der Summa immer wieder zwei Instanzen, von denen her der Wortlauf des Gesetzes zu relativieren ist: Den Willen (oder die Absicht) des Gesetzgebers und den Grund der Gerechtigkeit selbst.[17] Welches ist die wirkliche Meinung des Aquinaten? Von der Klärung dieser Frage hängt es letztlich ab, ob die Epikie im sittlichen Leben jedes Menschen eine Bedeutung gewinnen kann oder nicht. Macht man die Epikie am Willen des Gesetzgebers fest, dann ist ihr Spielraum minimal: Der Untergebene dürfte nur in den äußersten Notfällen, die praktisch nie vorkommen, und wenn er sich über den Willen des Gesetzgebers ganz sicher ist (wer ist das schon?), aus Epikie handeln. Eine solche Auffassung von Epikie wär für das sittliche Leben des normalen Sterblichen ohne jede Bedeutung; in ihr wäre so gut wie keine Möglichkeiten zur besseren Findung des Gerechten in der konkreten Situation beschlossen; diese Tugend wäre vielmehr auf einen Gehorsam gegenüber der Absicht des Gesetzgebers reduziert — ganz egal ob diese Absicht gerecht oder mangelhaft ist.
Wird aber die Epikie am Grund des Gerechten selbst festgelegt, dann liegt in dieser Tugendhaltung eine maximale Handlungsmöglichkeit zur ständigen Korrektur der

[16] R. Egenter, Über die Bedeutung der Epikie 120. Bezüglich der Problematik der Unterbringung der Epikie in die Einteilung der verschiedenen Arten der Gerechtigkeit kann an dieser Stelle auf den Lösungsvorschlag bei der Darstellung des Aristoteles verwiesen werden. Weitere Belege bei L. Riley, The History, Nature and Use of Epikeia 40—52. Riley selbst unterscheidet bei Thomas aequitas iuridica und aequitas moralis (= epieikeia) allerdings aus einem anderen Grund: er stellt seine Fragen an die Texte aus der Perspektive kirchenrechtlicher Kasuistik.
[17] II—II 120,2 ad 1.

Beschränktheit des Legalen nach dem Maß der eigenen Klugheit und der Einsicht in den moralischen Sinn der Gerechtigkeit. Ein Gewissen aber hat jeder Mensch, und auf Grund seines Gewissens kann ein Mensch dem anderen in der Situation optimal gerecht werden. Thomas scheint die Lösung des angezogenen Problems so selbstverständlich zu sein, daß er die Frage nicht einmal explizit stellt. Der Grund der Rechtheit eines Gesetzes liegt für ihn eindeutig in der Vernunft des einzelnen und nicht im Willen des Gesetzgebers.[18] Der Wille des Gesetzgebers ist dann gerecht, wenn er sich von der Vernunft leiten läßt. Ein auf einem schlechten Willen des Gesetzgebers beruhendes Gesetz ist für Thomas im Grund gar kein Gesetz, sondern eine Entartung im Schein des Gesetzes (perversio legis).[19] Wenn Thomas dennoch mehrfach die Digesten zitiert, in denen der Wille des Gesetzgebers als maßgebend formuliert wird, so tut er dies in einem grundsätzlichen Optimismus, daß der Wille des Gesetzgebers sich von der rechten Vernunft leiten läßt.[20]

Dennoch redet Thomas keineswegs einem wildwüchsigen Mißbrauch der Epikie das Wort. Selbst wenn ein Gesetz ungerecht sein sollte, muß der gemäß der Epikie verantwortlich Handelnde abwägen, ob durch die Übertretung des Gesetzes nicht ein noch größerer Schaden für das Gemeinwohl und die Rechtssicherheit entsteht als durch die Beobachtung des Gesetzes.[21]

Thomas hält also ebenso wie Aristoteles grundsätzlich jeden vernünftigen Menschen für fähig, eigenständig Einsicht in den Sinn des Gerechten als Grund des Gesetzes zu haben. Er bleibt aber im ganzen der Meinung, daß nur wenige Menschen dieses Vermögen auch habituell entfalten können,[22] aus demselben Grund, aus dem er die Sklaverei in einem bestimmten Sinn für naturrechtlich hält.[23] Mit Epikie hat — wenn auch nicht nominell, so doch der Struktur nach — auch die gesetzbildende Kraft einer vernünftigen Gewohnheit zu tun. Thomas reflektiert ausdrücklich auf die Herkunft des Gewohnheitsrechtes aus der Epikie, auch wenn er an der einschlägigen Stelle im Gesetzestraktat sich nicht der Terminologie der Tugendlehre und daher auch nicht des Begriffs Epikie bedient. Er begründet die gesetzbildende Kraft der Gewohnheit damit, daß der durch die Vernunft geregelte Wille des Menschen sich nicht bloß im Wort, sondern auch in der Handlungsweise kundgibt. Wenn nun das Gesetz durch das Wort gebildet, ausgelegt und verändert werden kann, dann eben auch durch konkludente Handlungen.[24]

Wenn nun ein Gesetz in besonders gelagerten Fällen versagt, dann ist der Mensch berechtigt, unabhängig vom Wortlaut des Gesetzes aus eigener sittlicher Vernunft zu

[18] Vgl. I—II 90,1. M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas 320, möchte aus den Stellen, in denen Thomas das Gesetz vom Willen Gottes her bestimmt, einen gegenüber der Begründung in der Vernunft eigenständigen Voluntarismus bei Thomas selbst konstruieren. Dagegen O. H. Pesch, DThA 13, 628.

[19] II—II 60,5 ad 1.

[20] II—II 60,5 ad 2.

[21] I—II 96,4c.

[22] Vgl. die Einschränkung der prudentia legislatoria auf den Herrscher. Vgl. II—II 47,12.

[23] Vgl. II—II 57,3 ad 3.

[24] I—II 97,3c und I—II 97,3 ad 2: ... leges humanae in aliquibus casus deficiunt: unde possibile est quandoque praeter legem agere ... Et cum tales casus multiplicantur, propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius utilis non est: sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur.

handeln und Gerechtigkeit zu schaffen. Häufen sich aber solche Fälle infolge gewandelter Verhältnisse, dann ist das entsprechende Gesetz eben nicht länger nützlich. Aus wiederholtem Epikiehandeln entsteht ein Gewohnheitsrecht. Die Epikie ist bei Thomas die Grundlage für das Entstehen eines Gewohnheitsrechtes nicht nur in bislang rechtsfreien Räumen, sondern auch in Situationen, da sich eine Gewohnheit gegen ein bisher bestehendes Gesetz herausbildet.

2.3.3 Gilt die Epikie nur für das menschliche Gesetz oder auch für das natürliche und das göttliche Gesetz?

Es liegt auf der Hand, daß Thomas in der Quaestio 120 der Secunda Secundae zunächst nur das wegen seiner Allgemeinheit nicht in allen Einzelfällen zutreffende menschliche Gesetz als Gegenstandsbereich der Epikie im Auge hat.[25] Doch die Beispiele an dieser Stelle weisen nicht nur in die Richtung eines positiven Gesetzes. Daß Eigentum zurückgegeben werden muß, ist im Sinn des Aquinaten von der Sache her, abgesehen von allen zusätzlichen Bestimmungen des bürgerlichen Rechts, ein naturrechtlicher Satz.[26] Hinzu kommt noch, daß Thomas — wie bereits angedeutet — beim natürlichen und beim positiv göttlichen Gesetz Ausnahmen von der Regel kennt, die mit der Abstraktheit dieser Formeln zu tun haben. Eine genauere Untersuchung, ob es sich bei diesen Ausnahmefällen um ein der Epikie strukturgleiches Problem handelt, setzt zunächst eine Verhältnisbestimmung von natürlichem, göttlichen und menschlichem Gesetz voraus.

2.3.4 Das Verhältnis von natürlichem und göttlichem sittlichem Gesetz in der Summa theologiae

O. H. Pesch hat drei Reihen von Aussagen des Aquinaten zu diesem Thema herauskristallisiert, in denen er das terminologische Schwanken bezüglich des natürlichen Gesetzes nachweist.[27] In einer ersten Aussagereihe erscheint das göttliche Gesetz als Hinzufügung zum natürlichen Gesetz. Am deutlichsten wird dies in der Quaestio 91 des Gesetzestraktates (I—II 91), die das Verhältnis von natürlichem und göttlichem Gesetz explizit zum Thema hat. Die Berufung des Menschen zur ewigen Glückseligkeit bedeutet die Vorgabe eines letzten Zieles, dessen Erreichung das natürliche Kräftemaß menschlichen Könnens übersteigt. Ein natürliches Gesetz, so folgert Thomas, reicht daher nicht aus, dem Menschen zu diesem Ziel zu verhelfen. Zur Hinlenkung auf dieses Ziel bedarf es zusätzlich eines von Gott erlassenen Gesetzes.[28] Außerdem ist der Mensch in seiner Urteilsfähigkeit bezüglich der Einzeldinge, auf die sich sein Handeln richtet, unsicher. Menschliche Gesetze erreichen überdies nur die Regelung der äußeren Verhaltensweisen, nicht aber die innere Gesinnung. Schließlich kann das menschliche Gesetz nicht alle Untaten bestrafen,

[25] II—II 120,1c: ... legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit ... Er denkt an eine Vielzahl von Gesetzgebern und setzt außerdem die Epikie mit der aequitas gleich, die im menschlichen Gesetz ihren Ort hat.
[26] II—II 57,2.
[27] Vgl. O. H. Pesch, DThA 13, 619—626; ders. Die Theologie der Rechtfertigung 416—424.
[28] I—II 91,4c.

sondern nur die sozialschädlichen. Das göttliche Gesetz ist gegeben, um diesen vier Mängeln natürlicher Gesetzlichkeit abzuhelfen.[29] Nur der erste der vier genannten Gründe behauptet ein substantielles Plus des göttlichen Gesetzes, das das natürliche Gesetz schlechterdings nicht zu leisten vermag. Dieser Gedanke, wonach das natürliche Gesetz als oberste Vernunftregel rein passive Empfänglichkeit für die Gnade bedeutet, findet sich auch an anderen Stellen.[30] Die anderen drei Gründe, die eine Hilfe durch das göttliche Gesetz feststellen, die grundsätzlich im Bereich des Naturgesetzes liegt, finden sich ebenfalls an vielen anderen Stellen beiläufig wieder.

In einer zweiten Aussagereihe vertritt Thomas die inhaltliche Identität von natürlichem und göttlichem Gesetz.[31] Das göttliche Gesetz greift subsidiär klärend in einen Bereich ein, für den das natürliche Gesetz prinzipiell kompetent ist. Diese Klärung wurde notwendig angesichts der Verwirrung der sittlichen Urteile der Menschen und der darauf beruhenden Konkurrenz widersprechender menschlicher Gesetze. Die Insuffizienz der sittlichen Einsicht des Menschen stammt daher, daß ein durch die Sünde verdorbener böser Wille sich zwischen die obersten Grundsätze der praktischen Vernunft und die Schlußfolgerungen aus diesen obersten Prinzipien und deren Anwendung schiebt.[32] Beruht das Ungenügen des sittlichen Urteils bei Thomas aber bloß auf der Sünde?

Genau diesem Problem wendet sich eine dritte Aussagereihe des Aquinaten zu, die zwar die inhaltliche Deckung von Naturgesetz und göttlichem Gesetz behauptet, aber einen Unterschied in der Erkenntnisweise macht, einen Unterschied, der gerade nicht auf die Sünde zurückzuführen ist. Aufgrund verschiedener Andeutungen[33] kommt O. H. Pesch zu dem Schluß, daß für Thomas die die Gottesbeziehung thematisierenden Gebote des Dekalogs jene sind, die der Mensch nur durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft erkennen kann, und zwar unabhängig von Störungen durch die Sünde.[34]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß der Aquinate einen weiteren Begriff von Naturgesetz kennt, in dessen Umkreis auch das Gebot der übernatürlichen Gottesliebe fällt, und einen engeren von dem sich das göttliche Gebot nicht nur der Promulgationsweise nach, sondern auch durch seinen Inhalt unterscheidet. Der weitere Begriff ist bei Thomas allerdings der vorherrschende. Innerhalb dieses umfassenden Begriffs gibt es aber ein inhaltliches Gefälle: Die Weisungen des Dekalogs, die die zwischenmenschlichen Beziehungen regeln (die weltethischen Weisungen) leuchten abgesehen von Störungen durch die Sünde der natürlichen sittlichen Vernunft ein und können Naturgesetz im engeren Sinn genannt werden. Die Weisungen hingegen, die die Beziehung zur Gott thematisieren, sind nur der vom Glauben erleuchteten Vernunft zugänglich.

Thomas scheint sogar vorauszusetzen, daß Heiden auch ohne die göttlichen Gesetzesformulierungen, also durch das natürliche Gesetz allein, zu Gott gelangen kön-

[29] Ebd.
[30] I—II 91,4 ad 2; 94,4 ad 1; 99,2 ad 1.
[31] Vgl. I—II 100.
[32] Die Sünde als Grund des Ungenügens der Vernunft wird vorausgesetzt in I—II 99,2 ad 2; II—II 22,1 ad 1; III 61.
[33] I—II 100,1; 100,3 ad 1; 100,4 ad 1; 104,1 ad 3.
[34] O. H. Pesch, DThA 13, 622—625.

nen[35], „ohne daß dieses Naturgesetz dem Menschen klarmacht, daß es sich um einen Weg zu Gott handelt. Es gibt also Heil und Gnade ohne Begegnung mit dem geschichtlichen Wort Gottes ... Der Natur wohnt eine so ursprüngliche Finalität auf das übernatürliche Heil inne, daß diese sogar noch wirksam wird, wo die an die Neigung der Natur gebundene praktische Vernunft das nicht versteht".[36]

Das natürliche Gesetz besteht nicht in einer Summe von fertigen Formeln, sondern in der Vernunft, die das Gerechte aus der Natur der Sache heraus erkennen kann. Das natürliche Gesetz ist keine satzhafte Größe, sondern ein Vorgang der Regelbildung. Diese Satzbildung geht von den obersten Prinzipien aus, die wie ein habitus das Vermögen der Vernunft überformen. Mit Hilfe der wesentlichen Ziele, die die Vernunft den inclinationes naturales entnimmt[37], schreitet sie zu allgemein gültigen inhaltlichen Formulierungen. Um aber zu einer Handlungsregel von letzter Konkretheit zu gelangen, bedarf die Bewegung der praktischen Vernunft einer weiteren Präzisierung. Diese wird entweder dadurch erreicht, daß aus „Zwischenergebnissen" des natürlichen Gesetzes, die auf den wesenhaften Neigungen der Natur beruhen, mittels Tatsachenurteilen der Natur der Sache gemäß weiter gefolgert wird, oder dadurch, daß dort, wo mittels Sachverhalten keine weitere Eindeutigkeit zu gewinnen ist, zwischen verschiedenen Möglichkeiten durch ein Urteil Präzision geschaffen wird. Diese letzte Präzisierung ist nach Thomas der Bereich des menschlichen Gesetzes. Die erste Weise der Präzisierung nennt Thomas conclusio (Folgerung), die zweite determinatio (Bestimmung). Die Folgerung des Tötungsverbotes aus der allgemeinen Regel, daß man niemand Böses tun soll, ist im Sinn des Aquinaten eine Konklusion; die Festsetzung des Strafmaßes und des Strafmodus für die Übertretung dieser Norm hingegen geht auf dem Weg der Determination vor sich: Die conclusio bezieht sich auf das Unbeliebige, die determinatio auf die konkrete Ausgestaltung, die beliebig so oder auch anders ausfallen kann. Konklusion und Determination müssen nun durchaus nicht zwei Normarten begründen; es kann sich vielmehr um zwei Aspekte an ein und demselben Vollzug der Konkretion des abstrakten Naturgesetzes handeln.[38]

Es hat sich also gezeigt, daß nach Thomas das natürliche Gesetz ohne conclusio oder determinatio überhaupt keine vollständige Handlungsregel darstellt, sondern eher ein Regulativ für die Gewinnung von Handlungsregeln oder, mit anderen Wortern, eine superior regula humanorum actuum (Wir kennen diese Formel aus der Epikie-Quaestio).

Beim göttlichen Gesetz nimmt nun nicht der Mensch, sondern Gott selbst in der Offenbarung die determinatio oder conclusio vor. Um die bisherige Interpretation zu verdeutlichen sei folgende Skizze, die das Normbegründungsmodell darstellen soll, versucht:

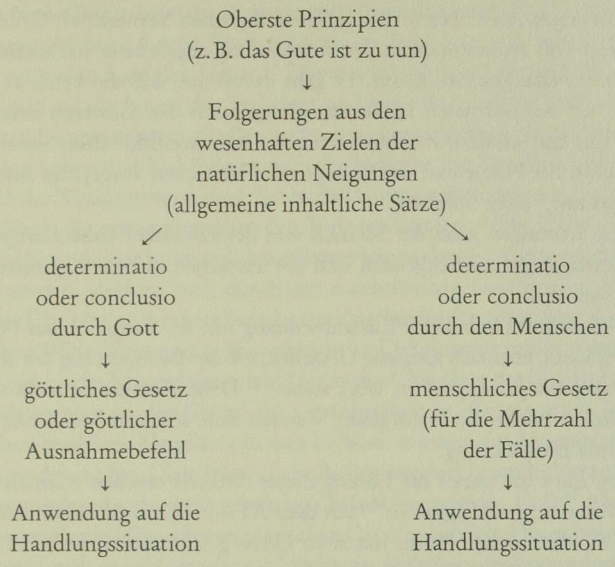
[35] I—II 98,5 ad 3: ... gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali ...

[36] O. H. Pesch, DThA 13, 626.

[37] Vgl. I—II 94,2.

[38] Vgl. K. W. Merks, Theologische Grundlegung der Autonomie 313—316.

2.3.5 Das Normbegründungsmodell des Thomas von Aquin



Zur Beantwortung der eingangs gestellten Frage gilt es nun in einem ersten Schritt zu sehen, wo Thomas in diesem Normbegründungsmodell Ausnahmen kennt. In einem zweiten Schritt wird dann auf die Parallelen und die Divergenzen zwischen der Struktur dieser Ausnahmen und der Struktur der Epikie zu reflektieren sein.

2.3.6 Ausnahmen vom natürlichen Gesetz

In I—II 94,4 stellt Thomas die Frage, ob das Naturgesetz ein einziges für alle sei. Er stellt in diesem Zusammenhang fest, daß die Fehlerquellen zunehmen, je mehr man sich auf den Weg der Folgerungen (conclusiones) in den Bereich des Einzelnen begibt.[39] Die Fehlerquelle liegt einmal im Gegenstand der praktischen Vernunft selbst, nämlich im Handeln, das sich auf das Besondere in letzter Konkretheit bezieht. Die Handlungsbedingung in ihrer Gänze sind für die Vernunft unabsehbar. Sie unterliegen darüber hinaus auf Grund des Entstehens und Vergehens der Naturen Störungen, die den normalen Lauf der Dinge hemmen und unvorhergesehene Reaktionen nötig machen.[40] Was im allgemeinen stimmt, kann angesichts einer solchen Störung falsch werden. Nicht das „sekundäre Naturrecht" wandelt sich also, sondern die konkrete Natur.[41] Eine zweite Fehlerquelle liegt in der Vernunft, die beispielsweise infolge der Leidenschaften des Menschen, böser Gewohnheiten oder gesellschaftlich eingebürgerter roher Sitten bei ihren Folgerungen in die Irre

[39] I—II 94,4c.
[40] Vgl. I—II 94,4.
[41] Vgl. O. H. Pesch, DThA 13, 582.

geht.[42] Dem Spruch des Gewissens ist aber in jedem Fall Folge zu leisten. Wenn man die Aussage dieses Artikels zusammenfaßt, läßt sich festhalten, daß Thomas sowohl Störungen in der Natur wie in der praktischen Vernunft als Gründe für die Legitimation von Ausnahmen in der Anwendung abgeleiteter ins einzelne gehender Sätze des Naturgesetzes kennt. Er geht davon aus, daß die Ethik es nicht nur mit Tatsachen des normalen Laufes der Dinge nach den Gesetzen einer „reinen" Natur zu tun hat, sondern mit konkreten, oft sehr konflikthaften Situationen, die durch Übel in der Natur und das Versagen des Menschen vorgeprägt sind und eine „saubere Lösung" nicht zulassen.
Bei solchen Störungen muß der Mensch von der normalen Gesetzesregel auf eine höhere Gesetzesregel zurückgreifen und die Tatsachen in einem größeren Zusammenhang beurteilen.
In I—II 94,5 nennt Thomas im Zusammenhang mit der Frage, ob das Naturgesetz sich ändern kann, ebenfalls spezielle Ursachen, die der Beobachtung der abgeleiteten Normen (secunda praecepta) im Wege stehen.[43] Diese Einsicht ist nicht neu gegenüber Artikel 4: Nicht das Naturgesetz wandelt sich, sondern bestimmte Ursachen hindern seine Beobachtung.
Im zweiten Einwand gegen die Lösung dieses Artikels tauchen erstmals drei sogenannte „Naturrechtswidrigkeiten"[44] aus dem AT auf: Wenn Abraham bereit ist, seinen Sohn zu töten, wenn Hosea mit einer Dirne geschlechtlich verkehrt und wenn die Israeliten beim Auszug aus Ägypten fremdes Eigentum mit sich nehmen, dann widerspricht dies immerhin nicht nur abgeleiteten Geboten des Naturgesetzes, sondern auch dem göttlichen Gesetz des Dekalogs. Da Thomas grundsätzlich von der Verbindlichkeit des Literalsinnes der Schrift ausgeht, ist ihm der Ausweg in die allegorische Deutung, in der Augustinus Meister war, verwehrt. Aber auch die moderne historisch kritische Exegese, die uns zeigen kann, daß die biblischen Autoren diese Probleme gar nicht hatten, da die entsprechenden Handlungsweisen ihnen ja aus der religiösen und kulturellen Umwelt unbedenklich waren, war Thomas unbekannt. So ist sein Ringen um ein systematisches Lösungsmodell verständlich, das sich auch an folgenden Stellen der Summa zeigt, an denen er diese drei Fälle aus dem AT diskutiert.
In I—II 100,8 ad 3 steht die Erörterung im Zusammenhang der Frage, ob die Gebote des Dekalogs Ausnahmen zulassen, und in I—II 154,2 ad 2 die Frage, ob einfache Unzucht Totsünde sei. Mit diesem Problemkomplex der sogenannten Naturrechtswidrigkeiten in der Bibel, der wegen des sachlichen Zusammenhanges gleichzeitig behandelt werden soll, sind wir unversehens vor das Problem der Ausnahmen vom göttlichen Gesetz geraten.

[42] I—II 94,4c.
[43] I—II 94,5c: ... quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem et secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum, ut supra dictum est.
[44] Vgl. J. Messner, Naturrechtswidrigkeiten im Alten Testament?, in: Freiheit und Verantwortung in der modernen Gesellschaft. Festschrift zum 70. Geburtstag v. G. Gundlach. Münster—Regensburg 1962, 109—122.

Der Grundgedanke der Lösung schließt sachlich an das ontologische Prinzip an, daß Gott es ist, der der gesamten Natur die Seinsgründe der ihr eigenen Tätigkeit einprägt.[45] Was Gott in den Naturdingen bewirkt, ist gewissermaßen natürlich.[46] Was auf mirakelhafte Weise (miraculose) durch Gottes Kraft geschieht, ist nicht gegen die Natur, wenngleich gegen den normalen Lauf der Natur.[47] Thomas transponiert diesen ontologischen Grundsatz nun auf die Ebene des Sittlichen und stellt fest, daß das, was Gott in den menschlichen Dingen gebietet, die Bewandtnis des Geschuldeten hat.[48] Denn Gott ist der Herr über Leben und Tod.[49] Er ist auch der Urheber der Institution Ehe.[50]
Hinsichtlich der Tötung kommt noch hinzu, daß Gott über Schuldige wie Unschuldige wegen der Sünde der ersten Menschen den Tod verhängt hat.[51] Die Tötung kann aber nicht nur auf Grund einer Strafverfügung Gottes wegen der Sünde etwas Geschuldetes (debitum) werden, sondern auch durch den menschlichen Gesetzgeber im Fall der Tötung eines Übeltäters oder eines Feindes des Vaterlandes den Charakter des Geschuldeten erhalten.[52] Die Tötung eines Menschen ist im Dekalog nur insofern verboten, als sie die Bewandtnis des Unverdienten hat. Genau der Charakter des Geschuldeten oder Ungeschuldeten aber ist der Grund der Gerechtigkeit im Gesetz (ratio iustitiae).[53] Nicht die beschreibbare Handlung in sich ist böse, sondern das Moment des Ungeschuldeten macht sie böse. Diese wesentliche Bedingung des Ungeschuldeten kann nun aufgehoben werden durch einen göttlichen Befehl (mandatum Dei).[54] Abraham ist kein Mörder, weil er auf Grund eines göttlichen Gebotes handelt; Hosea begeht keinen Ehebruch, weil auch er auf Grund eines Befehls des Urhebers der Institution Ehe handelt, der ihm eine andere Frau zuweist,[55] die Israeliten begehen keinen Diebstahl, wenn sie die Schätze der Ägypter bei ihrem nächtlichen Auszug mitnehmen, weil dies ihnen kraft göttlichen Entscheids (sententia Dei) so gebührt.[56]
Diebstahl heißt die Entwendung fremden Eigentums; Gott aber ist der Herr aller Dinge, daher kann er als ihr Herr auch über ihre Zuteilung verfügen. Gemäß dieser seiner Verfügung handeln, ist daher kein Diebstahl.[57]

[45] I—II 93,5c.
[46] I—II 94,5 ad 2: ... in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale ...
[47] II—II 154,2 ad 2: ... sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturae.
[48] I—II 94,5 ad 2: ... in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum.
[49] I—II 100,8 ad 3: ... debitum erat eum (sc. Isaac) occidi per mandatum Dei, qui est Dominus vitae et mortis.
[50] l.c.: ... Osee, accedens ad uxorem fornicariam, vel ad mulierem adulteram, non est moechatus nec fornicatus: quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii.
[51] I—II 94,5 ad 2: ... naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale ... Vgl. 100,8 ad 3: Ipse (sc. Deus) enim est qui poenam mortis infligit omnibus hominibus, iustis et iniustis, pro peccato primi parentis ...
[52] I—II 100,8 ad 3: Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum.
[53] I—II 100,8 ad 3: ... occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod rationem indebiti: sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae.
[54] I—II 100,8 ad 3.
[55] l.c.
[56] I—II 100,8 ad 3: ... quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia, non fuit furtum: quia hoc eis debedatur ex sententia Dei.
[57] I—II 94,5 ad 2: Quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est Dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari.

Ehebruch bedeutet geschlechtlich mit der Frau eines Anderen verkehren, die diesem von Gott zugewiesen ist: Ein göttlicher Befehl kann aber diese Zuweisung durch eine andere ersetzen.[58] Unzucht ist ein Handeln gegen die rechte Vernunft. Die rechte Vernunft des Menschen aber nimmt Maß am göttlichen Willen, der die erste und höchste Regel für die sittliche Vernunft darstellt (prima et summa regula).[59] Es ist klar, daß es von der summa regula keine Ausnahme mehr gibt: Thomas vertritt an dieser Stelle die Auffassung, daß der göttliche Wille die Tatsachen, auf denen die Verpflichtung (debitum) normalerweise beruht, gleichsam neu und anders schafft, sodaß sich auch die daraus ergebenden Verpflichtungen ändern.[60] Thomas nimmt hier zu einer heteronomen Lösung[61] seine Zuflucht. Die Zweitursachen sind außer Kraft gesetzt. Da ein solches göttliches Gebot, das den Menschen außerhalb des normalen Laufes der Dinge trifft, von der Vernunft des Menschen aus Zweitursachen nicht vorhergesehen und nicht erkannt werden kann, bleibt im Grunde nur eine Überwältigung der Vernunft durch ein unmittelbares Hereinbrechen des göttlichen Willens über den Menschen. Thomas führt die Art und Weise, wie der göttliche Spruch den Menschen trifft, an diesen Stellen nicht näher aus. Wir haben aber immerhin einen Hinweis, daß er damit rechnet, daß dies auf wunderbare Weise (miraculose) geschieht.

Es handelt sich an den eben diskutierten drei Stellen nicht um Ausnahmen auf Grund der allgemeinen Formulierung, die im Einzelfall nicht zutrifft, sondern vielmehr um höchst konkrete einmalige Weisungen, die Gott dem Menschen auf unmittelbare Weise eingibt. Es handelt sich auch nicht um Störungen in der Natur, die eine geänderte Reaktion erfordern, und auch nicht um Störungen in den Schluß-

[58] l.c.: ... adulterium est concubitus cum uxore aliena: quae quidem est ei deputata secundum legem divinitus traditam. Unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio.
Gott kann nach Auffassung des Aquinaten sowohl vom Gebot der Einehe als auch von der Unauflöslichkeit der Ehe dispensieren: Suppl 65, 2c: Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta ... Et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam. Suppl 67, 2c: Si ergo inseperabilitas matrimonii inter prima praecepta legis naturae contineatur, solum hoc secundo modo sub dispensatione cadit. Si autem sit inter secunda praecepta legis naturae, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda praecepta legis naturae contineri.

[59] II—II 154,2 ad 2: Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula.

[60] Vgl. O. H. Pesch, DThA 13, 383.

[61] Der Kern der Problematik dieser Aussagereihe dürfte in der Lehre von der potentia absoluta Gottes liegen. Auch Thomas unterscheidet z.B. in seinem Sentenzenkommentar eine absolute Macht Gottes in sich betrachtet und eine Macht Gottes hinsichtlich seiner Weisheit; nach der potentia absoluta hätten auch der Vater und der Heilige Geist Fleisch annehmen können (vgl. SK III, 1, 2, 3 resp.); in seiner potentia absoluta hätte Gott jede auch nicht geistbegabte Natur annehmen können (vgl. SK II, 2, 1, 1, resp.).
G. Greshake, Erlösung und Freiheit. Zur Interpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ThQ 153 (1973) 335 weist darauf hin, daß Gott bei Thomas als der absolut Souveräne im Fall menschlicher Schuld nach Art eines Privatmannes aus reiner Barmherzigkeit ohne Zutun des Menschen dessen Schuld nachlassen könnte; III, 46,2 ad 3: ... si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset.
Vgl. auch K. Bannach, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei W. von Ockham. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, hrsg. von J. Lortz. Bd 75. Wiesbaden 1975, bes. 111—135.

folgerungen der sittlichen Vernunft des Menschen, sondern um präzise von Gott eingegebene Weisungen. Insofern haben die eben interpretierten Stellen nichts mit der im besonderen Fall sittlich berechtigten Ausnahme vom Gesetz zu tun. Sie haben ebensowenig mit Epikie zu tun, als sie für die heutige Problematik Bedeutung haben.
O. H. Pesch[62] hat aber eine Möglichkeit gezeigt, wie dieses thomanische Lösungsmodell dennoch plötzlich höchst aktuell werden kann, wenn man nämlich die Bekundung des göttlichen Willens nicht als unmittelbare Übermächtigung ansetzt, sondern als eine Mitteilung durch Vermittlung von geschöpflichen Zweitursachen an die sittliche Vernunft des Menschen.
Geschichtliche, kulturelle und soziale Prozesse, die den Menschen vor neue Situationen stellen, für die die herkömmlichen Normen nicht mehr ausreichen, könnten den Rückgriff auf höhere Regeln sittlichen Handelns nötig machen, um von dort her die neu entstandene Lage auch neu und tiefer zu interpretieren. Von einer solchen Erwägung könnte dann allerdings auch Licht auf die Epikie fallen. Die Signalwirkung für eine geschichtliche Wandlung des Ethos fängt ja meist mit einzelnen Rückgriffen auf eine höhere Regel menschlichen Handelns an, als die wir die Epikie kennengelernt haben.
In I—II 94,6 wird die Frage, ob das Naturgesetz aus dem Herzen des Menschen je getilgt werden kann, verneint. Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Unterscheidung zwischen allgemeinsten Geboten (praecepta communissima) und nachgeordneten, ins einzelne gehenden Geboten (secundaria praecepta), die in Folgerungen bestehen, die den Grundsätzen nahestehen.[63] Hinsichtlich der allgemeinsten Grundsätze kann das natürliche Gesetz in keiner Weise aus dem Herzen der Menschen getilgt werden. Fehler können sich nur bei deren Anwendung einschleichen. Hinsichtlich der nachgeordneten Gebote kann das natürliche Gesetz auf Grund schlechter Überzeugungen und übler Gewohnheiten aus dem Herzen getilgt werden.[64] Störungen bei der Anwendung und Störungen in der Natur und daraus folgend auch in der sittlichen Vernunft werden an dieser Stelle ins Auge gefaßt.
In I—II 96,6 handelt Thomas unter der Fragestellung, ob man anders handeln darf als der Wortlaut des Gesetzes es vorsieht, der Sache nach über die Epikie. Er geht aus von der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem Motiv für die Erlassung eines Gesetzes und dem Wortlaut des Gesetzes, die im Einzelfall in Widerspruch zueinander geraten können. Der Rechtsgrund, dem die Verpflichtung entstammt, liegt im Gemeinwohl. Der Grund für die Ausnahme liegt wie in der Epikiequaestio II—II 120 in der Allgemeinheit des Gesetzes. Eine abstrakte Handlungsregel für konkretes Handeln kann als Formel nie alle unvorhersehbaren Handlungsbedingungen mitenthalten; sie kann nie so genau sein, daß sie für Einzelfälle nicht noch genauer gefaßt werden müßte. Daher ist in solchen Fällen der Rückgriff vom Wortlaut des Gesetzes auf das Motiv des Gesetzgebers geboten. Der Beweggrund des

[62] O. H. Pesch, DThA 13, 584.
[63] I—II 94,6c: ... ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota: quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis.
[64] l.c.: Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones ... vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos ...

Gesetzgebers aber liegt — wenn es sich um ein gerechtes Gesetz handelt — im Grund der Gerechtigkeit, nämlich im Gemeinwohl.[65] Diese Stelle bringt nichts Neues gegenüber II—II 120.

In I—II 96,2 stellt sich Thomas die Frage, ob es Aufgabe des menschlichen Gesetzes sei, alle Laster zu verhindern, und verneint sie. Für unseren Zusammenhang interessant ist das Postulat, daß die Gesetze der Verfassung des Menschen entsprechen müssen. Gesetze müssen erfüllbar sein. Diese Erfüllbarkeit hängt vom Grad der Tugendhaftigkeit, von der altersspezifischen Reife und auch von der Landessitte und der Natur des einzelnen ab.[66] Nun ist die Gesetzesformel allgemein und kann auf die vielen Unterschiede in der sittlichen Reife der einzelnen keine Rücksicht nehmen. Die Gesetzesnorm hat nach Thomas vielmehr Rücksicht zu nehmen auf das, was der größere Teil der Menschen seiner Tugendreife nach einhalten kann, und nur sozialschädliche Handlungen, die den Bestand der menschlichen Gesellschaft bedrohen, zu verbieten.[67] Wenn menschliche Gesetze das sittliche Können des Menschen überfordern, dann besteht die Gefahr, daß die Gebote mißachtet werden und die Menschen auf noch schlimmere Übel verfallen.[68]

Diese feinen moralpsychologischen Überlegungen machen hier halt und diskutieren nicht mehr ausdrücklich den Fall, ob ein Mensch durch ein Gesetz, das ihn in seiner Situation überfordert, sittlich gebunden ist. Es dürfte aber in der Intention des Aquinaten liegen, nach dem Grundsatz zu urteilen, daß ein Gesetz nur soweit im Gewissen verpflichtet, als das sittliche Können reicht. Die prinzipielle Möglichkeit, auch hier gemäß der Epikie zu handeln, ist von Thomas erschlossen. In der Begehung dieses Weges ist Thomas eher vorsichtig und restriktiv. Er bespricht diesen Fall nicht ausdrücklich, mahnt aber in ähnlich gelagerten Situationen zur Vorsicht.

Am Ende dieses Exkurses kann festgehalten werden, daß Thomas die Epikie ausdrücklich nur angesichts einer Forderung des menschlichen Gesetzes kennt und die Notwendigkeit dieser Tugend mit der Allgemeinheit der Gesetzesformel begründet, die gar nicht alle Einzelfälle berücksichtigen kann. Doch dies ist nur die Spitze eines Eisberges. Thomas unterscheidet zwar prinzipiell zwischen menschlichem Gesetz und natürlichem sittlichem Gesetz, nicht aber im neuzeitlichen Sinn zwischen Legalität und Moralität. Der naturgesetzliche Grund im menschlichen Gesetz ist zugleich der Grund dafür, daß das menschliche Gesetz im Gewissen, also moralisch, bindet. Das menschliche Gesetz ist gleichsam die Verlängerung des natürlichen Gesetzes in die Konkretheit der Verhältnisse, in denen der Mensch handeln muß. Die Beispiele, die der Aquinate im Zusammenhang mit der Epikie bringt, sind z. T. aus dem Bereich abgeleiteter Normen des Naturgesetzes genommen.

[65] I—II 96,6 resp.

[66] I—II 96,2c: ... oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit, lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae. Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositioni procedit: non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto.

[67] l.c.: ... non prohibentur omnia vitia ... sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset ...

[68] I—II 96,2 ad 2: ... imperfecti, huiusmodi praecepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent ... praecepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad peiora mala prorumpunt.

Dort, wo Thomas ausdrücklich auf Ausnahmen vom natürlichen Gesetz zu sprechen kommt, begründet er diese mit Störungen in der Natur oder mit Störungen in der sittlichen Urteilsfindung. Nicht das natürliche Gesetz ändert sich, sondern die konkrete Natur des Menschen. Daher sind angesichts der durch solche Umstände oft sehr konflikthaft geladenen Situationen Ausnahmen auch von den abgeleiteten Sätzen des Naturgesetzes nach Thomas prinzipiell denkbar.[69] Diese Ausnahmen unterscheiden sich von der Epikie dadurch, daß sie nicht mit der Allgemeinheit der Gesetzesformeln begründet werden, sondern durch Störungen in der Natur oder der sittlichen Einsicht. Diese Ausnahmen sind aber insofern mit der Epikie strukturgleich, als sie den Rekurs auf höhere Regeln des sittlichen Handelns nötig machen. Die Epikie ist gerade jene Tugendhaltung, die das menschliche Handeln nach höheren Regeln sittlicher Akte gestaltet. Epikie verändert aber ebensowenig das menschliche Gesetz wie Störungen in der Natur das natürliche Gesetz verändern. Beide machen jedoch ein Handeln nötig, das sich nicht nach der nächstliegenden konkreten Regel richtet, die im allgemeinen gilt, sondern nach der nächst höheren. Besondere Umstände machen die Beobachtung eines Gesetzes unsinnig und damit unsittlich. Allerdings kann ein gehäuftes Handeln aus Epikie in einer bestimmten Sache genau zu jener Gewohnheit werden, die — wie wir gesehen haben — nach Thomas ein Gesetz begründen kann.

Eine Ausnahme vom göttlichen Gesetz hält Thomas ausdrücklich für undenkbar, da dieses die höchste Regel des menschlichen Handelns, nämlich den Willen Gottes zum Ausdruck bringt. Gott selbst nimmt gleichsam die Folgerung aus den obersten Prinzipien vor und kommt damit der gefallenen sittlichen Vernunft des Menschen zu Hilfe. Allerdings ist Gott dann auch frei, im Einzelfall diese Folgerungen zu ändern. Diese Aussagen stehen in Spannung zu dem sonst von Thomas vertretenen Prinzip, daß Gott durch Zweitursachen in dieser Welt wirkt.[70] Denkt man den Gedanken Thomas in dieser Richtung weiter, dann muß der göttliche Wille aus den Zeichen der Zeit erkannt werden. Ein solcher Erkenntnisprozeß hat dann sehr wohl Ähnlichkeiten mit der Epikie, weil auch er in einem Rückgriff auf höhere Regeln menschlichen Handelns bestehen müßte, um neu auftretende gesellschaftliche Situationen sittlich zu meistern, in denen die hergebrachten Formeln nicht mehr helfen.

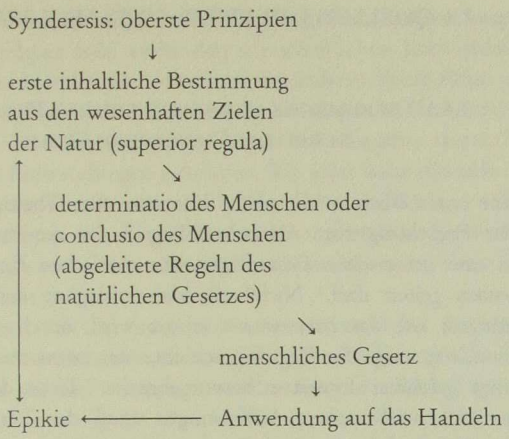
Hinsichtlich des „neuen Gesetzes" kann es schlechterdings keine berechtigten Ausnahmen geben. Allein die Frage zu stellen ist unsinnig, da es sich hier nicht um eine Gesetzesformel mit mehr oder weniger abstrakten Charakter handelt, sondern um ein ins Herz geschriebenes Gesetz. Es ist von vornherein ein höchst persönliches Gesetz; seine Kraft besteht im Beschenktsein des einzelnen Menschen mit dem Heiligen Geist. Gabe und Aufgabe können nicht mehr auseinanderfallen. Die zweitrangigen Dinge im „neuen Gesetz", die auf die Gnade des Heiligen Geistes vorbereiten oder zur Auswirkung dieser Gnade gehören, bringen inhaltlich keine neuen sittlichen Verpflichtungen gegenüber dem natürlichen Gesetz, wie wir gesehen haben.

[69] M. B. Crowe, The Changing Profile of the Natural Law. Den Haag 1977, 186 faßt die Gründe für die Veränderlichkeit des Naturrechts bei Thomas in folgende drei Bereiche zusammen: „1. the influence of the passions; 2. the unequal development of reason, of insight and of civilization; 3. the diversity of conditions, of situations and of circumstances."

[70] I 103,6c: ... Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat ...

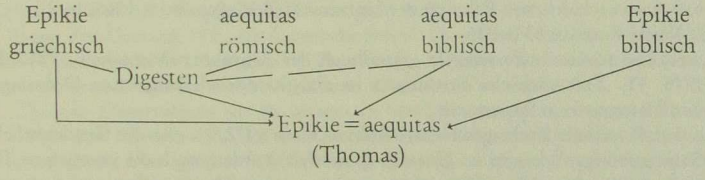
Um die Epikie nun in die Skizze eintragen zu können, mit der versucht wurde, das Normbegründungsmodell anschaulich zu machen, ist nochmals an die Hierarchie der Regeln menschlichen Handelns zu erinnern. Die Denkbewegung des Aquinaten verläuft — wie bereits anläßlich der Behandlung des Planes der Summa erwähnt — vom Grund zum Begründeten, vom allgemein Gültigen zum konkret Einzelnen. Das sittliche Grundvermögen, durch das der Mensch am ewigen Gesetz teilhat und dem die obersten Prinzipien der sittlichen Vernunft wie in einem unzerstörbaren und unwandelbaren Behälter enthalten sind, nennt Thomas „synderesis".[71]
Hier wird die sittliche Vernunft als nicht widersprüchlich konstituiert, die oberste Maxime in diesem Vermögen lautet: Das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden. Was nun das Gute näherhin sei, ist aus den Zielen des Menschen zu erschließen, diese wiederum sind den wesentlichen Neigungen seiner Natur zu entnehmen. Auf diesem Weg werden die ersten inhaltlichen Regeln des natürlichen sittlichen Gesetzes gewonnen, sogenannte höhere Regeln (z. B. niemandem etwas Böses antun). Auf dem Weg der Anwendung auf die verschiedenen Lebensbereiche werden weitere Konkretisierungen des Naturgesetzes gewonnen (z. B. hinterlegtes Gut ist zurückzuerstatten).
Aber auch dieser bereits relativ hohe Konkretionsgrad des natürlichen Gesetzes enthält noch nicht alle Modalitäten des Handelns, die für das menschliche Zusammenleben nötig sind. Die genaueste Fassung, deren ein Gesetz fähig ist, wird im menschlichen Gesetz erreicht, das die Dinge, die so und auch anders geregelt werden können, mittels der sogenannten determinatio festlegt. Dieses menschliche Gesetz endlich kann als konkrete operationale Handlungsregel auf eine Mehrzahl von Fällen unmittelbar angewendet werden. Aber ausnahmslos alle denkbaren Fälle kann auch das menschliche Gesetz nicht regeln. Dazu ist auch diese Form des Gesetzes angesichts der Komplexität menschlicher Handlungssituationen immer noch zu allgemein. Es wird immer Fälle geben, die aus welchem Grund auch immer eine Umsetzung des Gesetzeswortlautes in die Tat unsinnig und daher unsittlich machen. Dann tritt die Epikie auf den Plan; ihr obliegt die allerletzte Konkretion des sittlichen Anspruchs; sie ist das concretissimum der Gerechtigkeit. Epikie ist die Haltung, aus der heraus der Mensch fähig ist, in solchen Fällen durch den Rückgriff der praktischen Vernunft auf die höheren Regeln des natürlichen sittlichen Gesetzes die konkrete Ausnahmesituation neu zu interpretieren.
Sie geht dabei grundsätzlich genau den gleichen Gedankenweg wie der Gesetzgeber, der die Regeln des natürlichen Gesetzes durch conclusio und/oder determinatio für die Mehrzahl der Handlungssituationen operationabel macht. Der Unterschied zwischen der Gesetzgebung und der Epikie besteht darin, daß der Rechtschaffene, der die Tugend der Epikie besitzt, eben in eigener Verantwortung für diesen Ausnahmefall die conclusio oder determinatio selbst vornimmt; er baut aus eigener sittlicher Vernunft die Brücke zwischen der höheren Regel des menschlichen Handelns und der konkreten Situation. Thomas kann daher die Epikie abgekürzt die höhere Regel der menschlichen Handlungen nennen. Unter Ausklammerung des Problems der göttlichen Ausnahmebefehle läßt sich die Epikie in die Skizze der Normbegründung nach Thomas wie folgt eintragen:

[71] I 79,12c. Zum Sprachgebauch von „synderesis" im Naturrechtsdenken des 12. und 13. Jahrhunderts vgl. M. B. Crowe, Natural Law Terminology in late 12 th and early 13th Centuries, in: Tijdschrift voor Filosofie 39 (1977) 409—420.



2.3.7 Vorläufige Zusammenfassung

Epikie ist bei Thomas jene Tugend, die den Menschen befähigt, in der Situation, in der eine Gesetzesformel auf Grund ihrer Allgemeinheit in der konkreten Situation das Gerechte nicht trifft, dennoch sittlich richtig zu handeln. Sie ist die höhere Regel menschlicher Handlungen. Soweit stimmt Thomas mit Aristoteles überein und bringt gegenüber dem Stagiriten nichts wesentlich Neues. Ein kleiner Zusatz allerdings muß die Aufmerksamkeit noch ausführlicher beanspruchen: Thomas stellt fest, daß die Epikie im Latein seiner Zeit aequitas (Billigkeit, Gleichheit) heißt.[72] Diese Übersetzung ist nun alles andere als selbstverständlich. Von der Interpretation dieser Gleichsetzung erst kann die integrierende Leistung des Aquinaten in seiner Epikielehre ermessen werden. Die aequitas stammt aus einer ganz anderen Quelle als die Epikie. Ihre Herkunft aus dem römischen Recht ist im Folgenden darzustellen. Thomas kennt die aequitas aber nicht direkt aus dem römischen Recht, sondern durch die Vermittlung des Corpus iuris Civilis des Justinian, in dem byzantinisch östliche und römisch westliche Rechtsauffassungen bereits zusammengeschmolzen sind. Außerdem verwendet Thomas häufig die aequitas im Anschluß an Zitate aus der hl. Schrift. Die Quellen, aus denen Thomas schöpft und in der Gleichsetzung von Epikie und aequitas integriert, lassen sich graphisch wie folgt darstellen:



Damit ergeben sich die weiteren Schritte der Untersuchung.

[72] II—II 120,1c.

2.4.1 Die römische aequitas und deren Vermittlung durch das Corpus Iuris Civilis

Schon eine erster Blick in die reiche Literatur zum Thema zeigt, wie wenig die historische Forschung zum römischen Begriff der aequitas, in dem es um die ethischen und juristischen Grundlagen der römischen Rechtsordnung geht, als abgeschlossen gelten darf.[1] Nicht nur die Auslegung des römischen Spruches vom summum ius, das zur summa iniuria wird, durch die Jahrhunderte hindurch,[2] sondern auch die Begriffsgeschichte der römischen aequitas selbst, hat eine Menge gelehrter Literatur hervorgebracht.[3] Trotz der vielen ungeklärten Probleme und umstrittenen Auffassungen muß der Versuch gewagt werden, knapp das Verständnis des Prinzips der aequitas, wie es sich auf dem Hintergrund der Geschichte des römischen Rechts bis zum Mittelalter entwickelt hat, zu skizzieren und so hinzuführen zu dem, was Thomas als allgemein bekannten Inhalt der aequitas voraussetzt, wenn er über die Epikie spricht, „quae apud nos dicitur aequitas."

Das römische Recht ist ursprünglich eine kasuistisch aufgebaute und gewachsene Größe.[4] Systematisierungen des pragmatisch erstellten Rechts und philosophische Reflexionen darüber stammen aus späterer Zeit.

Die älteste umfassende Gesetzesaufzeichnung, die uns leider nur in überarbeiteten Bruchstücken zugänglich ist, nämlich das sogenannte Zwölftafelgesetz, dürfte um 450 v.Chr. erfolgt sein.[5] Die Rechtsprechung nach diesen Gesetzen lag ursprünglich beim obersten Amt der Konsuln. Seit den licinisch-sextischen Gesetzen d.J. 367 v.Chr. überließen diese wahrscheinlich aus arbeitstechnischen Gründen die Jurisdiktion dem dritten und minderen Imperiumsträger, dem Prätor.[6]

In der Weiterentwicklung und Anpassung des Rechts durch die Prätoren hat nun die römische aequitas ihren Sitz im Leben. Der archaische Charakter des Zwölftafel-

[1] Vgl. G. Kisch, Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Basler Studien zur Rechtswissenschaft. Hrsg. v. E. Ruck u.a. Heft 56. Basel 1960, 1—48.

[2] Ein kurzes Resüme über die verschiedenen Standpunkte findet sich bei G. Kisch, a.a.O. 1—13. Etwas ausführlicher und auf offene Fragen hinweisend G. Eisser, Zur Deutung von „Summum ius summa iniuria" im römischen Recht, in: Summum ius summa iniuria. Individualgerechtigkeit und der Schutz allgemeiner Werte im Rechtsleben. Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen, hrsg. von der rechtswissenschaftlichen Abteilung der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen. Bd 9, 1963, 1—21.

[3] Vgl. G. Kisch, Erasmus 531—533.

[4] M. Kaser, Das römische Privatrecht. Handbuch der Altertumswissenschaft 3/3/2. München ²1975, VI: „Das römische Privatrecht ist eine kasuistisch aufgebaute Ordnung und bringt von Haus aus kein System mit."

[5] W. Kunkel, Römische Rechtsgeschichte. Köln — Wien 1972, 31: „An der Geschichtlichkeit dieses Gesetzgebungswerkes ist zu Unrecht gezweifelt worden; auch die überlieferte Datierung auf die Jahre 451—450 v. Chr. dürfte wenigstens ungefähr zutreffen, und der von den römischen Historikern behauptete Zusammenhang mit den um diese Zeit beginnenden Standeskämpfen zwischen Patriziern und Plebejern ist glaublich."

[6] Vgl. a.a.O. 81.

gesetzes, manche tief sitzenden magischen Vorstellungen, die äußerst knappen Formulierungen usw. genügten bald weder den wirtschaftlichen Entwicklungen von der Agrarstruktur zum Handelsstaat mit seinen besonderen Rechtsfällen noch dem verfeinerten Rechtsempfinden. Die Starrheit und Strenge des altrömischen Zivilrechtes wurde durch die Nichtanwendung veralterter Rechtssätze, durch Zulassung neuer Ansprüche und Einwendungen gemildert. Wie jeder hohe römische Amtsträger, so veröffentlichte auch der Prätor mittels öffentlichem Anschlag, nach welchen Grundsätzen er die Rechtsprechung gestalten würde und welcher juridischer Hilfsmittel er sich dabei bedienen würde. „Bewährte sich die Neuerung eines Prätors, so übernahm sie der nächste Prätor in sein Edikt."[7]

Zivile Rechtshändel wurden in einem ersten Schritt zunächst vor den Prätor gebracht; dieser hatte zu entscheiden, ob auf Grund des Klageanspruchs überhaupt ein Prozeß einzuleiten sei, und wenn ja, in welcher Form der Prozeß durchgeführt werden soll. Dem Prätor oblag die Gerichtsleitung, dem Privatrichter in einem zweiten Schritt die konkrete Durchführung des Prozesses gemäß dem vom Prätor erteilten Formular.[8] In diesen von den Prätoren nach den Notwendigkeiten des Lebens ständig weiterentwickelten Spruchformeln (später dann auch Schriftformeln)[9] lassen sich die Wendungen „bona fides" (der subjektive Faktor) und „bonum et aequum" nachweisen.[10]

Als Beispiel für ein Formular mit der Wendung „bonum et aequum" sei der Injurienprozeß genannt. Der Richter hatte selbst die Höhe der Geldsumme als Äquivalent für eine festgestellte Ehrenbeleidigung durch Abwägen der konkreten Umstände zu ermitteln. Der Ermessenspielraum in dieser Fallentscheidung besagt aber keines-

[7] G. Eisser, Zur Deutung 19.
Vgl. auch F. Wieacker, Der Prätor, in: Die Antike 20 (1944) 69. W. Kunkel, Römische Rechtsgeschichte 89: „Allgemeine historische Erwägungen führen ebenso wie die wenigen Zeugnisse, die wir für das Aussehen früherer Ediktsredaktionen haben, zu der Vermutung, daß die Hauptmasse des Ediktstoffes sich bereits in der Zeit zwischen dem dritten Jahrhundert und 80 v. Chr. angesammelt hat."

[8] Vgl. G. Eisser, Zur Deutung 14f.
M. Kaser, Das römische Privatrecht I 195: „Iustum unterstreicht den Einklang mit dem konkreten in seinen Einrichtungen lebenden Recht, aequum die Übereinstimmung mit der abwägenden Gerechtigkeit, legitimum die mit dem Gesetz. Aber auch die klassische aequitas ist die in den konkreten Rechtseinrichtungen verwirklichte Gerechtigkeit. Das Postulat, diese Einrichtungen gerecht zu gestalten, wendet sich vornehmlich an den Rechtssetzer; außer an den Gesetzgeber namentlich an den Prätor, dem es obliegt, die als ungerecht erkannten Härten des alten ius civile zu beseitigen. Dem Iudex wird diese schöpferische Wirkungsweise viel seltener eröffnet; etwa dort, wo die Formeln auf bonum et aequum oder auf bona fides verweisen."
Bonum verweist auf die römische Tugend der Zuverlässigkeit, aequum auf die abwägende, Gleiches mit Gleichem vergeltende Gerechtigkeit, vgl. a.a.O. 194.

[9] G. Eisser, Zur Deutung 13f: „Als Cicero die Schrift De officiis 44 v. Chr. schrieb, bestanden für die Römer seit der Lex Aebutia zwei Prozeßarten nebeneinander: das altmodische Spruchformelverfahren ... und das viel beweglichere Schriftformelverfahren."

[10] P. Thomas, Observations sur les actions in bonum et aequum conceptae, in: NRH 25 (1901) 541—584, hier 545—550, hat den Unterschied zwischen diesen beiden Formeln herausgearbeitet: „bona fides" geht auf die Intention, „bonum et aequum" auf eine faktisch festgestellte Tat. Die actiones in bonum et aequum sind auf ganz bestimmte Tatbestände eingeschränkt und weisen folgende vier Merkmale auf: Sie sind erstens prätorischer Herkunft, beziehen sich zweitens auf ein Faktum, weisen drittens meist Strafcharakter auf und leiten viertens eine condemnatio ein, deren Ausmaß dem Ermessen des Richters obliegt.

wegs freie Beliebigkeit oder Milde. Die aequitas löst nur das alte Bußgeldsystem mit den starren, nicht mehr passenden Taxen ab.[11]

F. Pringsheim konnte zeigen, daß die römischen Schriftsteller und Dichter seit alter Zeit die Wortverbindung „bonum et aequum" gebrauchten.[12] Die Grundbedeutung von aequus ist „eben", „auf gleicher Höhe"[13]. Diese Eigenschaft wurde im strengen Sinn von einem Feld oder der Meeresoberfläche ausgesagt, im weiteren Sinn dann aber auch auf eine ausgeglichene Seelenhaltung übertragen. Das Merkmal, das diesen Begriff für das Rechtsdenken brauchbar machte, dürfte in der Vorstellung vom ebenen Balken der Waage gelegen sein.[14] Viele gängige Rechtsgeschäfte hatten direkt oder indirekt mit der Waage zu tun, und für viele Konfliktfälle, die nur durch Kompromiß zu lösen waren, bot sich das Bild von der Abwägung der Vor- und Nachteile der am Rechtsgeschäft Beteiligten an, schließlich zu einem ausgeglichenen und damit gerechten Vergleich zu gelangen.[15] Das Bild der Waage, mit dem die aequitas auf Münzen der Kaiserzeit immer dargestellt wird, scheint nicht erst in dieser späten Zeit erfunden worden zu sein.[16]

Die Rolle der klassischen Jurisprudenz bei der Anwendung der aequitas als Interpreta-

[11] Vgl. F. Pringsheim, Bonum et aequum, in: ZRG (röm) 52 (1932) 85f. 95f.

[12] Vgl. a.a.O. 78—155.

[13] F. Muller, Altitalisches Wörterbuch. Göttingen 1962, 12: „aiquos: eins, nicht unterbrochen, eben, gleichmäßig, geneigt ... Zu Grunde liegt ein altes Demonstrativ: oi-, ai- der da, der eine." A. Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg ³1938, I 17: „aequus: eben, ausgeglichen, übertr. geeignet, passend, auch billig, gerecht, gewogen. Herkunft unsicher; am ehesten aus dem indogermanischen aique: in der Lage befindlich, gleich; vielleicht auch von ēkah: ein, ein und derselbe."
A. Ernout/A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue Latine. Paris 1959, I 11: „aequus: uni, plan, dans le sens horizontal, qui ne présente pas d' inégalités ... égal, ne penchant d' aucune côté ... juste, impartial ..., aequitas: presque uniquement employé au sens moral équité ... Le contraire de aequus est iniquus qui a le triple sens de: inéqual, inique, défavorable."

[14] Belege bei S. Condanari Michler, Dreierlei Billigkeit, in: Studi Besta III. Mailand 1939, 506ff.

[15] Als Beispiel diene der Fall, den F. Horak, Rationes Decidendi ... Entscheidungen bei den älteren Juristen bis Labeo. Studien Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte. Hrsg. v. N. Grass. Bd 1. Innsbruck 1969, 280 anführt: „... allfälliger Wasserschaden wird durch die pinguitudo terrae ausgeglichen, die von oben nach unten wandert. Das ist natürlich ein rechtspolitisches Argument, über dessen Überzeugungskraft man geteilter Meinung sein kann. Sie führt mit ihrem Verweis auf die Kompensation des incommodum durch das commodum in den Bereich der aequitas."

[16] Vgl. H. Lange, Die Wörter Aequitas und Iustitia auf römischen Münzen, in: ZRG (röm) 52 (1932) 296—314: „... dann wäre die Aequitas von dem tatsächlichen gleichen und redlichen Abwiegen und Messen ausgehend zum Postulat des gerechten Abwägens und Zuteilens und damit auch zu einem solchen des Rechtslebens geworden." (305)
Vgl. auch K. L. Skutsch, Libramen aequum. Eine Untersuchung über die Entwicklung des Wägungsgedankens von der Antike bis ins christliche Mittelalter, in: Die Antike 12 (1936) 49—64. „Die Wage bedeutet in diesem Zusammenhang soviel wie ein Hinweis auf die weit differenziertere Fassung des Gerechtigkeitsbegriffes, der nicht nur Recht und Unrecht menschlichen Handelns scheidet, sondern auch das Leben überhaupt als eine Form erkennt, die vor den Normen einer übergeordneten Moralität gebilligt erscheinen muß. Das zur symbolischen Vertiefung so sehr Verlockende am Instrument der Wage ist ja neben dem Hinauf und Hinab der Wagschalen, in denen Gut und Böse liegen, vor allem auch der Wagepunkt, der geheimnisvolle Punkt des Gleichgewichts; an dieser Stelle wird gerichtet, hier ist aequitas das Wesen des Richtenden, der das libramen aequum vollzieht, von der Prudentius im 4. Jahrhundert spricht."

tionsprinzip und bei der Systematisierung der vielen im Laufe der Zeit entstandenen Gesetze wird unterschiedlich eingeschätzt; die Beurteilung hängt davon ab, welches Ausmaß an Interpolation der einzelne Forscher im Gesetzeswerk des Justinian, durch das uns die Texte der klassischen Juristen erhalten sind, annimmt.[17]

Auch der Einfluß der griechischen Philosophie, vor alles des Aristoteles, auf dem Weg über die Rhetorik[18] und die popularphilosophische Ethik wird unterschiedlich angesetzt und harrt weiterer Erforschung. Wie dem auch sei, solche Normprinzipien wie die aequitas, die als Grund für rechtliche Normen nicht selbst als Norm formuliert werden können, lassen sich in fast allen Kulturen nachweisen, wenn die sittliche Vernunft ein gewisses Maß an Reflexion erreicht hat.[19] Jedenfalls zeigt die einzige aus der römischen Rechtswissenschaft erhaltene Definition des Rechts durch Celsus (ius est ars boni et aequi)[20], daß die ganze römische Jurisprudenz ihre Aufgabe als einen Dienst an immer größerer aequitas im Recht verstand.[21] Bei der im Rom des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts allmählich beginnenden Trennung von Recht und Sittlichkeit[22] wurde der ursprüngliche sittliche Begriff der aequitas[23] zum Brückenbegriff zwischen Recht und Sittlichkeit. Cicero, vor dem das Substantiv aequitas als solches nicht nachweisbar ist, bestimmt das Recht als aequitas constituta.[24] Es gibt also auch eine aequitas, die nicht konstitutionell begründet ist. In diesem Sinn kann aequitas das sittliche Wohlverhalten des Einzelnen, aber auch einen Maßstab bedeuten, der der Rechtsordnung immanent ist und an dem sich die einzelnen Gesetze zu messen haben.[25] W. Waldstein vertritt die Auffassung, daß die Vorstellung eines Gegensatzes zwischen ius und aequitas bereits seit der ausgehenden Republik vorhanden war. Die Definition des Rechts durch Celsus (ius est ars boni et aequi) würde dann die schöpferische Kunst zum Ausdruck bringen, den Gegensatz zwischen dem Gesetzeswortlaut und dem einzelnen Fall innerhalb des

[17] Vgl. wiederum G. Kisch, Erasmus 26—36.
M. Kaser, Zum heutigen Stand der Interpolationenforschung, in: ZRG (röm) 69 (1952) 16—105. Siehe auch M. Kaser, Das Privatrecht I 139f.

[18] L. Wenger, Die Quellen des römischen Rechts. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der Gesamtakademie. Bd 2. Wien 1953, 236 vertritt die Auffassung, daß die aristotelische Rhetorik nachhaltiger als die NE die römische aequitas beeinflußte.
Vgl. auch H. Coing, Zum Einfluß der Philosophie des Aristoteles auf die Entwicklung des römischen Rechts, in: ZRG (röm) 69 (1952) 24—59.

[19] Vgl. W. Waldstein, Zu Ulpians Definition der Gerechtigkeit (D 1, 1, 10 pr.), in: Festschrift für W. Flume, hrsg. v. H. H. Jakobs u.a. Köln 1978, I 213—232, bes. 217—223.

[20] Dig 1, 1, 10.

[21] Vgl. W. Waldstein, Zu Ulpians Definition 229.

[22] A. Dihle, Art. Gerechtigkeit, in: RAC X, 285: „Die Definition der iustitia beim Auctor ad Herennium illustriert die im 2. Jh. v. Chr. einsetzende begriffliche Trennung von Recht und Ethik, die von den Griechen nie ganz vollzogen wurde. Sie ergab sich daraus, daß die Begriffe philosophisch ethischer Systeme in eine bereits entwickelte Rechtskultur eindrangen." Der Auctor ad Herennium definiert: „iustitia est aequitas ius unicuique retribuens pro dignitate cuiusque." (284)

[23] Pauly I 598: „Aequitas ... ist zunächst ein rein sittlicher Begriff."

[24] Cicero, Topica II. 9 Opera omnia, ed. C. Orellius/G. Baiterus. London — Amsterdam 1845 I, 456: ius civile est aequitas constituta iis, qui eiusdem civitatis sunt ...
Vgl. auch a. Dihle, Art. Gerechtigkeit, in: RAC X, 282: „Das dazugehörige Substantiv aequitas, und zwar sowohl in der Bedeutung ἰσότης (Rechtsordnung) als auch ἐπιείκεια (Verhalten des Individuums), findet sich nicht vor Cicero ..."

[25] Vgl. A. Dihle, Art. Gerechtigkeit 286.

Rechts selbst gemäß der Leitidee der aequitas aufzulösen.[26] Nicht einfach Milde, sondern Abwägung in schwierigen Fällen um eines möglichst feinen Ausgleichs willen war der Sinn der aequitas in der klassischen römischen Jurisprudenz. Sie brachte damit das Prinzip, nach dem die Prätoren das alte ius erläutert, ergänzt und bisweilen auch abgeändert haben, auf den Begriff.

Im vierten Jahrhundert wurden die Bindungen an die klassische Jurisprudenz aufgegeben; die römische Rechtsgeschichte verlor ihre einheitliche Linie. Es trat eine Vulgarisierung des Rechts ein. Kennzeichen des Vulgarrechts waren krasse Vereinfachungen der differenzierten römischen Rechtsbegriffe zu handlichen Formeln, Vermengung ethischer und rechtlicher Kategorien, Dogmatismus usw.[27] Die spätrömische Justiz wurde weitgehend zur Willkürjustiz. Mangelhaft gebildete Richter und bürokratische, für Korruption anfällige Strukturen waren bereits im 3. Jahrhundert an die Stelle der Prätoren und deren Richter getreten.[28]

Konstantin gab auf allen Kulturgebieten dem östlichen Einfluß breiten Raum. Die Byzantiner aber waren späte Griechen und Christen.[29] Von den Griechen drangen philosophische Spekulationen über das dem Recht übergeordnete Naturrecht in das römische Rechtsdenken ein. Aus dem christlichen Motivationsgefüge wirkte sich vor allem die Milde und vergebende Nächstenliebe im Rechtsleben aus. Als Konstantin im Jahre 314 den Sieg der aequitas über das ius verkündete[30], setze er die aequitas als eigenen, dem ius gegenüberstehenden Rechtsbereich voraus. Was gemäß diesem vom griechischen Naturrechtsdenken und von der christlichen Milde geprägten Prinzip aequum sei, wurde „alsbald der kaiserlichen Kanzlei zur Entscheidung vorbehalten"[31].

Im Laufe des 4. Jahrhunderts war zudem die von Diokletian begonnene Teilung des Reiches in eine östliche und eine westliche Reichshälfte vollzogen. Im Westen herrschte das Vulgarrecht bis zum Ende der Antike. Im Osten wurde durch die Rechtsschule von Beirut und dann auch von Konstantinopel der Zugang zur klassi-

[26] W. Waldstein, Zu Ulpians Definition 229. Anders G. Kisch, Erasmus 14. Letzterer zitiert zustimmend die Auffassung von H. Lange „... daß Stellen einwandfreier Klassizität jedenfalls nirgends ausdrücklich die aequitas als eine außerhalb der positiven Rechtsordnung und über dem ius stehende Instanz anerkennen. Aequus im Munde eines klassischen Juristen bedeutet meist nichts anderes, als daß die Fallentscheidung so und nicht anders lauten müsse, hat also die gleiche Bedeutung wie iustus." A. a. O. 33: „Die Aequitas ist ein Kriterium der Korrektheit des Gesetzes, ein Grundsatz der Auslegung und nicht ein gegensätzliches Prinzip."

[27] Vgl. W. Kunkel, Römische Rechtsgeschichte 125 f.

[28] Vgl. F. Wieacker, Der Prätor 71—77.

[29] Vgl. F. Pringsheim, ius aequum und ius strictum, in: ZRG (röm) 42 (1921) 643—668, bes. 668.

[30] Constitutio Placuit C. 3. 1. 8: Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem.

[31] Th. Mayer-Maly, Art. aequitas, in: Der kleine Pauly. Bd I. Stuttgart 1964, 97: „Aequitas bezeichnet im Rechtsdenken der Römer einen speziellen Akt der Gerechtigkeit. Ihr schon sprachlicher Zusammenhang mit der Gleichheit meint nicht formale Gleichbehandlung, sondern gleiche Entscheidung gleichartiger Fälle. In diesem Sinne billige Entscheidungen entsprechen der aequitas. Versteht man derart aequitas als Billigkeit im Recht, meint sie nicht unbesonnene Aufweichung fester Rechtstradition (im Sinne einer modernen Billigkeitsjurisprudenz), sondern Konkretisierung der Gerechtigkeit im Recht, vor allem materielle Richtigkeit der Fallentscheidung. Damit wird die Konfrontation von Norm und Leben zur Kunst, das ius zur ars boni et aequi, als die es der Hochklassiker Celsus in der einzigen uns erhaltenen juristischen Begriffsbestimmung des ius (D 1, 1, 1, pr.) denn auch definiert."

schen Rechtsliteratur wieder erschlossen.[32] Auf dieser Voraussetzung aufbauend konnte Justinian in den Jahren 528—534 sein großes Kodifizierungswerk durchführen lassen. Zunächst ließ er die Kaisergesetze sammeln, alte ausscheiden und Widersprüche beseitigen, hierauf ein Anfängerlehrbuch für den Rechtsunterricht erstellen (Institutiones) und schließlich Werke der klassischen Juristen in den sogenannten Digesten (griechisch: Pandekten) aufarbeiten.[33] „Codex, Digesten und Institutionen bildeten nach dem Willen des Gesetzgebers ein einheitliches Gesetzgebungswerk, dem allerdings ein gemeinsamer Name fehlte, denn die Bezeichnung als corpus iuris civilis (Corpus iuris Justiniani) gehört erst der Neuzeit an."[34] Justinian folgte bei der Anlage seines Werkes „der schon von Konstantin verkündeten Unterstellung der ganzen Rechtsordnung unter das Gebot der aequitas und machte daraus ein beherrschendes Prinzip: Das ius aequum soll vor dem mißbilligten ius strictum überall den Vorrang genießen."[35]

Das Rechtsdenken der Kaiserzeit stand in Gefahr, aus der Waage-Gerechtigkeit der aequitas eine vage Gerechtigkeit zu machen. Eine allzu allgemein gefaßte aequitas aber wird in ihrer Konturenlosigkeit für den Juristen unbrauchbar. Diese Entwicklung hing nicht zuletzt mit der Ethisierung des Rechts zusammen. Wo das klassische römische Recht mit rechtlichen Maßstäben auskam, zog man in der nachklassischen Periode sittliche Beweggründe und philosophische Lehren heran.[36]

Was N. Horn über den Aequitas-Begriff eines mittelalterlichen Kanonisten schreibt, kann auch schon für die Periode der Kaiserzeit festgehalten werden: „Eine konzise Definition der aequitas nach ihrem materiellen Gehalt erscheint ... äußerst schwierig. Es hat sich gezeigt, daß die aequitas alle im Recht auftauchenden rechtsethischen Topoi in sich aufnimmt. Sie wird damit zu einem rechtsethischen Sammelbegriff; sie bezeichnet gleichsam das ethische Gewissen des Rechts."[37]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß zwischen der aequitas im römischen Recht und der griechischen Epikie wohl ein Unterschied, aber kein prinzipieller Gegensatz besteht.[38] Die aequitas beruht auf dem Prinzip der Gleichheit; sie wirkt sich in vorklassischer Zeit als das dynamische Prinzip der Weiterentwicklung und Anpassung des Rechts in der Verantwortung des Prätors aus, wird in der klassischen Zeit hauptsächlich als Interpretationsprinzip in der Hand der Juristen wirksam und bekommt schließlich seit Konstantin die Bedeutung der durch den christlich-byzantinische Kaiser zu gewährleistenden Milde und Billigkeit. Die Epikie hingegen ist in ihrem Wesen Einzelfallgerechtigkeit; alle anderen Aspekte sind abgeleitet.

[32] Vgl. W. Kunkel, Römische Rechtsgeschichte 146.
[33] Vgl. a.a.O. 150.
[34] M. Kaser, Römische Rechtsgeschichte. Göttingen ²1967, 244: „... 530 beauftragte Justinian ... Tribonian, eine Kommission zusammenzustellen, die aus den Schriften der mit dem ius respondendi ausgestatteten Juristen alles noch Brauchbare auswählen und wörtlich exzerpieren, alles Überholte und Überflüssige dagegen ausscheiden, alle Widersprüche beseitigen und demgemäß auch den Text, was nötig, ändern sollte."
[35] M. Kaser, Das römische Privatrecht II, 334.
[36] Vgl. a.a.O. 61.
[37] N. Horn, Aequitas in den Lehren des Baldus. Forschungen zur neueren Privatrechtsgeschichte. Hrs. v. H. Coing und H. Thieme. Bd 11. Köln—Graz 1968 125.
[38] Vgl. F. d' Agostino, Epieikeia 176.

Da bereits mehrfach vom Einfluß der Bibel auf das Rechtsempfinden der Kaiserzeit die Rede war, empfiehlt sich ein kurzer Rückblick auf die Verwendung der beiden Begriffe aequitas und epieikeia in der Bibel.

2.4.2 Epikie und aequitas in der Bibel

2.4.2.1 *Im Alten Testament*

Durch die Septuagintaübersetzung des AT geraten der hebräische und der hellenistisch griechische Kulturkreis auch durch die Sprache in eine Beziehung, die sowohl von Gemeinsamkeiten wie wesentlichen Unterschieden, auf die hier nicht näher einzugehen ist, gekennzeichnet ist. Diese Querverbindungen zeigen sich auch in der Bedeutung der Epikie.

Nach der Synthese des griechischen Ethos durch Aristoteles, die sich bereits zur Zeit des Untergangs der griechischen Demokratie herausgebildet hat, wurde die Epikie eingeschränkt auf den Herrscher. Gerade jene Haltung, die ursprünglich für die geistige Begründung der Demokratie so ausschlaggebend war und von Aristoteles jedem freien Bürger, der ja potentieller Gesetzgeber war, zugetraut wurde, ist im Hellenismus einzig dem Souverän vorbehalten worden. Konsequenterweise finden wir diese Tugend im Fürstenspiegel des Aristeasbriefes.[39] Diese Einschränkung der Epikie auf den Herrscher bringt auch eine inhaltliche Änderung mit sich: Epikie besagt nun ein ethisches Verhältnis des Despoten zum abhängigen Untertan, das durch herablassende Milde als Ergänzung zur strengen Gerechtigkeit gekennzeichnet ist. Aus der besseren Gerechtigkeit wurde eine verwässerte Gerechtigkeit; aus der Tugend, die ihr objektives Maß an der möglichst genauen Berücksichtigung aller Umstände hatte, wurde eine rein subjektive, letztlich willkürliche Milde.

In der Septuaginta wird der Begriff epieikeia nun verwendet, um das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk Israels zu kennzeichnen.[40] In ungeschuldeter Güte wählt Jahwe sein Volk aus[41], begleitet es selbst in der größten Not mit seinem Erbarmen[42] und richtet es, seine Allmacht zurücknehmend, mit Nachsicht.[43] So ist verständlich, daß sich der alttestamentliche Beter an die Epikie Jahwes wendet (2 Makk 2,22f).[44] Die Eigenschaft der Epikie wird aber auch dem irdischen König zugestanden, insofern Jahwe ihm Autorität verleiht[45], und Menschen, die ein besonderes Charisma als

[39] Vgl. a. a. O. 145[16]. Dort finden sich weitere Belege.
Vgl. auch G. Zuntz, Opuscula selecta. Classica Hellenistica Christiana. Manchester 1972, 116: „... the general precept to temper justice with clemency remains typical in philosophical, historical and practical writings with reference to the kings ..."

[40] Vgl. zum ganzen biblischen Teil F. d' Agostino, Epieikeia 139—167. Dieses Kapitel ist auch abgedruckt, in: RTM 5 (1973) 385—406.
H. Preisker, Art. ἐπιείκεια, in: ThWNT II, 585—587.

[41] 1 Sam 12,22.

[42] Esr 9,8.

[43] Sap 12,18.

[44] 2 Makk 2,22.

[45] Z. B. 2 Makk 9,27.

von Jahwe gesendet ausweist[46]. Die Feinde Gottes erfahren nur seine Allmacht, sein Volk auch seine Epikie. Letztlich ist nur einer epieikes, nämlich Jahwe, und erst in zweiter Linie der, der in seinem Auftrag handelt.
In der Vulgataübersetzung, die Thomas seinen Bibelkommentaren zu Grunde legt, kommt das Wort aequitas häufig vor.
Hieronymus übersetzt mit diesem Terminus meist die hebräische Wurzel jšr[47], ausnahmsweise auch sdq[48].

2.4.2.2 *Epikie im Neuen Testament*

Die wenigen Stellen, an denen der Terminus epieikeia im Neuen Testament vorkommt, haben in vielen Kommentaren entweder überhaupt keine Erläuterung oder nur kurze Erwähnung gefunden[49]: Die ausführlichste Arbeit zum Thema ist noch immer die von A.v. Harnack, die erst von R. Leivestad überprüft wurde.[50] A.v. Harnack rechnet damit, daß es sich in 2 Kor 10,1 um ein Herrenwort handle, das in Beziehung zu Mt 11,29 zu sehen sei.[51] Als Begründung führt der Autor außerkanonische Zitationen der Matthäusstelle an, die ausdrücklich in Mt 11,29 den Begriff Epikie hinzufügen, sowie die Tatsache, daß sich die drei Termini „prays", „tapeinophron" und „epieikes" in der ältesten christlichen Literatur häufig in einer Einheit zusammengefaßt vorfinden. Diese Triade bringe einen Grundzug der älte-

[46] 2 Kön 6,3.
[47] Vgl. Art. gerade, recht sein, in: Theologisches Handwörterbuch zum AT. Hrsg. v. E. Jenni unter Mitarbeit von C. Westermann. München—Zürich 1978, I, 790f: jšr „Die Wurzel hat ursprünglich die anschauliche Bedeutung ‚gerade sein', ‚gerade' (Gegensatz ‚krumm'), begegnet aber im AT überwiegend in der übertragenen Bedeutung ‚recht sein', ‚recht' (Gegensatz ‚schlecht', ‚falsch' o.ä.)".
[48] Vgl. a.a.O. II. 507—530: sdq, gemeinschaftstreu, heilvoll sein.
[49] Vgl. H. Giesen, Art.ἐπιεικής ... ἐπιείκεια,in: Exegetisches Wörterbuch zum NT, hrg. v. H. Balz und O. Schneider. Stuttgart 1980, II, 66f. Da zwischen dem Substantiv und dem Adjektiv kein Bedeutungsunterschied besteht, kann in unserem Zusammenhang ein globales Résumé zum ntl. Epikiebegriff verantwortet werden. Siehe auch H. Preisker, Art. ἐπιείκεια, in: ThWNT II, 585—587; der Artikel stellt eine geraffte Darstellung der Arbeit von A. v. Harnack, Sanftmut, Huld und Demut in der alten Kirche, dar; in: Festgabe für Julius Kaftan. Hrsg. v. Schülern und Kollegen. Tübingen 1920, 113—129.
Art. Sanftmut, in: Wörterbuch zur biblischen Botschaft. Hrsg. v. Xavier Léon-Dufour. Freiburg 1964, 577: „... nachsichtiges und maßvolles Verhalten (ἐπιείκεια) charakterisiert die Güte Christi (2 Kor 10,1) und seiner Jünger ...".
Art. Demut, in: Begriffslexikon zum NT. Hrsg. v. Lothar Coener/E. Beyreuther und H. Bietenhard. Wuppertal 1967, 174f. Im Artikel wird bei ἐπιείκεια im NT auf a) ein Merkmal der Herrschaft Christi und b) ein von den Christen gefordertes Verhalten eingegangen.
K. Prümm, Diakonia Pneumatos. Theologische Auslegung des 2. Korintherbriefes. Bd I. Freiburg 1967, 565. ἐπιείκεια wird als ein Erfordernis der Amtsträger gesehen.
H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testamentes. München 1967; R. Schnakkenburg, Neutestamentliche Theologie. München ²1963; K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments. Bd. III. Düsseldorf 1970; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Teil I. Gütersloh 1971, und viele andere bieten keine Erläuterung des Terminus epieikeia.
[50] R. Leivestad, The Meekness and Gentleness of Christ. II Cor X, 1, in: NTSt 12 (1965—66) 156—164.
[51] 2 Kor 10,1: Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραύτητος καὶ ἐπιείκειας τοῦ Χριστοῦ ...
Mt 11,29: ...μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραύς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ ...

sten christlichen Ethik auf den Begriff.[52] Aufgrund des alttestamentlichen Sprachgebrauchs von „epieikeia" als Milde des Herrschers interpretiert A.v. Harnack auch die neutestamentliche Epikie als die Huld des erhöhten Christus und von dieser Bedeutung ausgehend „epieikeia" auch in den anderen neutestamentlichen Stellen (Apg 24,4; 1 Petr. 2,18; 1 Tim 3,3; Jak 3,17). Selbst Phil 4,5 will er vom Selbstbewußtsein der Christen her verstehen, daß sie die wahren „Herrscher sind — sie werden einst das Erdreich besitzen und sogar die Engel richten — ..."[53] Nur Tit 3,2 fügt sich — so muß sogar A.v. Harnack zugeben — dieser Auslegungslinie nicht ein. An dieser Stelle ist das Moment der Souveränität nicht nachweisbar. Epikie würde hier — wie sonst weitgehend im profanen Sprachgebrauch — soviel wie Nachgiebigkeit bedeuten.[54]

Genau an dieser Auslegung der Epikie als Huld des Herrschers setzt nun die Kritik R. Leivestads ein. Er weist darauf hin, daß Christus sich nicht als der Souverän geoffenbart hat, der mit herablassender Huld durch die Reihen der Welt geht, sondern als der Erniedrigte, der ans Kreuz geht.[55] Man kann den Epikiebegriff in der Heiligen Schrift nicht einfachhin aus der profanen Literatur ohne Rücksicht auf den weiteren neutestamentlichen Kontext erklären, wie A. v. Harnack dies versucht hat.

Der Hintergrund der Epikie Jesu Christi ist nicht das Herr-Knecht-Verhältnis, sondern ein brüderliches Verhältnis. Der ewige Sohn Gottes reiht sich ganz unten ein; daher dürfen sich auch die Christen nicht als jene vorkommen, die insgeheim in dieser Welt den Nicht-Christen überlegen sind und von dieser herrschaftlichen Position aus dann den Anderen so etwas wie herablassende Milde gewähren.

Epikie im Neuen Testament ortet den Mitmenschen nicht nach dem Gesetz von Über-, Unter- und Einordnung, sondern will ihm als Person gerecht werde. Dies schließt allerdings den Verzicht darauf ein, den Mitmenschen dadurch zu überfordern, daß man ihm an starren Gesetzmäßigkeiten mißt. Daraus folgt u.a. auch der Aspekt der Milde. Milde aber ist eine Folge und nicht das Wesen der Epikie im Neuen Testament. Diese ist vielmehr die brüderliche Haltung der Menschengerechtigkeit, die das Recht nicht aufhebt, sondern in einen neuen Horizont hineinstellt,

[52] Belege bei A. v. Harnack, Sanftmut, Huld und Demut 113—115.

[53] A.a.O. 116. — Die Deutung von E. Lohmeyer, Der Brief an die Philipper. Göttingen [10]1954, 171, daß die Epikie eine spezifische Tugend des Märtyrers sei, der eben auf den Kampf für seine Rechte verzichtet, ist in der Exegese heute aufgegeben.

[54] A. v. Harnack, Sanftmut, Huld und Demut, 117[1]: „Daß das Wort im ganzen griechischen Alten Testament und nahezu im ganzen Neuen Testament nur von Herrschern und Herrn (in der Bedeutung ‚Milde') gebraucht ist, während der profane Sprachgebrauch doch schon längst von ‚gebührend', ‚geziemend' über ‚billig' und ‚mäßig' zu ‚mild' ‚nachgebend' gekommen war, ist paradox, erklärt sich aber wohl daraus, daß es in den Kreisen überhaupt ungebräuchlich war, für welche die LXX ihre Übersetzungen niederschrieben."

[55] R. Leivestad, The Meekness and Gentleness of Christ' II Cor X, 1, 163f: „Paul is not referring to the lenience and indulgence of the heavenly judge, nor even to his mild and gracious attitude during his earthly life; he is alluding to the fact of the kenosis, the literal weakness and lowliness of the Lord ...

Πραΰτης καὶ ἐπιείκεια express the virtues of the most humble and obedient servant, or rather, of the Lord, who voluntarily made himself a slave. The ταπεινότης of the apostle is a consequence, an imitation and a continuation of the kenosis of Christ ..."

Vgl. auch F. d' Agostino, Epieikeia 157—167, der ohne die Belege und exegetischen Argumente von R. Leivestad zu kennen mehr intuitiv zum gleichen Ergebnis kommt.

nämlich in den Horizont der Liebe Jesu Christi,[56] in dem Gott selbst allen Menschen vom letzten Platz dieser Welt aus gerecht wird.
Der Kontrast wird besonders in der Gegenüberstellung zur Stoa deutlich. Die ältere Stoa lehnt von ihrem Ansatz bei einer auf der höchsten Vernunft beruhenden kosmischen Weltordnung die Epikie konsequenterweise ab; ein solches Verständnis der Weltordnung kann auf den Einzelnen keine Rücksicht nehmen und kann daher keine Ausnahmen zulassen. Rücksicht auf die Person fällt unter die Affekte und ist daher ethisch minderwertiges Mitleid. Erst in der späteren Stoa wurde diese Starrheit aus politischen Motiven gemildert. Als clementia des Herrschers, der wohlwollend die konkreten Umstände seiner Untertanen berücksichtigt, bekommt die Epikie z. B. bei Seneca wieder Bedeutung.[57] In der patristischen Literatur finden sich mehrfach Verwendungen des Begriffes Epikie im Sinne von ethischer Übereinkunft („comme convenance"), Milde, Nachsicht und Billigkeit, ohne daß eine begriffliche Weiterbildung und Präzisierung nachweisbar wäre.[58] H. Rahner erblickt in der moderatio z. B. die wahre Größe Leos d. Großen. „Moderatio im umfassenden und nicht übersetzbaren Sinn dieses echt römischen und christlichen Wortes, das Leo so sehr geliebt hat und das die griechischen Übersetzungen seiner Akten mit dem ebenso unübersetzbaren, noch vom letzten Hauch stoischen und altchristlichen Menschentums umwehten Wort ἐπιείκεια wiedergaben. Moderatio ist der feine Sinn für verteilende Gerechtigkeit, für das edle Maß, für die ausgeglichene Mitte zwischen Extremen, das kluge, oft geradezu diplomatische Abschätzen des jeweils Möglichen, das bei aller Eleganz und Nachgiebigkeit unbeirrbar am Ziel festhält, aber auch das ... christliche Lassen-Können des Unerreichbaren."[59]
Der Terminus aequitas spielt in der Vulgata so gut wie keine Rolle.[60]

2.4.3 Die Rezption der aequitas und der Epikie in der Scholastik vor Thomas

Die aequitas findet sich durchgängig im juridischen Sprachgebrauch und seit der Frühscholastik auch in den Tugendkatalogen.

2.4.3.1 *Aequitas im juridischen Sprachgebrauch des frühen Mittelalters*

Im weströmischen Reich war bis zum Untergang der Antike das Vulgarrecht der späten Kaiserzeit bestimmend.[61] Seit Augustinus wurde das römische Recht ratio

[56] Vgl. die Beziehung Jesu zu den Sündern und Außenseitern.
[57] Vgl. F. d' Agostino, Epieikeia 101—137.
[58] Vgl. K. Duchatelez, L' epieikeia dans l' Antiquité grecque, paienne et chrétienne, in: Communio (Sevilla) 12 (1979) 203—231; 204—210: L' „epieikeia" comme convenance; 210—221 l' „epieikeia" comme équité, indulgence, modération, clémence; 221—230 l' „epieikeia" comme modestie et douceur. Siehe auch F. d' Agostino, Epieikeia 169—181, und P. G. Caron, Aequitas Romana, Misericordia Patristica ed Epicheia Aristotelica nelle dottrina del Aequitas canonica. Mailand 1971.
[59] Vgl. H. Rahner, Leo der Große, der Papst des Konzils, in: A. Grillmeier u. H. Bacht, Das Konzil von Chalzedon. Geschichte und Gegenwart. Würzburg 1979, I, 325.
[60] In Kol 4,1 gibt aequus die griechische Wurzel ἰσός wieder und bedeutet soviel wie gerecht. Röm 9,28, Hebr 1,8 und Jak 5,3 haben für unseren Zusammenhang keine Bedeutung.
[61] W. Kunkel, Römische Rechtsgeschichte 161.

scripta benannt; die Autorität Augustins bewirkte in den Werken der christlichen Schriftsteller starken Widerhall.[62] Der Einfluß des römischen Rechts auf das frühmittelalterliche Recht wird von den Gelehrten unterschiedlich eingeschätzt, ist aber grundsätzlich gesichtert.[63] E. Kaufmann hat in seiner Aufarbeitung der Diskussion über das Problem der Billigkeit in der Rechtsordnung des frühen Mittelalters gezeigt, daß die Milderung des strengen Rechts den Gerichten ganz allgemein vorgeschrieben war und nicht nur dem König allein vorbehalten wurde.[64]

Die häufig vorkommende Formel „aequitatis iudicium", die sich auch bei Thomas, vor allem in seinen Bibelkommentaren, immer wieder findet, bedeutet aber nichts anderes als ein gerechtes Urteil.[65] Aequitas und iustitia werden im frühen Mittelalter überhaupt synonym gebraucht.[66] Der Begriff aequitas wird formelhaft auch mit den Termini rectitudo, lex, ratio und ordo verbunden; diese Paarformeln deuten an, daß die Bedeutung der nebeneinander stehenden Glieder ineinander übergeht.[67]

Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Recht gab es im Westen erst wieder seit der Entdeckung der bislang unbekannten Digesten zur Zeit der Frühblüte der italienischen Städte am Ausgang des 11. Jahrhunderts. Der scholastischen Denkschulung und dem persönlichen Genius des Rechtsgelehrten Irnerius an der Universität von Bologna ist es zu verdanken, daß dieses gewaltige Werk auch verstanden und geistig durchdrungen werden konnte. Er und seine Schüler erklärten das ganze Corpus iuris civilis Titel für Titel und Satz für Satz. Diese Glossen zum Text waren die Grundlage der Rechtsvorlesungen.[68] Ausgehend von Bologna erlebte das römische Recht auch an anderen wichtigen Universitäten eine Renaissance; sein Studium war unerläßlich zum Verständnis des Kirchenrechts, das bis zur Mittel des 12. Jahrhunderts noch nicht von der Theologie getrennt war. Die Trennung wurde theoretisch erst von Gratian in die Wege geleitet.[69] Im Jahre 1219 verbot Papst Honorius III. allerdings die Lehre des römischen Rechts an der Universität von Paris. Diese erstaunliche Maßnahme ging vermutlich auf den Wunsch des französischen Königs zurück, der verhindern wollte, daß im Herzen seines Reiches jenes Recht gelehrt wurde, das in der neu erstehenden Rechtspflege das Kaiserrecht und damit die Macht des Kaisers unterstützte.[70]

[62] Vgl. J. M. Aubert, Le droit Romain dans l'oeuvre de Saint Thomas. Bibliothèque Thomiste Bd 30. Paris 1955, 40.

[63] Vgl. G. Köbler, Das Recht im frühen Mittelalter. Untersuchungen zu Herkunft und Inhalt frühmittelalterlicher Rechtsbegriffe im deutschen Sprachgebiet. Köln—Wien 1971, 23.

[64] Vgl. E. Kaufmann, Aequitatis iudicium. Königsrecht und Billigkeit in der Rechtsordnung des frühen Mittelalters. Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Rechts- und wirtschaftswissenschaftliche Reihe. Bd 18. Frankfurt 1959, bes. 11.

[65] Vgl. P. Kirn, Aequitatis iudicium von Leo dem Großen bis zu Hinkmar von Reims, in: ZRG (germ) 52 (1932) 53—64, bes. 57.

[66] Vgl. E. Kaufmann, Aequitatis Iudicium 17.

[67] Vgl. a. a. O. 24—29.

[68] Vgl. W. Kunkel, Römische Rechtsgeschichte 161—163.

[69] Vgl. B. C. Kuhlmann, Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Bonn 1912, 18.

[70] Vgl. J. Le Goff, Das Hochmittelalter 221.
Vgl. auch B. C. Kuhlmann, Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin 18, und F. C. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter. Bd III. Heidelberg ²1934, 363—373.

Die geschilderte Lage an der Pariser Universität war daher nicht günstig für die Bildung des Aquinaten in dieser Rechtstradition. Es ist nicht entschieden, ob er in Neapel oder Köln römisches Recht gehört hat. Eine gewisse Kenntnis der Materie muß Thomas sich aber über die Glossatoren erworben haben. Die Genauigkeit, mit der er die ca. 150 Stellen aus dem Corpus des Justinian zitiert, legt nahe, daß ihm die Quellen selbst zur Verfügung standen.[71] Ein weiterer Vermittler des römischen Rechts für Thomas war Cicero, den er allein in der Summa 166 mal zitiert. Schließlich hatte er durch seine Ordensbrüder vielfältige Verbindungsmöglichkeiten nach Bologna.[72]
Der Einfluß des römischen Rechts ist in fast allen Werken des Aquinaten nachzuweisen.[73] Er macht vom römischen Recht auf vielfältige Weise Gebrauch. Er zieht Analogieschlüsse, übernimmt Axiome, konzipiert seine Gesetzeslehre weitgehend nach römischen Rechtsvorstellungen, wendet seine Lösungen direkt an, z.B. im Bereich der Ehemoral, der Sklaverei und des Privateigentums usw.[74]
Für unseren Zusammenhang sind zwei Dinge besonders wichtig: Die häufig wiederkehrende Formel, daß Gesetze nur in den meisten Fällen (ut in pluribus) gelten und daher in außergewöhnlich gelagerten Umständen Ausnahmen zulassen, stammt aus den Digesten.[75]
Auch in der Grundlegung der Geltung der Gesetze läßt sich römisch-rechtlicher Einfluß im thomanischen Denken nachweisen: Das Gesetz ist wohl ein Werk der Vernunft und verdankt ihr seine sittliche Verpflichtung; formell in Kraft tritt das Gesetz durch den Willen des Gesetzgebers. Die Herleitung der formellen Gültigkeit des Gesetzes aus dem Willen des Gesetzgebers geht auf Ulpian zurück.[76]

2.4.3.2 *Aequitas in den Tugendkatalogen der Scholastik*

Über die Stoa gelangt das bei Aischylos und Euripides[77] auftretende, von Platon systematisch aus den Teilen der Seele entfaltete Viergespann der Tugenden Maßhaltung, Tapferkeit, Klugheit und Gerechtigkeit zu den christlichen Theologen. Durch Ambrosius und Augustinus werden die vier Kardinaltugenden christliches Allgemeingut und sind im 12. Jahrhundert als Einteilungsprinzip der Ethik nachweisbar.[78]

[71] Vgl. J. M. Aubert, Le Droit 125—128.
[72] Vgl. a.a.O. 128f.
[73] Vgl. a.a.O. 40f.
[74] Ausführlich belegt sind diese Einflüsse des römischen Rechts im thomanischen Denken in der zitierten Monographie von J. M. Aubert, Le droit.
[75] Dig. I. 3.3: ... Iura constitui oportet, ut dixit Theophrastus, in his quae ἐπὶ τὸ πλεῖστον accidunt, non quae ἐκ παραλόγου ... id est in his quae plerumque accidunt, non quae praeter expectationem.
Dig. I. 3.4: Ex his, quae forte uno aliquo casu accidere possunt, iura non constituuntur.
[76] Dig. I. 4.1: Quod principi placuit, legis habet vigorem; ebenso Inst. I. 2.6.
Zur Charakterisierung der Wechselwirkung von ratio und voluntas bei der Gesetzgebung vgl. K. W. Merks, Theologische Grundlegung sittlicher Autonomie 159—162.
Siehe auch J. M. Aubert, Le droit 82f.
[77] Vgl. A. Dihle, Art. Gerechtigkeit 248.
[78] Vgl. J. Gründel, Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre. Veröffentlichungen des Grabmann Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Hrsg. v. M. Schmaus u.a. Neue Folge 27. München—Paderborn—Wien 1976, 255f.

In den älteren Tugendkatalogen des 12. Jahrhunderts fehlt die aequitas; dafür finden sich unter der Gerechtigkeit als Teiltugenden misericordia und gratia[79] und unter der Haupttugend der Maßhaltung modestia und clementia.[80] Die aequitas scheint im Opusculum de fructibus carnis et spiritus als Teiltugend der Gerechtigkeit auf.[81]

Radulfus Ardens (gest. 1200) hält es für eine Tätigkeitsweise der Gerechtigkeit (des Evangeliums), allen Liebe, Wahrheit und aequitas zu erweisen. J. Gründel übersetzt aequitas an dieser Stelle mit Gleichmaß des Werkes.[82]

Wilhelm von Auvergne (gest. 1249) führt die aequitas als dritte Ergänzungstugend der Gerechtigkeit an und versteht sie als Barmherzigkeit in der Auslegung des Gesetzes (misericordia ergo naturalis aequitas est).[83] Heinrich von Segovia, der berühmte Dekretalist und Zeitgenosse des Aquinaten, beschreibt die aequitas im Anschluß an ein von Cyprian überliefertes Wort als eine durch Barmherzigkeit versüßte Gerechtigkeit (aequitas id est iustitia misericordia dulcorata).[84]

Zur Illustration dessen, womit die aequitas im Mittelalter inhaltlich erfüllt wurde, diene schließlich noch eine Aufzählung von Topoi, die etwa 100 Jahre nach Thomas von Baldus an die aequitas geknüpft wurden: Paritas, charitas, conscientia, bona fides, gratia, misericordia, benignitas, humanitas, clementia, urbanitas, bonum publicum, publica utilitas, mediocritas, mitigatio poenae, veritas, natura rei, aequitas personae.[85]

2.4.4 Die Rezeption der Epikie bei Albert dem Grossen

Bei Petrus Lombardus fehlt noch jeder Hinweis auf die Epikie. Das erste Eindringen der griechischen „epieikeia" in das mittelalterliche Denken ist in der Übersetzung und Kommentierung der Nikomachischen Ethik durch Robert von Grosseteste (gest. 1253) nachweisbar, auf den dann Albertus Magnus zurückgreift.[86]

Genauer geht erstmals Albert der Große auf diese Tugend ein; ihn könnte man hinsichtlich seiner Epikieauffassung auch Albert den Großzügigen nennen. Das Neue im Denken Alberts liegt ganz allgemein darin, daß er mit einer vor ihm unter den mittelalterlichen Theologen nicht bekannten Deutlichkeit die Dinge dieser Welt in ihrem Eigensein ins Auge faßt.[87] „Die Wende zur Naturphilosophie ist das ureigene

[79] Vgl. J. Gründel, a.a.O. 258f. mis.; 261f. gratia. Zur Rolle der misericordia in den Gerechtigkeitstraktaten vgl. auch O. Lottin, Psychologie et Morale. Bd III/2 284—293.

[80] Vgl. J. Gründel, a.a.O. 259. 260. 263.

[81] Vgl. a.a.O. 263.

[82] Vgl. a.a.O. 349.

[83] Vgl. H. Borok, Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne. Eine moralhistorische Untersuchung zur ideengeschichtlichen Rezeption der aristotelischen Ethik. Moraltheologische Studien. Historische Abteilung. Hrsg. v. J. G. Ziegler, Bd 5. Düsseldorf 1979, 137.

[84] Vgl. N. Horn, Aequitas, 100.

[85] N. Horn, Aequitas 94—123 passim.

[86] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell Epieikeia nel Medioevo Latino, Mailand 1976, 41—44.

[87] Vgl. J. Pieper, Scholastik 105f.

Anliegen des Albertus Magnus."[88] Dieser Sinn für das Konkrete zeigt sich gerade auch in der Epikielehre des großen Denkers. Nur im Konkreten sieht er den Ort für eine ethische Betrachtungsweise.[89]

Die erste Erwähnung der Epikie findet sich in seinem Sentenzenkommentar zur Begründung der Ansicht, daß an den von der Kirche verbotenen Tagen dem Verlangen des Ehegatten nach Geschlechtsverkehr stattgegeben werden darf.[90]

Im ersten seiner beiden Kommentare zur Nikomachischen Ethik gibt Albert als etymologische Erläuterung von „epieikeia" super-iustitia (Übergerechtigkeit) an. Thomas übernimmt — wie wir bereits gesehen haben — diese falsche Ableitung.[91]

Die historisch unrichtige Worterklärung hindert Albert aber nicht daran, gleich im nächsten Satz präzise den Kern der aristotelischen Epikielehre wiederzugeben: Der Rechtschaffene handelt gerecht aus sich selbst und ergänzt von sich aus den Mangel des Gesetzes.[92]

Daraus folgt, daß der Rechtschaffene auch dort, wo ein Gesetz vorliegt, aber für den bestimmten Fall nicht zutrifft, gegen das Gesetz und dennoch gerecht handelt. Der Bezug zum Gesetz ist also von der Tugend her gesehen ein akzidenteller. Der Konflikt, der sich zwischen Tugend und Gesetz scheinbar ergeben kann, liegt ganz auf Seiten des Gesetzes. Das Gesetz soll ja das menschliche Handeln regeln; die Handlungswirklichkeit aber ist wandelbar.[93]

Die unabsehbare Vielfalt der menschlichen Handlungssituationen läßt sich von keinem menschlichen Gesetzgeber durchschauen, geschweige denn vorhersehen.[94] Ohne die Korrektur der Fehler, die dem Gesetz naturgemäß anhaften, durch die Epikie, kann daher nach Albert das Zusammenleben in der Gesellschaft nicht gedeihen.[95] Nebenbei ist mit der Epikie bei Albert auch eine Interpretation des Gesetzes verbunden. Das Maß, das der Rechtschaffene bei seiner Deutung des Gesetzes anlegt, liegt nicht in der Intention des Gesetzgebers, sondern in der Intention des Gesetzes selbst; der Sinn des Gesetzes aber besteht im Gemeinwohl.[96]

Das positive Gesetz bezieht seine Legitimation aus der aequitas, die Albert mit dem Naturrecht gleichsetzt.[97]

[88] L. Hödl, Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert, in: Virtus Politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von A. Hufnagel. Stuttgart 1974, 267.

[89] Vgl. H. Kohlenberger, Virtus Politica. Einige terminologische Hinweise zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Albertus Magnus, in: Virtus Politica 104.

[90] Sent IV 32,9 ad 5 (ed. Borgnet 30,277): ... reddens tempore libidinis est epiches, quia tunc illi cui reddetur maxima valet ad ruinae praeservationem.

[91] Super Ethica V 15 (ed. W. Kübel, Bd 14/1,379): ... epieikeia dicitur ab ‚epi', quod est ‚supra' et ‚dicaion', quod est ‚iustitia', quasi ‚supra iustitiam'; et virtus nominis est ‚quasi per se iustitia'.

[92] 1.c.: ... epieikes quis operatur rectum per seipsum et supplet defectus legis.

[93] 1.c. 383: ... defectus incidit ex natura rei, quia natura operabilium mutabilis est.

[94] 1.c. 381: ... infinita non cadunt sub cognitione.

[95] 1.c.: Et ideo oportet, quod in hoc epieikes suppleret defectum legis, alias civilitas non esset perfecta.

[96] 1.c. 379: unde oportet, quod sit magis particulatum quam lex, dum intentionem legis, scilicet salutem rei publicae, in singulos casus applicat, quod lex propter sui universalitatem facere non potest.

[97] Super Ethica V (ed. W. Kübel XIV/1,356): Hoc autem iustum vel ex sua substantia et natura habet aequitatem et legitimibilitatem, et hoc est iustum naturale.

Der Rechtschaffene geht seinen eigenen Weg, um den Sinn des Gesetzes zu verwirklichen, wenn der Wortlaut des Gesetzes eine Handlungsweise befiehlt, die dem Sinn des Gesetzes nicht entspricht; er imitiert den Vorgang, der zur Gesetzgebung führt. Das Normbegründungsmodell Alberts könnte man „hylemorphistisch" nennen; die natürliche Gerechtigkeit ist gleichsam die Form, die der Materie der partikulären Umstände eingeprägt wird. Ein Weg dieses Prägevorgangs ist die Gesetzgebung, ein anderer die Epikie. Wenn der Gesetzgeber für die Mehrzahl der Fälle durch seine Gesetze Gerechtigkeit schafft, für bestimmte Fälle aber diese Maßnahme versagt, dann folgt der Rechtschaffene dem Gesetzgeber nicht in seinem aktuellen Gedankengang, wohl aber seiner Zielsetzung. Die Epikie ist auf diesem Weg der Einprägung der naturrechtlichen Form in die Materie der Handlungsumstände durch ihre größere Konkretisierungsmöglichkeit dem allgemeinen und abstrakten Gesetz überlegen.[98] Der Intention nach gehört die Epikie also zur legalen Gerechtigkeit, hinsichtlich des Umfangs jedoch reicht die Epikie weiter als die Gesetzesgerechtigkeit.[99] Der Rechtschaffene lenkt das Gesetz und nicht umgekehrt.[100] Anhand von drei Fallbeispielen, die er in einem Kommentar[101] zur Nikomachischen Ethik vorfindet, erläutert Albert die Epikie weiter: Das Gesetz schreibt vor, ein entliehenes Gut auf Verlangen zurückzuerstatten; wenn aber ein Rasender sein Schwert zurückverlangt, dann verhindert die Epikie vernünftigerweise die Rückgabe.[102] Das Gesetz verbietet einem Fremden, die Stadtmauern zu besteigen; die Epikie allerdings leitet dazu an, es dennoch zu tun, wenn es darum geht, die Stadt gegen einen angreifenden Tyrannen zu verteidigen.[103] Das Gesetz verbietet den Ehebruch; ein gemäß der Epikie tugendhafter Mann begeht aber dennnoch Ehebruch mit der Frau des Tyrannen, wenn er dadurch jene Vertrautheit mit den Lebensgewohnheiten des Tyrannen erlangen kann, auf Grund der er ihn dann töten kann.[104] Beim letztgenannten Beispiel allerdings fügt Albert sofort eine Differenzierung hinzu. Wenn der Ehebruch

[98] l.c.: Alio modo est directivum aliquid alterius secundum esse, quod est ex applicatione formae ad materiam secundum omnes partes, et huiusmodi directivum regulatur supplendo ea quae desunt universali naturae, dum applicat ipsam ad omnia particularia; et hoc oportet necessario esse magis concretum quam id quod per ipsum dirigitur, et sic posterius; et hoc modo epieikia est directiva legalis iusti, quia ubi finem legalis non potest aliquis consequi per actum imperatum a lege, epieikia procedit alia via ad consequendum finem legis, et sic imitatur ipsam in intentione, non tamen in actione.
Zur Formmetaphysik Alberts vgl. L. Hödl, Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie 251—269, siehe dort weitere Literatur.

[99] l.c. 380: Quantum igitur ad ipsa opera imperata epieikia non est sub ambitu iustitiae legalis, sed tantum quantum ad intentionem, qui finem legis consequitur.

[100] l.c. 383: ... haec est diffinitio et natura epieikes, ut sit directio legis in illis in quibus lex deficit propter universale.

[101] Albert hatte die Kommentare des Averroes, des Eustratius u.a. Griechen zur Hand, gibt aber nie an, auf welchen Kommentator er sich bezieht; der Apparat der kritischen Ausgabe verweist an dieser Stelle auf einen Anonymus. L. c. XII—XIV.

[102] l.c. 380: ... lex praecipit pignus reddendum et epieikes, si esset furiosus, cuius gladium in pignore habet, non redderet.

[103] l.c.: ... lex praecipit, ne peregrini ascendant murum civitatis, si tyrannus invadat civitatem; epieikes etiam, si sit peregrinus, ascendet ad defensionem civitatis et interficiet tyrannum et non punitur, sed praemiatur.

[104] l.c.: ... lex praecipit non adulterandum sed epieikes committit adulterium cum uxore tyranni, ut contrahat familiaritatem et possit tyrannum interficere.

in sich böse ist, dann darf er auch nicht als Mittel zum Zweck für ein anderes Gut eingesetzt werden. Unter zivilem Aspekt wäre der Ehebruch um des größeren Gutes willen gemäß der Epikie zu rechtfertigen und daher nach bürgerlichem Gesetz nicht zu bestrafen. Betrachtet man aber die Ehe als göttliches Gut, dann wird sie auch unter solchen Umständen unantastbar.[105]

Albert beschließt seine Aristotelesinterpretation mit der Feststellung, daß die Haltung der Epikie keine andere ist als die der Gerechtigkeit.[106] Noch origineller als diese grundsätzlichen Gedankengänge in seinem Kommentar zu Aristoteles sind die in den Evangelienkommentaren verstreuten Hinweise auf die Epikie. Das große und lebensnahe Beispiel für die Tugend der Epikie ist für Albert Jesus Christus selbst. Im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den Pharisäern arbeitet Albert gerade diese Tugend immer wieder heraus, die die kleinliche Gerechtigkeit der Pharisäer durch die größere Gerechtigkeit, die Übergerechtigkeit, wie Albert die Epikie auf Grund seiner Etymologie nennt, überwindet.[107]

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß für Albert ein vernünftiger Grund zum Handeln gemäß der Epikie ausreicht; es bedarf keiner besonderen Notsituation. Die Epikie ist auch dann gerechtfertigt, wenn der Gesetzgeber anwesend ist.[108] Jeder Mensch, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist, ist für Albert auch Subjekt der Epikie. Ihr Objekt erstreckt sich auch auf positiv göttliche Gesetze.[109] Das

[105] 1.c. 381: ... actus iste, qui est non adulterari, potest considerari aut inquantum est civilis, et sic ordinatur ad bonum civile, quod recompensationem recipit, et sic si bonum civile melius possit haberi per oppositum, non est dignus civili poena, qui oppsitum agit. Si autem consideretur, inquantum est actus divinus, sic ordinatur ad bonum divinum, quod est habere deum et vitam aeternam, et sic non recipit recompensationem pro quantocumque bono quantum ad divinum iudicium. Et Commentator loquitur civiliter.

F. d'Agostino, La Tradizione dell Epieikeia nell Medioevo Latino 66 macht auf die erstaunliche Tatsache aufmerksam, daß Albert in seinem zweiten Kommentar zur NE das Beispiel nicht mehr korrigiert und führt dies im Anschluß an J. Dunbabin, The two commentaries of Albertus Magnus in the Nicomachean Ethics, in: Recherches de Théologie ancienne et médievale 32 (1963) 232, darauf zurück, daß die Trennung von der heidnischen Ethik bereits so selbstverständlich war, daß diese Korrektur nicht mehr nötig erschien.

Thomas hat in seinem Ethikkommentar — wie wir bereits gesehen haben — dieses dritte Beispiel stillschweigend ausgelassen. In der Quaestio disputata de Malo greift der Aquinate allerdings dieses Beispiel seines Lehrers auf; die Ablehnung des Ansinnens fällt viel schärfer aus als bei Albert:

Mal: 15,1 obi. 5: ... epices, id est vir virtuosus, commitat adulterium cum uxore tyranni, ut tyrannum interficiens liberet patriam ...

1.c. ad 5: ille Commnetator in hoc non est sustinendus; pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere.

[106] 1.c. 383: ... epieikia est quidam habitus non alter a iustitia.

[107] In Evangelium Joannis cap V, 16f. (ed. A. Borgnet 24,210): Sic autem solvere sabbatum maxime convenit Domino sabbati, cujus est pensare, quando, et quibus de causis, lex sabbati sit solvenda. Et ideo dicit, Matth XII, 8, quia Dominus est Filius hominis, etiam sabbati. Sic in libro V Ethicorum determinatur, ut in omni urbanitate sive civilitate ἐπιεικής hoc est, superjustus qui novit quando solvenda est lex data, quae nonnumquam in praejudicium ipsius legis et dictamen contra intentionem legislatoris observaretur.

Weitere Belege bei F. d'Agostino, La Tradizione dell Epieikeia nel medioevo latino 68—71, dessen Literaturhinweise leider nicht immer verifizierbar sind.

[108] Vgl. F. d'Agostino, La Tradizione dell Epieikeia nel Medioevo Latino 73.

[109] Super Ethica V, 15 (ed. W. Kübel, Bd 14/1,381): Et ideo vitiosum est in omnibus velle sequi litteram legis et non intentionem. Et hoc non solum est verum in legibus humanis, sed etiam divinis; ...

theologische Motiv seiner Epikielehre ist die Freiheit Jesu Christi gegenüber dem Gesetz. Es ist das Verdienst Alberts des Großen, daß er den von Aristoteles präzisierten Epikiebegriff in die abendländische Kultur wieder eingeführt und in den christlichen Kontext integriert hat. In der Weite der Freiheit, in der die Epikie nun steht und die ihrerseits durch die Epikie verwirklicht werden kann, ist Albert von keinem nachfolgenden Theologen übertroffen worden. Dies mag nicht zuletzt daran liegen, daß er den aristotelischen Gedankengang in voller philosophischer Klarheit ohne Vermengung mit rechtspolitischen Erwägungen und ohne sich von der Angst vor möglichem Mißbrauch beirren zu lassen, nachvollzogen hat, und daran, daß er diese Tugend konkret an Jesus Christus zurückbindet.

2.5 IM GESAMTWERK DES AQUINATEN VERSTREUTE HINWEISE AUF EPIKIE UND AEQUITAS

Nach dem Rückblick auf die Quellen, aus denen Thomas schöpft, kann nun die Frage nach Bedeutung und Tragweite jener Gleichsetzung von Epikie und aequitas angegangen werden, die Thomas in II—II 120 vornimmt. Es gilt, die im Gesamtwerk des Aquinaten verstreuten Hinweise auf diese beiden Termini durchzusehen und jenes Plus aufzuspüren, das die aequitas der Epikie möglicherweise hinzufügt; dies wäre zugleich der Punkt, an dem Thomas über Aristoteles hinausgeht. Um ermüdende Wiederholungen zu vermeiden, werden die Fundstellen beider Begriffe nicht chronologisch, sondern thematisch geordnet.
Da vor allem in den Bibelkommentaren des Aquinaten[1] die Erwähnung der aequitas meist beiläufig geschieht, muß die Interpretation in einem größeren Horizont geschehen: Erstens gilt es, jeweils den weiteren Kontext der behandelten Stelle mitzuberücksichtigen, ohne daß es sinnnvoll erscheint, diesen weitläufig zu zitieren. Zweitens müssen bei der Deutung der einzelnen Stellen jeweils andere „aequitas-Stellen" mit einem ähnlichen Bedeutungsgehalt beachtet werden. Gerade bei schwierig zu verstehenden Bibelstellen sucht Thomas bisweilen Zuflucht bei seinem systematischen Vorverständnis und expliziert es in oft überraschender Weise.

2.5.1 AEQUITAS ALS GLEICHHEIT (AEQUALITAS)

Vom Beginn seines theologischen Schaffens an spielt für Thomas in seiner Auffassung über die Gerechtigkeit das Moment der Gleichheit eine wesentliche Rolle. Die Gleichheit kann dabei sowohl im Sinne eines innerseelischen Gleichgewichts als auch im Sinne der Gleichheit unter Personen verstanden werden. Thomas spricht im Zusammenhang mit der Frage, welche Mängel die menschliche Natur Jesu aufweist, vom Gleichgewicht der Vernunft; solange die Vernunft in diesem Gleichgewicht nicht erschüttert wird, liegt kein Erleiden im strengen Sinn und auch kein

[1] Vgl. B. Bujo, Moralautonomie 76—115.

wesentlicher Mangel vor.[2] Ausgewogenheit des Geistes ist Voraussetzung für ein ausgewogenes Urteil, für die aequitas iudicii.[3] Eine wesentlich größere Bedeutung hat für Thomas aber der zweitgenannte Sinn, nach dem es bei der aequitas um die Gleichheit in der Beziehung von Personen geht: aequitas und aequalitas sind konstitutiv für die thomanische Auffassung der Gerechtigkeit.[4] Die Meinung aber, daß die aequitas nur jenen Teil der Gerechtigkeit bezeichne, der die Beziehungen unter Gleichgestellten regelt, lehnt der Aquinate ab.[5] Die aequitas besteht vielmehr in der Gleichheit bezüglich der Dinge, die man mitteilen, austauschen und daher auch gleichmäßig verteilen kann.[6] In der Gleichheit der Entlohnung beispielsweise erweist sich die aequitas des Urteils.[7]
Zur Freundschaft unter Personen gehört allerdings eine gewisse Gleichheit der Partner. Diesen aristotelischen Gedanken bezieht Thomas auch auf die Beziehung des Menschen zu Gott; doch genügt in der letztgenannten Beziehung zur aequitas, daß der Mensch bereit ist, Gott das zu geben, was ihm möglich ist.[8]

2.5.2 Aequitas naturalis

In der Summa wider die Heiden, die Thomas für die Ausbildung der Verkünder des christlichen Glaubens angesichts des Islam geschrieben hat, argumentiert er stark naturrechtlich. Die natürliche Gerechtigkeit bringt der Aquinate bei der Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe mit der Formel von der aequitas naturalis zur Sprache. Die Gründe, die er anführt, waren dem sittlichen Bewußtsein der Gesellschaft, in der er lebte, plausibel und sollten auch einen Andersgläubigen überzeugen: Ein Mann, der seine Frau im fortgeschrittenen Alter entläßt, verstößt gegen die natürliche aequitas, da die Ehegemeinschaft nicht nur im Fortpflanzungszweck gründet wie bei Tieren, sondern auch in der Lenkung der Frau durch den Mann.[9]
Ein anderer Fall von natürlicher aequitas ist für den Aquinaten das Privileg der

[2] SK III 15,2,3 nr 171: ... quando ratio non immutatur a sui aequalitate vel aequitate, non dicitur passio, sed propassio, quasi imperfecta passio.
[3] In Is 42,1: ... ostendit iudicii equitatem ... semper ylaris iocundusque fuit, equalitatem mentis seruans ...
[4] II—II 58,1 c: ... Ambrosius dicit ... ‚Iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat' ... Hoc autem dicitur esse suum uniuscuiusque personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur.
[5] SK III, 33,3,4 nr 369: Quidam ponunt quinque partes quae sunt oboedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, aequitas respectu parium ... et videtur quod male.
[6] SK III 33,3,4 nr 399: ... hic sumitur aequitas secundum aequitatem simpliciter quae est in rebus communicabilibus.
[7] In Matth 25,21 nr 2052: Deinde ponit aequalitatem, ut praestet aequitatum iudicii ... Ähnlich in Jo V, 27 nr 784.
[8] SK I 17,1,1 ad 7: ... sufficit ad aequitatem amicitiae illud quod est possibile reddi.
[9] S. c. G. III 123: Videtur etiam aequitati repugnare si praedicta societas dissolvatur. Femina indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem ... si quis igitur mulierem ... dimittere possit postquam aetate provecta fuerit, damnum inferet mulieri contra naturalem aequitatem.

Steuerfreiheit der Kleriker, da diese als Diener Gottes im geistlichen Bereich dieselbe Aufgabe haben wie der König im weltlichen.[10]
Auch die Ewigkeit der Sündenstrafen ergibt sich aus der natürlichen aequitas, da einer genau jenes Gut entbehren muß, gegen das er handelt.[11]
Ebenso setzt Thomas voraus, daß das Rechtsempfinden der römischen Juristen in der natürlichen aequitas gründet.[12]
Als Maß der aequitas — auch im Evangelium — supponiert er den Spruch der natürlichen Vernunft.[13] Die natürliche Vernunft allerdings ist durch die Sünde gefährdet, da diese selbst aus der aequitas der supralapsarischen Ordnung immer wieder herausfällt. Die ursprüngliche aequitas besteht für Thomas ja darin, daß die menschliche Vernunft Gott gehorcht, die niedrigeren Kräfte im Menschen der Vernunft, und daß der Leib der Seele sich fügt.[14]

2.5.3 Aequitas des Urteils

Ziemlich häufig greift Thomas mit einigen Variationen die seit dem frühen Mittelalter gebräuchliche Formel „aequitatis iudicium" auf, die im allgemeinen Sprachgebrauch einfach ein gerechtes Urteil bezeichnet.[15] Meist spricht er von der Rechtschaffenheit des Urteils (aequitas iudicii), einmal auch von der aequitas sententiae[16] Gottes oder Christi. Auf den Menschen bezieht der Aquinate diese Formel mehrfach in negativer Hinsicht: Wer dem Nächsten gegenüber schuldig wird, handelt gegen die Billigkeit der Gerechtigkeit (aequitas iustitiae)[17]. Auch eine leichte Sünde geht an der aequitas der Gerechtigkeit vorbei,[18] die Begierde hebt die Ausgeglichenheit der Gerechtigkeit auf.[19] Die Menschen bedürfen der göttlichen Belehrung,

[10] In Rom 13,7 nr 1040: Ab hoc tamen debito liberi sunt clerici ex privilegio principum, quod quidem equitatem naturalem habet ... Hoc autem ideo aequum est, quia sicut reges sollicitudinem habent de bono publico in bonis temporalibus, ita ministri Dei in spiritualibus ...
[11] S.c.G. III,144: Naturalis aequitas hoc habere videtur, quod unusquisque privetur bono contra quod agit.
[12] II—II 66,5 obi. 2: Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem aequitatem; ut juristae dicunt.
[13] In Rom 9,28 nr 803: Unde dicit abbrevians in in aequitatem vel quia nihil est praetermissum de multitudine figurarum et praeceptorum legis, quin sub brevitate Evangelii comprehenderetur; vel quia nihil ipsorum remanet observandum quod est aequum secundum dictamen rationis naturalis.
[14] In Rom IV, 7 nr 335: ... peccatum originale iniquitas dicitur, quia est carentia originalis iustitiae, per quam secundum aequitatem ratio hominis subiiciebatur Deo, inferiores vires rationi, et corpus animae; sed per peccatum originale haec aequitas tollitur, quia postquam ratio desiit esse subiecta Deo, inferiores vires rationi rebellant et corpus ab oboedientia animae subducitur per corruptionem et mortem.
[15] Vgl. oben den Abschnitt 2.4.3.1.
[16] Vgl. In Jo 8,9 nr 1135.
[17] In Job 13,2: ... furtum, homicidium et hujusmodi, quae proprie iniquitates dicuntur: quia aequitati justitiae quae est ad alterum, contrariantur.
[18] II—II 110,4 ad 3: ... peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, inquantum est praeter aequitatem iustitiae.
[19] Duo praecepta caritatis et decem legis praecepta, in: Opuscula theologica II nr 1319: Quarto, quia tollit iustitiae aequitatem.

damit ihr Urteil die Qualität der aequitas erhält.[20] Die aequitas ist die grundlegende Eigenschaft des göttlichen Gebotes.[21] Es geziemt dem Menschen daher auch, um die Rechtschaffenheit seines Urteils (aequitas iudicii) gegenüber dem Nächsten zu beten, denn diese gehört zum Lob, das wir Gott schulden.[22]

Die aequitas der menschlichen Gerechtigkeit stellt sich bei Thomas als Teilnahme an der ursprünglich in Gott verwirklichten aequitas dar. Denn bei der aequitas handelt es sich um eine Eigenschaft, die jede Unvollkommenheit ausschließt.[23] Die Elemente dieser reinen Vollkommenheit verdeutlicht Thomas anläßlich seiner Kommentierung von Isaias 42.1. Das ganze Kapitel 42 bringt nach Thomas die göttliche Liebe im verheißenen Sohn zur Sprache. Der erste Vers handelt bereits von der aequitas des Urteils Christi. Diese besteht erstens in seiner göttlichen Autorität, zweitens in der Gleichheit aller Personen vor ihm und drittens in der Wahrheit seines Urteils.[24]

Auf das Moment der alles ans Licht bringenden und daher jedes Detail berücksichtigenden Wahrheit, auf dem die aequitas des göttlichen Urteils beruht, kommt Thomas mehrfach zu sprechen.[25] Die aequitas des göttlichen Urteils zeigt sich auch darin, daß Gott die zeitlichen Güter und Übel gleichermaßen auf Gute und Böse verteilt;[26] in der Übergabe des Urteils an den Sohn wird die aequitas Gottes restlos geoffenbart.[27] Andere Stellen, an denen diese Formel wiederkehrt, fügen diesen Gesichtspunkten nichts Neues hinzu, sondern setzen diese eher voraus.[28]

2.5.4 Aequitas der Strafe

Ausschließlich in den Bibelkommentaren des Aquinaten findet sich mehrfach die Formel von der aequitas poenae. Wenn die aequitas Gottes darin besteht, daß sein Urteil alles ans Licht bringt und jedes Detail berücksichtigt, dann muß sich diese Einsicht auch an jenen Stellen der Schrift bewähren, an denen von der Strafe Gottes die Rede ist. Diesen Gedanken führt Thomas mehrfach durch. Die aequitas des

[20] Principium biblicum, in: Opuscula theologica I nr 1205: Tres autem libri praedicti distinguuntur secundum tria in quibus oportebat populum ordinari: primo in praeceptis quantum ad iudicii aequitatem, et hoc fit in Exodo ...

[21] In Rom VI nr 506: ... omne peccatum est iniquitas. Et hoc in quantum discordat ab aequitate legis divinae.
In Is 45,19: ... quinta ex praeceptorum equitate: ego Dominus etc ...

[22] In Orat Dom, in: Opuscula theologica I nr 1029: Debemus autem nos ei ... honorem ... qui consistit ... in iudicii aequitate quoad proximum.

[23] Pot 9,7 ad 4: ... ille solae species qualitatis in dicinam praedicationem assumuntur quae secundum rationem suae speciei nullam imperfectionem important, sicut scientia, justitia et aequitas.

[24] In Is 42,1: ... ostendit iudicii equitatem quantum ad tria: scilicet iudicandi auctoritatem ... secundo iudicis equalitatem: neque accipiet personam ... tertio iudicii ueritatem ...

[25] In Is 16,5: ... quantum ad iudicii equitatem: in ueritate; ...
In Jo 5,30 nr 796: ... manifestat aequitatem iudicii ... Quia iudicium meum verum est. Cuius ratio est quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.

[26] In Ps 10,3: Judicii aequitas ponitur: quia, interrogat justum et impium, quia immittit flagella justis et injustis, et tribuit bona temporalia bonis et malis.

[27] Vgl. In Jo 5,27 nr 784.

[28] Vgl. In Mat 25,25 nr 2066; In Is 34,11; In Jo 8,9 nr 1135.

göttlichen Urteils erweist sich darin, daß Lohn oder Strafe genau den Verdiensten entsprechen.[29] Die Entsprechung zwischen schuldhafter Handlung und der darauf folgenden Strafe geht bis ins Detail: Ist die Tat öffentlich, wie bei den Prophetenmorden, so ist es auch die Strafe.[30]

Die aequitas der von Gott verhängten Strafe korrespondiert genau der schuldhaften Handlung, in der der Mensch immer auch gegen sich selbst handelt.[31] Selbst die Androhung der Zerstörung der ganzen Erde durch Isaias hält Thomas im Vergleich zur Schuld der Menschen für eine genau entsprechende Strafe, die in dieser Entsprechung ihre aequitas erweist.[32] Gott weist die aequitas seiner Strafen dadurch auf, daß er die Ursachen, die zur Strafe führten, bezeichnet;[33] er schaut nicht nur auf die Taten, sondern auch auf die Herzen.[34]

Aus der Größe des Elends, unter dem das auserwählte Volk leidet, weist der Prophet nach Thomas die Notwendigkeit der Erlösung auf; die Rechtmäßigkeit dieses Elends (aequitas miseriae) besteht darin, daß die Menschen nun dasselbe erleiden, was sie anderen angetan haben.[35]

Aequitas im alttestamentlichen Kontext, wie Thomas sie versteht, ist nicht einfach Erbarmen und Milde sondern strenge und genaue Gerechtigkeit, allerdings unter Berücksichtigung aller Momente und Motive der handelnden Personen. Aequitas ist jene Gerechtigkeit, die dem Menschen in allem und jedem gerecht wird: Menschengerechtigkeit und nicht bloß Sachgerechtigkeit. Das generelle Sinnziel der aequitas Gottes ist aber nicht die Verurteilung, sondern die Rettung des Menschen. Im konkreten Detail besteht die aequitas in der genauen Abwägung aller Gründe; sie läßt dem Menschen nicht einfach etwas nach, sondern nimmt ihn auch in der Schuld noch ernst samt den Konsequenzen dieser Schuld. Intentional aber zielt sie darauf, daß Gott einen Retter verheißt, der die Konsequenzen dieser Schuld auf sich nimmt, sie mitträgt und so den Menschen retten wird.

2.5.5 Epikie und aequitas als Milde

Auf den ersten Blick scheint die zu behandelnde Aussagegruppe in direktem Widerspruch zu der soeben aus verstreuten Thomaszitaten erhobenen Bedeutung zu stehen. Gleich in seinem ersten großen theologischen Werk, dem Kommentar zu den

[29] In 2 Kor 5,10 nr 172: Quinto ponit iudicis aequitatem, quia secundum merita propria erunt praemia vel poenae.

[30] In Is 4,2: Si abluerit Dominus ... 'sanguinem' prophetarum effusum 'de medio eius', non in angulo, in quo non datur publicitas peccati, 'spiritu iudicii', quantum ad equitatem pene ...

[31] In Is 13,11: Secundo ponit equitatem, ordinans penam contra culpam quam committebant in se ipsis ...

[32] Vgl. In Is 24,4.
Daß die aequitas poenae in der genauen Vergeltung für die begangenen Taten besteht, bringt Thomas auch an folgenden Stellen zum Ausdruck: In Is 16,1; In Is 27,11; In Is 34,5; In Jer 25,2 und 5.

[33] In Jer 30,3: Ostendens etiam poenae aequitatem, assignans poenae causam ...

[34] Vgl. In Ps 27,4.

[35] In Is 59,7: Hic ostendit eis eorum miseriam. Et primo ponit miseriae magnitudinem ... Secundo miseriae equitatem, ut scilicet talia patiantur qualia aliis faciunt.

Sentenzen des Petrus Lombardus, bestimmt Thomas die Epikie als Strafmilderung.[36] Aber auch in dem 1271/72 verfaßten Kommentar zur Nikomachischen Ethik spielt dieser Aspekt eine Rolle.[37]

Starre und Strenge (rigor et severitas) sind die Gegensätze auch zur aequitas und erweisen letztere als Milde.[38] Allerdings gehören sowohl die Strenge wie die Milde als Teiltugenden der Gerechtigkeit zusammen.[39] Vor allem im Ordenskapitel — so meint Thomas im Zusammenhang mit der brüderlichen Zurechtweisung — sollte Nachsicht (aequitas) vor dem strengen Recht den Vorzug haben.[40] Bei der Behandlung der Versöhnung nach vorangegangenem Ehebruch tritt Thomas dafür ein, daß der Richter auf Grund der aequitas den Mann dazu anhalten soll, seine Frau wieder aufzunehmen, obwohl diese die Versöhnung nicht fordern kann.[41]

Aber wie gehören Strenge und Milde in der Gerechtigkeit zusammen? Einen ersten Hinweis erhalten wir in einer differenzierten Diskussion der Epikie im Rahmen der Kardinaltugend der Maßhaltung. Die Epikie kommt nämlich nach der Auffassung des Aquinaten mit der Milde (clementia) unter dem Aspekt der Strafminderung überein,[42] aber die Epikie ist wesentlich mehr als einfache Milde: sie ist, wenn sie sich auf den Bereich der Strafe bezieht, Rücksichtsnahme gemäß der Venunft und gehört daher zur Gerechtigkeit.[43] Die Milde hingegen trifft die Affektseite und gehört als Besänftigung der Emotionen zur Kardinaltugend der Maßhaltung.[44]

Auch beim Nachvollzug der Differenzierungen der praktischen Vernunft durch Aristoteles anläßlich der Kommentierung von NE VI,9 legt Thomas das aristotelische Mitverstehen (syngnome)[45] als sich mäßigende Milde aus.[46]

Ein zweiter Hinweis zur Lösung des Problems, wie Thomas den Zusammenhang von Milde und Strenge im Rahmen der Gerechtigkeit konzipiert, ist mehreren Stellen aus seinem Psalmenkommentar zu entnehmen. Der Psalm 42 ist in der Aus-

[36] SK III 33,3,2 nr 316: ... est pars iustitiae epieikeia, quia epieikes est diminutivus poenarum ...

[37] In Eth V,16: Et ponit quandam proprietatem talis virtuosi et dicit quod talis non est acrivodikeos, id est diligenter exsequens iustitiam ad deterius, id est ad puniendum, sicut illi qui sint rigidi in puniendo, sed diminuit poenas.

[38] Vgl. In Ps 18,5; In Ps 42,1 u.a.

[39] SK III 33,3,4 nr 369: Rigor ad iustitiam pertinet, sicut et aequitas. Ergo sicut ponunt aequitatem, ita ponere debent rigorem.

[40] SK IV 19,2,3 nr 178: ... et praecipue in capitulo, ubi magis per aequitatem procedendum est quam secundum rigorem juris.

[41] SK IV 35,1,6 ad 4: Ad quartum dicendum, quod propter adulterium quod vir prius innocens post divortium committat, secundum rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram: prius tamen secundum aequitatem juris judex ex officio suo debet eum cogere ut caveat periculo animae ejus et scandalo aliorum, quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

[42] II—II 157,2 ad 2: ... clementia comparatur ad seueritatem sicut epieikeia ad iustitiam legalem.

[43] II—II 159,1 ad 1: ... diminutio poenarum quae est secundum rationem, pertinet ad epieikeiam, sed ipsa dulcedo affectus ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam.

[44] II—II 157,3 ad 1: ... diminutio poenarum ... secundum intentionem legislatoris ... pertinet ad epieikeiam. Aliud autem est quaedam moderatio affectus ... Et hoc proprie pertinet ad clementiam.

[45] Syngnome Anm siehe oben 1.2.3.2.

[46] In Eth VI,9: ... epieikes maxime dicimus esse signomonicum, quasi per quandam clementiam contemperantem sententiam ...

legung des Aquinaten ein Gebet der Sehnsucht, in dem der Beter ein Urteil Gottes erfleht. Ein Urteil kann entweder streng (iudicium severitatis) oder milde (iudicium misericordiae seu aequitatis) sein; streng ist das Urteil dann, wenn es nur den sachlichen Aspekt berücksichtigt, ausgewogen (aequum), wenn es auch auf die Lage der Person Rücksicht nimmt.[47] Ein mildes Urteil muß nicht im Widerspruch zur strengen und genauen Gerechtigkeit stehen, es bezieht bloß auch sehr konkret all das ein, worunter die menschliche Natur leidet.[48]

Wie Thomas bei seiner einfühlsamen Interpretation des betenden Hiob zu erkennen gibt, hofft er mit dem duldenden Menschen, daß Gott in jedem Menschen soviel aequitas findet, daß seine Barmherzigkeit bei dieser anknüpfen kann; die Milde Gottes ist nicht ungerecht, sie sucht vielmehr jenen Rest von Rechtschaffenheit im Menschen auf, die sein Erbarmen auch rechtfertigt.[49]

Aequitas und Epikie haben bei Thomas mehrfach den Charakter der Milde; Erbarmen im Sinne des Aquinaten ist aber nicht einfach Nachgiebigkeit oder Verwässerung der Gerechtigkeit; im Gegenteil, die Barmherzigkeit gründet in der detaillierten Beachtung der sachlichen Umstände und — das ist das Wesentliche — in der umfassenden Rücksicht auf die Lage der Person. Mit dieser Einsicht sind wir bereits zur nächsten und wichtigsten Aussagegruppe gelangt.

2.5.6 Aequitas als vollständige und genaue Persongerechtigkeit

Wenn die aequitas jene Tugend ist, aus der heraus einer dem Menschen als Person ganz und gar gerecht wird, dann muß sich diese Interpretation ausweisen lassen durch ausdrückliche Beziehungen zwischen der aequitas und spezifisch personalen Kategorien. Im folgenden sind alle jene Stellen zusammengestellt, in denen das Verhältnis von aequitas zur Wahrheit, Treue, Freiheit, Hoffnung und Liebe zum Ausdruck kommt.

Die aequitas gehört zur Wahrheit des göttlichen Urteils über Personen, denn Gott kennt kein Ansehen der Person.[50] Gott geht in seiner aequitas auf alle Menschen, auch auf die menschlich gesprochen Letzten und Chancenlosen gleichermaßen ein; dies zeigt sich bei der Entlohnung der Arbeiter der letzten Stunde im Gleichnis von den Weinbergarbeitern.[51]

Gott verheißt seinem Volk Freiheit auf Grund der aequitas des Königs, den er schikken will; die Freiheit wird ja niedergehalten durch Herrscher, die zu wenig auf die

[47] In Ps 42,1: ... est duplex iudicium: scilicet severitatis, et misericordiae seu aequitatis. Primum est, quando attenditur solum res et non conditio; et hoc est timendum ... secundum est, quando consideratur non solum natura rei, sed conditio personae.

[48] Ps 16,1: Sed hic petit judicium non severitatis ... sed aequitatis, secundum quod patitur humana natura ...

[49] In Job 33,2: Numquid est numerus militum ejus ut enunciet aequitatem, scilicet Deo 'hominis', scilicet afflicti ... 'Inveni in quo propitior', id est apparet in homine aliquid aequitatis, ex quo ei misereri possim.

[50] In Rom 2,10 nr 201: ... ostendit veritatem divini iudicii quantum ad personas. Et primo proponit huius aequitatem; secundo rationem assignat, ibi 'Non est enim personarum'; ...

[51] In Matth 20 nr 1643: primo ostendit suam iustitiam, et suam misericordiam, secundo remunerationis aequitatem.

konkreten Lebensumstände der Menschen achten, die mit einem Wort keine aequitas kennen und den Menschen daher nicht gerecht werden.[52] Die Gerechtigkeit des von Gott verheißenen Christus kommt aber nicht nur in der Rechtsprechung, sondern mehr noch in seinen Taten zum Tragen: Die aequitas besteht in der Zuverlässigkeit und Treue seines Handelns.[53] Die göttlichen Weisungen sind von aequitas durchdrungen; sie erfreuen daher das Herz und entbinden Hoffnung. Gebote ohne aequitas hingegen stiften Verwirrung und bringen Härten mit sich.[54] Die aequitas Christi erweist sich darin, daß er weniger straft, als vielmehr die Auferstehung zum Leben in Fülle verheißt. Seine aequitas erwächst aus der bedingungslosen Erfüllung des Willens seines Vaters[55] und seiner Liebe zur Gerechtigkeit.[56]

Die aequitas ist die Gerechtigkeit, die aus der Liebe erwächst; denen, die Gott lieben zeigt er seine aequitas, und der Liebende kann die aequitas auch erkennen.[57]

Die Gerechtigkeit ist für Thomas offenbar steigerungsfähig; den Superlativ dieser Tugend schreibt er ausdrücklich Gott zu: Gott erweist sich als der gerechteste in seiner Liebe zur aequitas, und diese aequitas wird er dem Menschen dadurch zeigen, daß er sein Geschöpf an seiner aequitas teilhaben läßt, so hofft der Dulder Hiob.[58]

Die Steigerung der Gerechtigkeit von der bloßen Gerechtigkeit zur aequitas dient Thomas auch zur Kennzeichnung des Unterschieds zwischen Altem und Neuem Bund: Die Herrschaft im Alten Testament war eine Herrschaft nach der Strenge des Gesetzes, das Reich Christi hingegen wird als Reich der aequitas gekennzeichnet, weil in ihm nur angenehme Vepflichtungen auferlegt werden.

Die zunehmende Personalisierung des Rechtes erweist sich gerade darin, daß ein Gesetz, das in sich gerecht ist, in Fällen, in denen seine Befolgung aber Schaden stiften würde, an die konkrete Lage des Menschen angepaßt wird. Die aequitas paßt das Gesetz dem Menschen an und nicht umgekehrt; sie stellt die allgemeine Regel radikal in den Dienst des Menschen.[59]

Wer umgekehrt den Menschen Lasten auferlegt zu seinem eigenen Nutzen, ist ein Tyrann. Ein guter Herrscher achtet auf das Wohl der Menschen; er schafft Ordnung

[52] In Is 32,1: Primo predicit liberatorum statum quantum ad regis aequitatem ...

[53] In Is 11,5: ... iustitia, in equitate facti, fides, fidelitas in modo faciendi.

[54] In Os 18,5: Jucunda, non severa et perturbativa, quia sunt aequitati permixta; unde dicit, laetificantes corda, propter aequitatem et spem praemii.

[55] In Jo 5,30 nr 796: ... cum dicit et iudicium meum iustum est, manifestat aequitatem iudicii. Dixerat enim: Et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitae, sed posset aliquis dicere: Numquid faciet gratiam aliquibus minus puniendo, et plus remunerando? Ideo respondet quod non, dicens: Quia iudicium meum verum est. Cuius ratio est quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.

[56] In Hebr 1,9 nr 62: Sed iste servat aequitatem propter amorem iustitiae.

[57] In Ps 10,4: ... illis, quibus innotescit et quos diligit, aequitatem ostendit.

[58] In Job 23.1: ... est etiam justissimus et aequitatis amator; unde subdit, 'proponat aequitatem contra me', id est assignetur ratio ad aequitatem pertinens: et ita apparebit quod non propter malitiam sim punitus.

[59] In Hebr 1,8 nr 59: Contigit autem, quod aliquid de se iustum est, quod tamen comparatum ad aliquid inducit detrimentum si servetur; et ideo oportet, quod ius commune ad hoc applicetur, et si hoc fiat, tunc est regimen aequitatis. Regnum Veteris Testamenti erat secundum rigorem iustitiae ... Sed regnum Christi est regnum aequitatis et iustitiae, quia in ipso non imponitur nisi suavis observantia.

nicht mit dem Schwert, sondern mit dem Stab und erweist sich so als ein Hirte und Vater.[60]

Die aequitas unterscheidet sich von der bloßen Gerechtigkeit dadurch, daß sie ernst macht mit der Tatsache, daß allgemeine Gesetzesformeln eine unabsehbare und wandelbare Wirklichkeit regeln und daher in bestimmten Fällen immer wieder versagen. Die aequitas greift in solchen Situationen auf die allgemeinen Prinzipien zurück und wendet diese direkt auf den Einzelnen an; so lenkt die aequitas die Gerechtigkeit und schränkt sie gewissermaßen ein.[61]

Gerade in dieser dichten Interpretation von Psalm 9,7 durch Thomas mit Hilfe der Kategorie der aequitas schließt sich der Kreis unserer Auslegung in mancher Hinsicht:

Die oben versuchte schematische Darstellung der Normbegründung des Aquinaten und die Stellung der Epikie in diesem Modell erfährt durch diese Psalmenauslegung eine ausdrückliche Bestätigung. Die aequitas besteht hier wie die Epikie in II—II 120 in der direkten Anwendung der höheren Prinzipien der praktischen Vernunft auf den Einzelfall, unabhängig vom Gesetz. Sie erweist sich dadurch als eine grundsätzlichere Weise sittlichen Handelns im Vergleich zu einer am Gesetz orientierten Gerechtigkeit und zugleich als eine sachgerechtere und konkretere Verwirklichung des sittlich Gebotenen.

Darüberhinaus erfährt unsere These von der von Thomas überall in seiner Ethik vorausgesetzten „Vollendungschristologie" eine zusätzliche Stütze in dem Satz: „Das alles ist von Christus auszusagen".[62] Bereits in der Einleitung zu seinem Psalmenkommentar formuliert der Aquinate sein hermeneutisches Prinzip, daß das Materialobjekt des ganzen Psalters Christus und seine Glieder sind.[63]

Schließlich läßt sich unter Zuhilfenahme anderer thomanischer Gedankengänge aus der eben interpretierten Stelle auch die These von der aequitas (und Epikie) als Persongerechtigkeit aufweisen. Direkt ist zunächst nur von der Einzelfallgerechtigkeit in Abhebung von einer Regelgerechtigkeit die Rede. Die Hochschätzung des Individuums oder gar des Einzelfalles ist abstrakt gesehen noch nicht unbedingt gleichbedeutend mit einer Hochschätzung des Menschen als Person. Erst wenn das

[60] 1.c.: Differt enim regimen tyrannicum a regimine regis, quia regimen tyrannicum est ad utilitatem suam cum gravamine suditorum; regimen autem regis principaliter ordinatur ad utilitatem subditorum. Et ideo rex est pater et pastor. Pastor enim non corrigit cum gladio, sed cum virga.

[61] In Ps 9,7: ... justitia importat executionem eorum quae sunt secundum se justa, quae non sund justa in aliquo casu: quia regulae et numerus sunt circa contingentia, nec possunt adaptari ad singula particularia, sed in aliquo casu intermittuntur: sicut sunt quaedam regulae, et numerus, et conclusiones, quae in casu propter aliqui non servantur. Applicatio autem horum principiorum universalium ad facta particularia pertinet ad aequitatem.
Hieronymus dicit: Judicabit populos in aequitate, quia ad singularia est aequitas, quae quodammodo restringit et regulat justitiam.

[62] 1.c.: Et possunt haec de Christo exponi.

[63] In Ps prooemium: Materia universalis est, quia omne opus. Et quia hoc ad Christum spectat.
Col 1,19: 'In ipso complacuit omnem plenitudinem divinitatis inhabitare'; ideo materia huius libri est Christus et membra eius.

Einzelwesen mit Vernunft begabt ist[64] und daher eine unveräußerliche Würde besitzt, heißt es Person.[65]
Der Aquinate geht im allgemeinen mit dem Personbegriff eher sparsam um. Seine Begründung des Personseins ist aber nichtsdestoweniger wichtig für unser Thema. Er holt das Für-Sich-Sein und das Sich-Selbst-Gehören der Person „aus dem ‚esse' hervor und macht so gleichsam das Entstehen des Personseins aus dem sichtbar, was der in der menschlichen Geistnatur sich sammelnde und zu sich kommende Seinsakt erwirkt. Damit ist ausdrücklich der Schritt gemacht zum ontologischen Verstehen der Person, das in den früheren Bestimmungen nur einschlußweise und unentfaltet gegenwärtig war".[66]
Die Personalität wird von Thomas ontologisch im Sein begründet, andererseits aber in die absolute Konkretion und Einmaligkeit gestellt. Das partikuläre und Individuelle erfährt seine höchste Verwirklichung im Wesen geistigen Selbstbestandes, das Herr seiner Handlungen ist; seine Handlungen aber gehen immer auf das konkret Einzelne und entsprechen so vollständig dem Wesen letzter Konkretion und unaustauschbarer Einmaligkeit, das den Namen Person verdient. Diese Einmaligkeit des Wesens, das sich in Akten verwirklicht, die sich auf das Singuläre richten, verdient Rücksicht und Respekt, die durch ein allgemeines und abstraktes Gesetz niemals gewährleistet werden können. Genau diesen Gedanken bringt Thomas an dieser und vielen anderen Stellen über Epikie und aequitas zum Ausdruck.
Nach Behandlung dieses Kerns der thomanischen Auffassung ist außerdem auf zwei eher nebensächliche Bedeutungsebenen einzugehen, die bisher nicht zur Sprache gebracht werden konnten.

2.5.7 Epikie und aequitas setzen bisweilen die Interpretation von Gesetzen voraus

Gleichsam nebenbei ergibt sich bei dieser bisher dargestellten Sicht auf Epikie und aequitas, daß sie dann und wann auch einmal die Interpretation von Gesetzen voraussetzen. Die aequitas folgt der Intention des Gesetzgebers und nicht der Gesetzesformel; dies setzt zumindest eine Interpretation der Intention des Gesetzgebers voraus.[67]
Die Epikie bewahrt die Intention des Gesetzes in Fällen, in denen die Gesetzesformel nicht ausreicht. Auch dabei ist einschlußweise eine Interpretation des Gesetzes

[64] I 29 1c: ... individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur autem hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus ... Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae et hoc nomen est 'persona' ...
[65] I 29,3 ad 2: ... impositum est hoc nomen 'persona' ad significandum aliquos dignitatem habentes.
[66] A. Guggenberger, Art. Person, in: HTG Bd 2, 298. Dank seiner Verankerung im zu vernehmenden Sein hebt sich der thomanische Personbegriff vom neuzeitlichen Subjektivismus ab.
[67] SK III 33,3,4 nr 399: ... aequitatem, quae dimissa forma legis, intentionem ipsam sequitur.

mitgegeben.[68] Das Interpretationsprinzip für ein Handeln gemäß der Epikie ist die Intention des Gesetzgebers.[69]

Wie vorsichtig Thomas mit der Interpretation des Gesetzes durch den Untergebenen umgeht, zeigt seine Diskussion des Fastengebotes. Wenn auch die Begriffe Epikie und aequitas in diesem Zusammenhang nicht fallen, so handelt es sich doch um die gleiche Sache. Ein vernünftiger Grund entbindet nach Thomas von der Verpflichtung des allgemeinen Fastengebotes. Der Interpretationsvorgang vollzieht in diesem Fall das, was der Gesetzgeber tun würde, wenn er anwesend wäre.[70] Wenn der Grund für eine Ausnahme augenscheinlich ist, kann der Untergebene von sich aus die Beobachtung des Gesetzes unterlassen; wenn aber der Grund zweifelhaft sein sollte, muß man sich an den Oberen wenden, der für solche Fälle die Dispensgewalt hat.[71] Die Devise bezüglich der Interpretation von Gesetzen durch Untergebene lautet bei Thomas auch sonst: Im Zweifelsfall lieber den Oberen fragen.[72]

Bei Thomas fehlt noch das Interesse späterer Autoren an diffizilen Interpretationskünsten von Gesetzestexten. Die Gesetzesinterpretation spielt bei ihm eine auffallend geringe Rolle. Er ist an einer möglichst kasuistischen Festlegung des menschlichen Handelns durch allgemeine Regeln wenig interessiert, zumal er ausdrücklich vermerkt, daß das neue Gesetz vieles offen läßt.[73]

Epikie und aequitas sind bei Thomas primär Tugendhaltungen, die von der Dynamik zum sittlichen „magis" bestimmt sind, und nicht Interpretationskünste, die dem Feilschen um ein Minimum an Verbindlichkeiten dienen. Das Bessere im Einzelfall entzieht sich einer allgemeinen Bestimmung.[74]

2.5.8 Epikie und aequitas als allgemeine Anständigkeit

An einigen Stellen schließlich werden Epikie und aequitas nach dem allgemeinen Sprachgebrauch und nicht als termini technici verwendet. Epikie kann einfach Wohlwollen bedeuten[75] und „epieikes" ganz allgemein den Tugendhaften bezeichnen.[76]

[68] SK III 33,3,4 nr 407: ... reducitur epieikia quae differt a justitia legali in hoc quod servat intentionem legis in his ad quae forma legis se non extendit.

[69] SK III 33,3,4 nr 415: ... epieikia adjungitur legali justitiae et circa eadem est, quamvis non ex eodem dirigat; quia legalis dirigit ex scripto legis, sed epieikia ex intentione legislatoris; ...

[70] II—II 147,3 ad 2: Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, praecipue in casu in quo etiam, si legislator adesset, non decerneret esse servandum: talis transgressio non constituit peccatum mortale.

[71] II—II 147 4c: ... si causa sit evidens, per se ipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire ... Sie vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere qui habet potestatem in talibus dispensandi.

[72] Vgl. auch I—II 96,6c und ad 2; 97,4c; 100,1; 93,3 ad 2.

[73] Vgl. I—II 108,1.

[74] I—II 108,4 ad 2: ... meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata.

[75] In Eth IX,5,116f: ... benivolentia videtur esse ad aliquem propter aliquam eius virtutem et epieikiam.

[76] In Pol II 7,97: ... qui sunt epiykes natura, id est naturaliter virtuosi ...
l.c. II 9,101: ... epiykes, id est virtuosi ...

Aequitas wiederum kehrt bisweilen in einem Wortspiel als unspezifischer Gegenbegriff von iniquitas wieder.[77]

2.6 ZUSAMMENFASSUNG DER EPIKIELEHRE DES THOMAS UND DEREN VERGLEICH MIT ARISTOTELES UND ALBERT

Kein einzelner Text bringt die Fülle der Aspekte und deren Integration zur Geltung. Die Grundgestalt der Epikielehre des Aquinaten ist in der Quaestio 120 der Secunda Secundae und in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik festgelegt. Ein grundsätzlicher Unterschied zu Aristoteles ist nicht erkennbar. Durch die Gleichsetzung der Epikie mit der aequitas aber kann Thomas manches aus der römischen und der christlichen Tradition integrieren. Gerade der Blick in seine Schriftkommentare eröffnet einen Einblick in das, was Thomas bei Epikie und bei aequitas alles mitgedacht hat; das Gerippe, das Aristoteles vorgegeben hatte, wird hier mit Fleisch und Blut umkleidet. Erst die Berücksichtigung der vielen im Gesamtwerk des Aquinaten verstreuten Verwendungen der beiden Termini kann das Plus seiner Epikielehre gegenüber Aristoteles zur Geltung bringen.

Die aequitas ist für Thomas nicht nur das dynamische Prinzip für Anpassung und Weiterentwicklung des Rechtes und der Garant dafür, daß solche Entwicklungen dem Leben besser gerecht werden. Das war die aequitas für die Römer gleichfalls. Aequitas ist darüber hinaus auch nicht bloß Fallgerechtigkeit unter Berücksichtigung aller objektiven Umstände. Das war die Epikie bei Aristoteles bereits. Die aequitas sorgt nach Thomas vielmehr dafür, daß aus der sachgebundenen Gesetzesgerechtigkeit personale Menschengerechtigkeit wird. Letztlich kann nur Gott selbst dem Menschen als Person ganz und gar gerecht werden. Aber der Mensch nimmt als Gottes Ebenbild in analoger Weise an der aequitas Gottes teil, so wie die menschlichen Gesetze am ewigen Gesetz teilhaben.

Das Bild, das hinter der aus dem römischen Geist gewachsenen aequitas steht, ist das des Abwägens. Nur durch diesen Vorgang kann die Gerechtigkeit wirklich genau und situationsgerecht werden. Allgemeine Gesetzesgerechtigkeit bleibt der ständigen Gefahr der Ungenauigkeit und der Erstarrung ausgesetzt. Durch bloße Gesetzesgerechtigkeit können nur zu oft Menschenleben zerstört werden. Auch die in einem Gemeinwesen geltenden Gesetze sind einmal durch solches Abwägen zustande gekommen. Je älter und allgemeiner solche Gesetze sind, desto leichter wird dies übersehen. Gesetze, die sich schon lange bewährt haben, erwecken den Eindruck ewiger und unantastbarer Normen. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber, daß auch solche Formeln durch Abwägen von Vor- und Nachteilen in menschlichen Konfliktsituationen entstanden sind. Das dynamische Prinzip des Werdens ist aber jederzeit gültig. Die aequitas war nicht nur beim Entstehen der Gesetze am Werk, sie bleibt das ethische Maß und Kriterium für die sittliche Rechtheit des Gesetzes.

[77] SK IV 14,2,5 nr 315: ... simulata aequitas est duplex iniquitas ...
in Ps 52,6: ... iniquitas proprie est peccatum in proximum, quia opponitur aequitati ...

Die spekulative Begründung der Epikie, die Aristoteles geleistet hat, erweist sich auch bei Thomas als tragfähig für die Integration römisch rechtlicher und spezifisch christlicher Inhalte. Die persönliche Leistung des Aquinaten besteht in der Synthese folgender drei Momente in der Tugend der Epikie: Das erste und grundlegende Element liegt in der spekulativen Begründung der Epikielehre und der wesentlich damit zusammenhängenden Analyse der praktischen Vernunft, die Thomas von Aristoteles übernimmt. Das zweite Moment besteht in der Methode des Abwägens von Vor- und Nachteilen zur Verfeinerung der Gerechtigkeit, das Thomas aus der Rechtspragmatik der Römer bezieht.

Das dritte Element schließlich ist in der genuin christlichen Sicht göttlichen und menschlichen Handelns, die Thomas aus der Bibel übernimmt, zu sehen. Nur Gott wird in jedem seiner Urteile dem Menschen als Person voll und ganz gerecht. Jeder Mensch aber ist als Gottes Ebenbild in der Teilhabe an der göttlichen Vollkommenheit geschaffen und daher auch berufen, seinen Mitmenschen als Person optimal gerecht zu werden. Die Qualifizierung des Menschen als Ebenbild Gottes beherrscht nicht nur den Prolog zur Secunda, sondern erweist sich durchgängig wie in allen ethischen Fragen, so auch bei der Tugend der Epikie als wirksam: Es geht darum, dem Menschen als Person gerecht zu werden.

Die spekulative Begründung, die Methode zur Findung konkreter sittlicher Urteile und das christliche Motiv zunehmender Personalisierung des menschlichen Lebens wurden von Thomas in seiner Epikielehre zu einer Synthese geformt, die es vor ihm und leider auch nach ihm nicht mehr gab.

Um die Züge seiner Epikielehre im Detail noch deutlicher hervortreten zu lassen, gilt es, die Auffassung des Aquinaten mit der des Aristoteles und der seines Lehrers Albert des Großen, in einigen Dimensionen zu kontrastieren.

Bei Aristoteles stand die Epikie im Zusammenhang des guten Lebens der freien Bürger in der Polis. Der bestimmende Zielgedanke seiner Ethik war das individuelle und gesellschaftliche Glück (Eudaimonie); die Basis dafür war die Freiheit und Gleichheit der Polisbürger (zur Zeit des Aristoteles vielleicht mehr als 10% der Einwohner). In Konfliktfällen reichte das Gesetz oft nicht zur gerechten Lösung aus und mußte daher durch die Fallgerechtigkeit ergänzt werden. Die Methode, die der Stagirite zur Verwirklichung der optimalen Gerechtigkeit angibt, besteht im Mitverstehen der Situation des Anderen; das dahinterstehende Ethos, das auch für die Entstehung der ersten Demokratie der Weltgeschichte entscheidend war, lag in der Selbstbeschränkung des eigenen Rechts und der eigenen Macht. Bei Thomas steht die Epikie im Kontext des „Rückweges" (reditus) des Menschen zu Gott, in dem allein er seine ganze Glückseligkeit (beatitudo) findet. Die vollentfaltete Natur des Menschen ist nicht bloß — wie bei Aristoteles — aus dem Hochethos des Polisadels zu erheben, sondern darüber hinaus an der Vollendungsgestalt der ganzen Schöpfung, Jesus Christus. In ihm ist der Rückweg des Menschen zu vollendeter Glückseligkeit eröffnet. Die Basis für das ethische Handeln ist die Gottebenbildlichkeit, d.h. genauerhin die Christusförmigkeit des Menschen. Diese besteht aber nicht in einer billigen Nachahmung bestimmter Verhaltensweisen, sondern in der Eigenständigkeit des sittlichen Mitwirkens mit der in Christus geoffenbarten Ursprungs-und Vollendungsgestalt.

In der Epikie speziell geht es darum, dem Mitmenschen als Ebenbild Gottes optimal gerecht zu werden. Die Methode zur Optimierung dieser Gerechtigkeit, die

Thomas aus dem römischen Recht übernimmt, besteht in der Abwägung der Vor- und Nachteile unter Berücksichtigung möglichst vieler Gesichtspunkte. Das abstrakte Gesetz reicht hierfür eben nicht aus. Bei Aristoteles ist das Subjekt der Epikie jeder freie und tugendhafte Bürger.

Bei Thomas ist das primäre Subjekt der aequitas Gott selbst, der aber dem Menschen an seiner aequitas teilgibt, sodaß dieser nun selbst und eigenständig Subjekt der Epikie sein kann. Nicht nur der freie Bürger, sondern jedes Wesen das Menschenantlitz trägt, kann Subjekt der Epikie sein.

Das Objekt der Epikie, die Fallgerechtigkeit, wird bei Thomas spezifisch biblisch als Menschengerechtigkeit qualifiziert.

Anders als Albert der Große stellt Thomas nicht Christus als Exempel der Tugend in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, sondern das Urteil Gottes selbst. Dies wiederum scheint mit der universalen Christologie des Aquinaten in seiner Secunda zusammenzuhängen, die einen ausdrücklichen Bezug zu historischen Begebenheiten aus dem Leben Jesu überflüssig macht.

Die hellenistische und auch die patristische Tradition haben stark das Moment der Huld und Milde in der Epikie und aequitas betont. Thomas erkennt das damit verbundene Motiv an, aber er denkt gründlicher. Nicht einfach Nachgiebigkeit und Milde werden dem Menschen gerecht und lenken das Zusammenleben der Menschen auf eine gottgewollte Weise, sondern erst die Berücksichtigung aller sachlichen und persönlichen Umstände. Dabei kommt ein grundsätzlicher Heilsoptimismus zum Vorschein; Thomas ist davon überzeugt, daß kein Mensch seine Gottebenbildlichkeit total verspielt hat; Die Berücksichtigung aller Umstände und die Lage der Person führen unter dieser Voraussetzung fast immer zu einer milderen Beurteilung, und dies nicht aus Willkür, sondern gerade auf Grund einer genauen Gerechtigkeit.

Einschränkungen, die im Vergleich zu seinem Lehrer Albert auffallen, erfährt die Epikielehre des Thomas vor allem aus realpolitischen und sozialpsychologischen Überlegungen. Thomas teilt mit Aritoteles und den Römern die Sorge um die Stabilität der Gesetze als Erziehungsfaktor und den Respekt vor dem Gut der Rechtssicherheit. Die Rücksicht auf das Ziel der Gesetze, die bei der Epikie eine große Rolle spielt, lehrt ja, daß das Gemeinwohl nicht beeinträchtigt werden darf.

Freiheit und Ordnung in ihrer Ausgewogenheit stehen bei Thomas im Dienst der Verwirklichung und Entfaltung der Gottebenbildlichkeit des Menschen; die Epikie hat dementsprechend der Menschengerechtigkeit von Fall zu Fall zum Durchbruch zu verhelfen. Was sich bereits bei der Erhebung des Standorts der Epikiequaestio der Summa am Ende des Gerechtigkeitstraktates vermuten ließ, kann nach Durchsicht aller einschlägigen Texte als erwiesen gelten: Die Epikie ist für Thomas das „Concretissimum" der Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit verstanden als personaler Menschengerechtigkeit.

3. EPIKIE BEI FRANCISCO SUAREZ

Das dritte Modell, das gemäß der Gesamtanlage dieser Arbeit historisch-systematisch untersucht werden soll, das des Francisco Suarez (gest. 1617), gehört bereits der Schwelle zur Neuzeit an. Darstellung und Bewertung der Epikielehre des spanischen Scholastikers legen sich als besonders dringlich nahe, weil diese die moraltheologische und die kirchenrechtliche Literatur bis zur Gegenwart am nachhaltigsten beeinflußt hat. Bevor wir uns aber den Texten des spanischen Scholastikers zuwenden, gilt es, in groben Zügen auf einige wesentliche Epikieauffassungen auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen und geistigen Entwicklungen zwischen dem Ende des 13. und der Mitte des 16. Jahrhunderts hinzuweisen.

3.1 DAS „SCHICKSAL" DER EPIKIE ZWISCHEN THOMAS UND SUAREZ

3.1.1 Der Zerfall der Hochscholastik

Die großartige Ausgewogenheit des philosophisch-theologischen Denkens eines Thomas von Aquin hatte nur für einen kurzen historischen Augenblick auch gesellschaftliche Bedeutung. Die Entwicklungen, die zum Zerfall der Hochscholastik geführt haben, wurden zwar durch die Verurteilung des Jahres 1277 nicht ausdrücklich hervorgerufen, gewannen aber durch diesen Syllabus eine solche Wirksamkeit, daß das Leben an der Universität von Paris für ein halbes Jahrhundert gelähmt wurde.[1]

An die Stelle des wissenschaftlichen Streitgesprächs auf der Basis rationaler Argumentation trat weitgehend steriler Zwist. Die Interessen verdichteten sich zu Schulen; Theologie und Philosophie fielen nicht bloß auseinander; es setzte zudem eine Entwicklung ein, in der die Theologie gegenüber dem weltlichen Wissen zunehmend in die Defensive geriet. Der Hochscholastik war es gelungen, in der Mitte des 13. Jahrhunderts, das von wirtschaftlicher Prosperität und dem Lebensgefühl relativer Sicherheit bestimmt war, das Wissen der Antike systematisch aufzuarbeiten und dem christlichen Glauben anzueignen; zu einem selbständigen Weiterdenken und auch zur geistigen Bewältigung der heraufkommenden historischen Entwicklungen allerdings war sie nicht mehr imstande. Das Festhalten an den auf Aneignung von Wissen zugeschnittenen Denkformen führte schließlich zu sterilen Spitzfindigkeiten und verhinderte den Erkenntnisfortschritt. „Die mittelalterliche Philosophie ist von innen her entartet."[2] Das gemeinsame Fundament des Großteiles der 1277 in Paris verurteilten Sätze war der scholastische Grundgedanke, daß alles, was Gott tut, auch vernünftig sein muß und daß der gläubige Mensch diese Vernünftig-

[1] Vgl. J. Pieper, Scholastik 122.
[2] J. Pieper, a.a.O. 23.

keit auch erkennen kann. Das philosophische Denken der Hochscholastik glich einer Gratwanderung, die dem Absturz in die Häresie von der Nötigung Gottes, der gar nicht anders kann, als das jeweils „Vernünftigste" zu verwirklichen, gerade noch ausweichen konnte. Bei der Vermeidung eines reinen Notwendigkeitsdenkens hatten die negative Theologie des Pseudodionysius und der biblische Gedanke der Freiheit Gottes als Korrektiv geholfen.[3]

„Freiheit" wurde nun immer mehr zum Stichwort der folgenden Theologengeneration. Die Vorboten einer neuen gesellschaftlichen Entwicklung kündigten sich an. Das 13. Jahrhundert hatte gleichsam mehrere Gesichter.

Eine Reihe sehr heterogener Entwicklungen im Bereich der Ökonomie und des gesellschaftlichgeistigen Lebens setzte ein. Auf materiellem Gebiet war diese Epoche durch Produktionsrückgang — vor allem in der Landwirtschaft — , durch Landflucht, Hungersnöte und Seuchenzüge gekennzeichnet. Gleichzeitig bahnten sich langsam Wandlungen zu größerer sozialer Mobilität an. Inmitten der unübersichtlichen Entwicklungen in den einzelnen Bereichen des geistigen und sozialen Lebens nehmen aufs Ganze gesehen die Konflikt- und Spannungsmomente zu. So nimmt es nicht wunder, daß in der Zeit nach Thomas auch das Verhältnis von Recht und Moral neu problematisiert wurde. Die damals entstandenen Spannungsfelder harren noch einer genaueren Erforschung. Die Freiheit Gottes bei allem, was er tut, ist das Grundanliegen des Franziskanertheologen Duns Scotus (1266—1308), dessen Lehre nach der Verurteilung von 1277 in einem antirationalistischen Klima konzipiert wurde. Auf allen Ebenen geht er gegen das griechische Notwendigkeitsdenken an. Die Wahrheitsfrage hatte sich sehr rasch gewandelt: Sie wurde seit Scotus nicht mehr vorrangig auf die Vernünftigkeit der Realität, sondern vielmehr auf die Sicherheit der Erkenntnis bezogen.[4] Eine erkennbare natürliche sittliche Ordnung gibt es für den Doctor subtilis nicht mehr; nur das Gebot der Gottesliebe gilt ihm als Naturrecht.[5] Das einzig Sichere ist für ihn die Liebe Gottes. Bei Scotus können Gesetze daher nur nach ihrer Konformität mit dem Willen Gottes, der ganz und gar Liebe ist, beurteilt werden. Im Zweifelsfall ist nicht dem Gewissen, sondern dem Gesetzgeber Folge zu leisten.[6] Das Gesetz ist ausschließlich im Willen des Gesetzgebers begründet; soll ein Gesetz daher im Einzelfall sittlich nicht verbindlich sein, dann bedarf es eines ausdrücklichen Willensaktes des Gesetzgebers. Die Epikie, die auf der praktischen Vernunft des Handelnden basiert, ist aus der Lehre des Scotus konsequenterweise verschwunden; Ausnahmesituationen sind nur durch Dispens zu regeln, die auf dem Willen des Gesetzgebers gründet. Dispens bedeutet für Scotus keineswegs Willkür, denn er faßt solche Ausnahmeregelungen ja als höchste Äußerung der Liebe des Gesetzgebers für seine Untertanen auf.[7]

[3] J. Pieper, a. a. O. 126.
[4] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 124 und J. Pieper, Scholastik 132.
[5] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 158.
[6] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 158 mit Verweis auf Reportata Parisiensia IV ad 28, u. 6.
[7] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 157.

Auch dort, wo die Epikie vom bedeutendsten direkten Schüler des Aquinaten, nämlich *Ägidius Romanus* (ca 1243—1316) weiter bedacht wurde, zeigte sich die geänderte Fragerichtung deutlich an. Sein Traktat „De ecclesiastica sive summi Pontificis potestate" diente der berühmten Bulle „Unam Sanctam" Bonifaz VIII. zur Grundlage.[8]

Heute weniger bekannt, damals aber einer der verbreitetsten und in alle wichtigen Sprachen übersetzten politischen Traktate des Spätmittelalters ist die Philipp dem Schönen gewidmete Schrift „De regimine principum". In beiden Werken befaßt sich der Doctor fundatissimus verschiedentlich mit Epikie und aequitas.

Bei Thomas noch war die Epikie in direkter Kontinuität zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles jene persönliche Tugend, durch die jeder vernünftige Mensch selbständig sittlich richtig handeln kann, da er unabhängig vom Gesetz und in Ausnahmefällen auch gegen das Gesetz, die konkrete Handlungssituation mit Hilfe der höheren Regeln des natürlichen sittlichen Gesetzes erhellt.

Anders als Thomas lehnt sich Aegidius in seinem Fürstenspiegel mehr an die Rhetorik des Aristoteles an. Vorrang hat nunmehr die Frage, welche Faktoren die Richter beachten müssen, um den Menschlichkeiten Rechnung zu tragen. Es sind zehn Punkte, die Aegidius aus der Rhetorik des Stagiriten herausarbeitet: 1. die menschliche Natur an sich, 2. der Gesetzgeber, 3. die wohlwollende Deutung der Gesetze, 4. die Absicht des Täters, 5. die Anzahl guter Werke, 6. die Länge der verflossenen Zeit, 7. der Überschuß der Güte über die Bosheit, 8. die Fügsamkeit des Angeklagten, 9. die Besserungsfähigkeit des Sünders, 10. die demütige Unterwerfung des Fehlbaren. Der Richter soll ganz allgemein nicht auf das Gesetz sondern auf den Gesetzgeber schauen, und die fürstliche Barmherzigkeit soll ihre Grenzen nur an der Erhaltung des Gemeinwohls und des Friedens des Reiches finden. In seiner Rechtslehre versteht Aegidius die Epikie primär als Milde und als Technik rhetorischer Argumentation. In seiner kirchenpolitischen Schrift „De ecclesiastica sive summi Pontificis potestate" dient die Aequitaslehre der Tendenz, den Staat der päpstlichen Autorität zu unterstellen. Eine richtige Staatslenkung wird für Aegidius nur durch die aequitas, die er mit der christlichen Gerechtigkeit gleichsetzt, garantiert. Eine so verstandene aequitas aber fällt in die päpstliche Kompetenz: eine rein profane Gerechtigkeit reicht nicht aus. Der Herrscher steht zwar unter dem natürlichen Gesetz, welches als „quaedam animata lex" bestimmt wird, allerdings steht er über dem menschlichen Gesetz und kann über es verfügen. Den Gedankengängen des Aegidius liegt die Identifizierung ethischer und juridischer Begriffe zugrunde, die von jeher ein Merkmal kurialistischer Schriftsteller war.

Einen Schritt weiter auf dem Weg zur Politisierung der Epikie geht *Marsilius von Padua* (ca. 1275—1343) in seiner kühnen Schrift „Defensor pacis". Aufgabe des Fürsten ist für ihn die Friedenssicherung und nicht die Moral.[9] Für die wichtigste Eigenschaft des künftigen Fürsten hält er die Gerechtigkeit. Insbesondere darf dem Fürsten die Epikie nicht fehlen, eine Tugend, die den Richter vorzüglich in seiner

[8] Vgl. zum Folgenden G. Kisch, Erasmus 407—433.

[9] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 178.

Gemütsbewegung leitet. Die Epikie erlangt für Marsilius dort Bedeutung, wo das Gesetz Lücken aufweist. Die Behebung dieses Mangels liegt im Gutdünken des Herrschers. Der Herrscher ist auch der einzige kompetente Ausleger der Gesetze.[10] Faßte Aristoteles die Epikie rein rechtsphilosophisch auf und stand bei Thomas das Moment der Vollendung der ethischen Tugend der Gerechtigkeit im Vordergrund, so denkt Marsilius die Epikie ganz und gar politisch. In der Hochscholastik hatte es den Unterschied zwischen politischen und persönlichen Tugenden noch nicht gegeben. Der Fürst war dem Gesetz untertan gewesen. Bei Marsilius hingegen dient die Epikie dazu, die Kompetenz des Fürsten über das Gesetz zu begründen. Sie ist eine politische Haltung, die dem guten Fürsten eigen ist, damit er Gesetzeslücken füllen und bestehende Gesetze durch wohlwollende Interpretation nach seiner politischen Einsicht dem Einzelfall anzugleichen imstande ist. So deutlich war die rechtspositivistische Position vor Marsilius nicht formuliert worden.
Hatte Aegidius die Epikie in den Dienst kurialistischer Interessen gestellt, so stand diese Haltung bei Marsilius im Kontext einer kritischen Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zu den profanen Lebensbereichen, insbesondere zur Politik. Am Hof des deutschen Kaisers Ludwig des Bayern, dessen Theoretiker er wurde, als sich der Fürst zur Sicherung der politischen Eigenständigkeit den Forderungen Bonifaz VIII, widersetzte, kam Marsilius mit einem anderen für die weitere geistige Entwicklung bedeutenden Denker zusammen, nämlich mit *Wilhelm von Ockham* (1298—1349), der aus Avignon vor dem Papst geflüchtet war; Wilhelm und Marsilius wurden Kampfgefährten.[11]
Für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist die Tatsache, daß Wilhelm sich erstmals mit einem den Franziskanern nicht günstig gesinnten Papst auseinandersetzen mußte. Bislang hatten die Brüder in aktuellen Auseinandersetzungen mit den Ortsbischöfen, zu deren ordentlicher Kirchenverwaltung und Seelsorgekompetenz sie immer wieder in Konkurrenz gerieten, sich an den Papst gewandt. Diese Möglichkeit war nun verschlossen. In seiner zweiten Schaffensperiode hat Wilhelm nur mehr polemisch-politische Werke verfaßt. Als er in seiner Auseinandersetzung mit Johannes XXII. sich auf das Feld des kanonischen Rechts begab, das vom Papsttum als Machtinstrument eingesetzt wurde,[12] war ihm die Epikie ein willkommenes Mittel, um seinen Antilegalismus zur Geltung zu bringen. Die Epikie bedeutete für ihn ein Prinzip, zur Interpretation von Gesetzen, das aber nicht an die Absicht des Gesetzgebers oder an höhere naturrechtliche Regeln zurückbindet; er begründet die Berechtigung dieser Haltung vielmehr einzig und allein mit der Unübersehbarkeit der Umstände. Wirklich ist für den Nominalisten ja nur die Einzeltatsache, nicht aber der Zusammenhang oder gar eine allgemeingültige rationale Regel. Die Kirche beschreibt Wilhelm als eine Gemeinschaft von Gläubigen, in der alle gleiche Rechte haben; so könnte die Kirche auch mehrere Päpste zugleich haben. Gegen einen häretischen Papst müssen die Gläubigen oder ein Konzil ankämpfen. Unfehlbar ist nur die Gemeinschaft der Gläubigen insgesamt.[13]

[10] Vgl. G. Kisch, Erasmus 434—446.
[11] Vgl. A. Tenenti, Auf dem Weg zur neuen Kultur, in: Die Grundlegung der modernen Welt 86 und J. Pieper, Scholastik 133.
[12] Vgl. A. Tenenti, Die christlichen Anschauungen, in: Die Grundlegung der modernen Welt 19.
[13] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 163—174.

Im Ganzen gesehen hat die Epikie bei den Franziskanertheologen keine eigenständige Bedeutung und keine philosophische Verankerung; sie wird aber herangezogen, um das Recht des konkreten Falles und damit ihr eigenes Recht zu retten.
Die Konzeption der Epikie hatte sich fundamental gewandelt. In der klassischen Form war sie die Tugend individueller sittlicher Beurteilungsfähigkeit in der konkreten Handlungssituation. Nun aber wird sie zu einem politischen Instrument. Sie hat nicht mehr die Funktion, zwischen dem Einzelfall und dem allgemeinen Gesetz zu vermitteln, sondern den Legalismus der Kurialen zu brechen.
Obwohl in diesem 14. Jahrhundert der päpstliche Einfluß sich wie eine Zentralregierung über ganz Europa erstreckte, begann im gesellschaftlichen Leben langsam das Gleichgewicht „zwischen Dogma und Empfinden, Lehre und Glauben, geistiger Ausarbeitung und unmittelbarem Glaubensausdruck" zu zerbrechen.[14] „In einer hierarchischen Welt, in der fast jede menschliche Tätigkeit nicht als Recht, sondern als Zugeständnis, als Privileg, aufgefaßt wurde, das man sich durch Gegenleistung erkaufen mußte, sträubte sich der Gläubige im allgemeinen nicht dagegen, sogar die Ausübung seines Gott gewidmeten Kultes zu bezahlen und zu vergüten ... Die Mitglieder des Klerus erhoben sich zu eigenmächtigen Verwaltern der göttlichen Milde ..."[15] Noch dominierte die Kategorie des Privilegs, doch bald sollte die auf die politische Ebene gehobene Epikie eine neue brisante Rolle spielen.

3.1.3 Die Rolle der Epikie im abendländischen Schisma und in der Konzilsfrage

Das allgemeine Unbehagen an der politischen und wirtschaftlichen Dominanz des päpstlichen Systems wurde durch ein Ereignis, das das Vertrauen der Gläubigen in die Kirchenführung aufs tiefste erschütterte, nur noch beschleunigt. Der frühe Tod Gregors XI. brachte die eben erst von Avignon nach Rom zurückgekehrte Kurie in eine schwierige Lage. Unter dem Druck regionaler politischer Interessen von Adelsfamilien kam wohl 1378 formell die Wahl Urbans VI. zustande; die Verworrenheit der Lage, die Anfechtbarkeit des Wahlvorgangs und die Unfähigkeit des neu gewählten Papstes trugen jedoch dazu bei, daß noch im selben Jahr ein zweiter Papst, der als Vermittlungskandidat zwischen Frankreich und Italien gelten konnte, gewählt wurde: Clemens VII. Das Schisma hatte nicht nur eine Spaltung der europäischen Regierungen zur Folge, es ergriff auch die Ordens-, Dom- und Stiftskapitel, ja „bis in die Familien drang die Entzweiung, wenn wir auch über die Gewissensnöte verständlicherweise nicht viel wissen"[16].
War die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts von Spannungen zwischen Kirche und Staat geprägt, so traten in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts innerkirchliche Spannungen in den Vordergrund. Mehr als 40 Jahre dauerte der Kampf der Fraktio-

[14] A. Tenenti, Die christlichen Anschauungen, in: Die Grundlegung der modernen Welt 88 f.
[15] A. Tenenti, Die christlichen Anschauungen, in: Die Grundlegung der modernen Welt 105 f.
[16] K. A. Fink, Das abendländische Schisma und die Konzilien, in: HKG III/2,498; zum ganzen Abschnitt vgl. 490—572.

nen um die Kirchenregierung. Nicht Glaubensfragen, sondern rein machtpolitische Fragen waren ja die Ursache für die Anarchie der obersten Kirchenleitung, die bei den Gläubigen Anstoß, Ratlosigkeit und Entrüstung hervorrief.
Unter den verschiedenen Vorschlägen, die für die Überwindung des Schismas vorgebracht wurden, gewann die „via Concilii" immer mehr an Boden. Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua können nicht als die alleinigen Väter des Konziliarismus gelten; diese Idee war allenthalben nachweisbar aber nirgends wissenschaftlich systematisch ausgearbeitet, da fast alle theologischen Schriften dieser Zeit vorwiegend politischer Natur waren. Aber der Legitimität des Konzils standen die juristischen Bestimmungen entgegen, nach denen nur der Papst selbst gültig die allgemeine Kirchenversammlung einberufen konnte. Was sollte geschehen, wenn der Papst nicht wollte? Wer kann das Konzil legitimerweise einberufen, wenn bei der gleichzeitigen Existenz mehrerer Päpste Unklarheit darüber besteht, wer denn überhaupt das rechtmäßige Oberhaupt der katholischen Kirche ist? Die aktuelle kirchenpolitische Notlage und die gänzlich neue Konstellation provozierten umfangreiche theoretische Erörterungen. Unter den Versuchen, eine Antwort auf die neue Situation zu finden, bekam die Epikie einen eigenartigen Stellenwert.
Konrad von Gelnhausen formulierte in seiner „Epistula Concordiae" (1380) offenbar als erster in voller Klarheit den Ausweg aus diesem Dilemma mit Hilfe der Epikie.[17] Die Epikielehre dieser Schrift ist eher als intuitiv denn als wissenschaftlich bezeichnet worden. Konrad begründet die Legitimität auch eines nicht vom Papst einberufenen Konzils mit der extremen Notlage und mit dem präsumptiven Willen des wirklichen Hauptes der Kirche, nämlich Jesu Christi selbst. Das Schisma vergleicht er mit einem geistigen Kriegszustand und spielt auf die Geschichte der Makkabäer an. Von Konrad abhängig ist *Heinrich von Langenstein* (gest. 1397 in Wien) mit seinem Werk „Concilium Pacis: de unione ac reformatione Ecclesiae in Concilio universali quaerenda".[18] Heinrich führt vier Gründe an, wann ein Konzil ohne Papst einberufen werden kann: 1. wenn der Papst offenkundig der Häresie verfällt, 2. wenn nach dem Tod eines Papstes alle Kardinäle getötet werden, 3. wenn der Papst gemeinsam mit den versammelten Kardinälen eine zweifelhafte Meinung in Glaubensfragen vertritt und sich hartnäckig gegen ein Konzil stellt, und 4. wenn bei Sedisvakanz die Kardinäle aus welchen Gründen auch immer nicht zur Papstwahl zusammenkommen können. Neu ist bei diesem Autor der Hinweis auf den Schaden, den die Epikie als antilegatistisches Instrument anrichten kann. Als Subjekt der Epikie kommen bei ihm nur die im göttlichen Gesetz bewanderten Theologen in Frage („epieikeis divinae legis").
Auch *Johannes Gerson* (1363—1429), eine der letzten großen Gestalten des Mittelalters, bringt keinen Fortschritt in der Epikielehre; er möchte aber durch die Erneuerung der spekulativen Grundlagen aus dieser Tugend ein brauchbares Instrument für eine konstruktive Lösung in dieser schwierigen Lage der Kirche machen. Er definiert die Epikie als jene Gerechtigkeit, dank der einer geneigt ist, den Gesetzen zu gehorchen, indem er auf die Vernunft des Gesetzgebers achtet und im besonderen Fall alle Umstände mitberücksichtigt.[19] Im Vergleich zu Thomas betont er stark das

[17] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 206—224.
[18] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 224—229.
[19] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 244, zum ganzen Abschnitt 237—263.

in der Epikie beschlossene Element der Interpretation des Gesetzes; auch die göttlichen Gesetze bedürfen seiner Meinung nach der Interpretation, wenn man sie richtig verstehen und erfüllen will. Gerson hielt die Epikie gleichsam für eine biologische Funktion im Leib Christi, in dem die Liebe das wichtigste Kriterium ist, dem das Gesetz unterliegt. Menschliche Gesetze sind stets verbesserungsbedürftig, und das ewige Gesetz ist stets konkretionsbedürftig. Für Gerson ist die Epikie auch das Prinzip der Freiheit. Als Subjekte der Epikie kommen für ihn Theologen, Kanonisten und gebildete Laien in Frage; ist das Konzil aber bereits zusammengetreten, dann nur mehr die Konzilsväter; die Freiheit der Epikie ist dann im Konzil konzentriert. Sosehr Gerson mit Hilfe der Epikie für das allgemeine Konzil eintritt, sosehr hat er sich auch gegen den Mißbrauch der Epikie gewendet; diese soll ja die Stabilität der Gesetze gewährleisten und ist daher der gebildeten Autorität vorbehalten. Sehr stark betont er auch die theologisch-spirituelle Komponente: Epikie ist für ihn letztlich eine Gabe des Heiligen Geistes, die dazu befähigt, in der konkreten Situation diesen Geist gemäß den Erfordernissen der Realität zur Geltung zu bringen. Mit dem Verzicht Gregors XII., der Absetzung Johannes XXIII. und der Wahl Martin V. durch das Konzil von Konstanz waren die Schwierigkeiten des Schismas keineswegs vorbei. Durch das Lavieren Eugens IV. auf dem Konzil von Basel wurden neue Schwierigkeiten heraufbeschworen.[20] *Die Konziliarismusdebatte* war noch nicht zu Ende. Der intellektuelle Führer der Konziliaristen in Basel war *Nikolaus von Kues* (1401—1464). In seiner „Condordantia catholica" leitet er die Autorität des Konzils nicht vom Papst, sondern aus dem Konsens ab. Der freie Konsens am Konzil galt ihm als Zeichen für das Wirken Gottes.[21]

Unter Epikie versteht er jene Tugend, die in kluger Weise die Gesetze interpretiert und im Einzelfall von ihnen dispensiert (virtus dispensatoria et interpretativa legis). Die so umschriebene Aufgabe des Papstes hinsichtlich der Epikie bleibt für den jungen Cusaner aber der Kontrolle durch die Konkordanz des Konzils unterworfen. Enttäuscht durch die kirchenpolitische Kurzsichtigkeit vieler Konzilväter in Basel und die „Erfahrung, wie die Mehrheit sich unberechtigt eine Unfehlbarkeit zusprach, die das entgegenstehende Recht der Minderheit tyrannisierte"[22], modifizierte der Cusaner seine Konkordanztheorie bald dahingehend, daß nicht mehr die Zahl, sondern der bessere Teil der Kirche entscheidend ist. Nikolaus hat in den Jahren, da Papst und Konzil neuerdings auseinander gingen, gelernt, „auch die Autorität, die Bedeutung des Blicks von oben nach unten, zu schätzen"[23]. In seinen Bemühungen um die Klärung des Verhältnisses von Papst und Konzil bildete immer die Einheit der Kirche den obersten Gesichtspunkt. Die Übereinstimmung mit der römischen Kirche war es in seinen Augen, die der Kirche die verheißene Unfehlbarkeit sicherte. Innerhalb dieses Rahmens betonte er nun immer mehr die Gewalt des Papstes. Konsequenterweise stellte er die Epikie von da ab nicht mehr in den Dienst des konziliaren Gedankens. Der Papst ist nach der geänderten Meinung des Kardinals in der Ausübung der Epikie, d.h. der Interpretation der Gesetze und der Ausnahmeregelungen (Dispens), keiner Kontrolle unterworfen. Die Epikie in kirchenpolitischen Dingen wird dem Papst reserviert.

[20] Vgl. K. A. Fink, Eugen IV. Konzil von Basel Ferrara—Florenz, in: HKG III/2 572—588.
[21] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 265—284.
[22] E. Meuthen, Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie, Münster 1976, 47.
[23] A.a.O.

Es ist eine Paradoxie der Geschichte, daß die Epikie, die anfänglich das Erkennungszeichen der Konziliaristen gewesen war, am Ende dieser Auseinandersetzungen dazu diente, die päpstliche Gewalt wieder zu festigen. Freilich war die Epikie auf Gesetzesinterpretation und Dispens reduziert. Doch ist der Konziliarismus am Ende dieser Periode ebenso auf der Strecke geblieben wie die anstehende kirchliche Reform. „Um die Mitte des 15. Jahrhunderts liegt kirchengeschichtlich gesehen der entscheidende Einschnitt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Rom hat die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation erhalten."[24] In der auf die Beendigung des Schismas folgenden Zeit überschneiden sich die Entwicklungen: Es kommt zu einer Erneuerung der dominikanischen Tradition. Gleichzeitig entfaltet sich der Humanismus, für dessen Ausbreitung die Völkerversammlung am Konzil zu Konstanz von größter Bedeutung war.[25] Der Humanismus wiederum liefert der Reformation das intellektuelle Rüstzeug und den nötigen geistigen Abstand, auf Grund derer sie ihre religiöse Revolte ins Werk setzen kann.[26]

3.1.4 Die Kontinuität der scholastischen Tradition

Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung ist die Epikielehre des *Antonius von Florenz* (gest. 1459), allerdings weniger wegen ihrer Originalität, als auf Grund der Tatsache, daß er in Italien Thomas wieder zu Einfluß verholfen und die Epikielehre des Aquinaten den spanischen Scholastikern überliefert hat.[27] Der Bischof von Florenz schließt sich in der ersten Hälfte seines Epikiekapitels zunächst eng an Thomas an, fügt aber in der zweiten Hälfte die voluntaristische Tradition hinzu. Die Epikie besteht für ihn erstens in einer den Umständen entsprechenden Anwendung der Gesetze; als Tugend gründet sie letztlich in der Weisheit Gottes, der den Menschen bisweilen auf spezielle Weise erleuchtet; für den Richter besteht die aequitas in der wohlwollenden Barmherzigkeit. Die Epikie regelt zweitens den gerechten Austausch der Güter und ermöglicht drittens die proportionale Teilnahme der Menschen an den Gütern. Am Ende der mittelalterlichen Geschichte wird bei Antonius von Florenz die Epikie wieder zu einer inividuellen Tugend.
Durch Thomas Cajetan de Vio (gest. 1534), Domingo de Soto (gest. 1560), Diego de Covarruvias (gest. 1577), Bartolomé de Medina (gest. 1580), Martin de Azpilcueta (auch Dr. Navarrus genannt, gest. 1586) und G. Vasquez (gest. 1604) wurde die thomanische Traditionslinie der Epikielehre mit bedeutsamen Varianten weiter kommentiert und bis auf F. Suarez überliefert.[28] So offenkundig die spätmittelalterliche Krise der Scholastik auch zutage trat, so deutlich ist das Weiterwirken der scholastischen Systeme nicht nur auf der katholischen, sondern auch auf der protestantischen Seite nachweisbar. Bevor wir aber die reformatorische Entwicklung ins Auge

[24] K. A. Fink, Eugen IV., 588.
[25] Vgl. K. A. Fink, Das abendländische Schisma 551.
[26] Vgl. A. Tenenti, Die Reformation, in: Die Grundlegung der modernen Welt 253—262.
[27] Vgl. F. d' Agostino, La Tradizione dell' Epieikeia 285—292 und L. Riley, The History 54—56.
[28] Zur Kurzcharakteristik der Epikielehre der genannten Theologen vgl. L. Riley, The History 56—67.

fassen, gilt es noch kurz den Humanismus zu streifen, zumal die heutige Forschung gerade das Nebeneinander-, Ineinander- und Aufeinanderwirken von Humanismus und Scholastik besonders deutlich zu sehen beginnt.

3.1.5 Epikie und aequitas bei den Humanisten

Der Humanismus, der seit dem 14. Jahrhundert sich in Italien entfaltete und seit der Mitte des 15. Jahrhunderts von dort auf das übrige Europa auszustrahlen begann, stellte hinsichtlich der allgemeinen kulturellen Situation gewiß einen wichtigen Neuansatz dar. Hinsichtlich seiner politischen und sozialen Voraussetzungen und Wirkungen wird in der gegenwärtigen Forschung die Ambivalenz der humanistischen Bildungsbewegung betont. Die Humanisten entfalteten ihr Wirken auf dem Boden der frühkapitalistischen und autonomen Städte Mittel- und Oberitaliens, doch wurden auch zahlreiche Fürstenhöfe zu Mittelpunkten humanistischer Geistigkeit. Gemeinsam war dem europäischen Humanismus nicht nur die Neuorientierung an antikem und frühchristlichem Geistesgut, sondern auch die Kritik an den vielfältigen Verfallsformen des Mittelalters in wissenschaftlicher, künstlerischer und seelsorgerlicher Hinsicht. In diesem Rahmen brachte der Humanismus insbesondere eine Reihe neuer Reflexionen und neuer kritischer Ansätze für das Verhältnis von Ethik, Recht und Politik. Diese Gedanken fielen in sich sehr unterschiedlich aus — man vergleiche nur die Spannweite zwischen der Politik eines Erasmus und eines Macchiavelli — , sie waren aber durchgängig von einem neuen Problembewußtsein gekennzeichnet. Charakteristisch für die Vorgangsweise der Humanisten ist jenes Sprichwortlexikon (Adagia) des *Erasmus von Rotterdam* (1466—1536), das bis ins 18. Jahrhundert ein weitverbreitetes Handbuch des Wissens geblieben ist. Sowohl in der früheren kürzeren, wie in den späteren und ausführlicheren Ausgaben findet sich jene bekannte Sentenz von Terenz, die besagt, daß das größte Recht zum höchsten Unrecht werden kann (summum ius summa iniuria).[29] Erasmus sieht in diesem Sprichwort eine Mahnung, eher der aequitas als dem Buchstaben des Gesetzes zu folgen. Mit der Formel von der aequitas naturalis bringt der große Humanist weniger einen systematischen Naturrechtsgedanken, als vielmehr sein Humanitätsideal zum Ausdruck. Die freie Entfaltung der gut erschaffenen menschlichen Natur wird durch Christus wiederhergestellt; alles Gute, Wahre und Schöne, das die antiken Meister schon gefunden hatten, ist bei Jesus Christus vereinigt und bekräftigt durch seine göttliche Autorität. Die Gesetze erhalten ihre Geltung nicht durch den Willen des Gesetzgebers sondern durch ihre Entsprechung gegenüber dem Archetypus des aequum und honestum. Gesetze sind dann menschlich, wenn sie der christlichen Lehre, dem christlichen Leben und schließlich der aequitas naturalis entsprechen.[30] Der Gedanke der Korrektur und Ergänzung des positiven Rechtes durch die aequitas wird von Erasmus, der nicht von juridischen, sondern

[29] Vgl. G. Kisch, Erasmus 55—68.

[30] Vgl. G. Kisch, Erasmus 119 mit Verweis auf Ratio seu Compendium verae Theologiae (1519): „In his quoque servanda regula, ut sensus, quem ex obscuris verbis elicimus, respondeat ad orbem illus doctrinae Christianae, respondeat ad illius vitam, denique respondeat ad aequitatem naturalem."

von moralischen Interessen geleitet wird, nicht entfaltet. Andere, mehr juristisch gebildete Humanisten haben die aristotelische Epikielehre und die scholastische Aequitaslehre ausführlich rezipiert und ausgewertet. *J. L. Vives* (1492—1540) beispielsweise stellt dem prinzipienlosen Recht und der habgierigen Rechtspflege seiner Zeit das scholastische Naturrecht und das klassische römische Recht gegenüber.[31] Ausdrücklich setzt er die aristotelische Epikie mit dem bonum et aequum des römischen Rechtes gleich. Er arbeitet sowohl den Aspekt der Interpretation des Gesetzes wie auch den der Verbesserung des Gesetzes heraus.[32]
D. Catiuncula (1490—1549) war ein ausgezeichneter Jurist und hielt die dem bonum et aequum gemäß gestaltete Überlieferung der Rechtsgelehrten für von Gott inspiriert. Das Wesen des Rechtes darf daher niemals von der aequitas getrennt werden; letztere wird bei diesem Humanisten ausdrücklich christlich begründet. Der „norma aequitatis" aber entspricht es, die Zeit, den Ort, die Person, die Art, die Ursache, die Gewohnheit, die Sitte, das Gesetz und die sonstigen Umstände menschlichen Handelns zu berücksichtigen.[33]
Dem niederdeutschen Juristen Johannes Oldendorp (1488—1567)[34] und dem Basler Professor für römisches Recht B. Auerbach (1495—1532) verdanken wir die Wiedergabe von aequitas mit dem deutschen Wort Billigkeit[35] und dem französischen Rechtsgelehrten G. Budaeus (1468—1540) die Verbform epicaizare.[36]

3.1.6 Epikie und aequitas bei Martin Luther (1483—1546)

Das Gefühl für Reform war in den wachen Schichten der weltlichen und kirchlichen Gesellschaft noch nie so lebendig als in den Jahren um 1500.[37] Der Humanismus hatte eine evolutive Reform innerhalb der katholischen Einheit angestrebt und nebenbei durch das Studium der biblischen und patristischen Texte in der Ursprache, durch neue wissenschaftliche Methoden, durch den Rekurs auf echte und persönliche Frömmigkeit, durch die Berufung auf die eigene Urteilsfähigkeit gegenüber der Autorität und durch seine Forderung nach sittlicher Erneuerung nach dem Vorbild Christi und der Urgemeinde das Rüstzeug zusammengetragen, das nun auch von jenen Männern eingesetzt wurde, die die Reform über die Einheit stellten. Das Anliegen Martin Luthers war die Befreiung der Gewissen von dem Druck unzähliger kirchenrechtlicher und profanrechtlicher Satzungen. Sein Kampf für eine saubere Scheidung von göttlichem Gebot und menschlicher Satzung verlieh seinem Denken eine antilegalistische Note. In diesem Zusammenhang kommt der Reformator mehrfach auf Epikie und aequitas zu sprechen. Die Bedeutung dieser Stellen liegt weniger in spekulativer Weiterentwicklung oder präziser Begrifflichkeit

[31] Vgl. G. Kisch, Erasmus 69—89.
[32] G. Kisch a.a.O. 88 scheint anzunehmen, daß Thomas die Epikie allein auf die richterliche Gewalt bezieht und den Gedanken der Interpretation ausdrücklich ausführt; dies widerspricht unserem in Kapitel zwei erhobenen Befund.
[33] Vgl. G. Kisch, Erasmus 90—17 und 133—176.
[34] Vgl. G. Kisch, Erasmus 228.
[35] Vgl. G. Kisch, Erasmus 373.
[36] Vgl. G. Kisch, Erasmus 188.
[37] Vgl. A. Tenenti, Die Grundlegung der modernen Welt 244.

als in der Anwendung der traditionellen Kategorie auf die Phänomene des gesellschaftlichen Lebens und auf die reformerischen Intentionen.[38]
Das Gesetz reicht nicht aus, Gerechtigkeit zu schaffen. Im Gegenteil, der Versuch, das Gesetz buchstabengetreu zu erfüllen, treibt nur noch tiefer in Sünde und Ungerechtigkeit. In der Epikie leuchtet die Gnade Gottes auf, in ihr bricht sich aber auch das lebendige Bewußtsein von der Tragik menschlichen Handelns die Bahn.[39] „Daß Epieikeia in allen Sachen regieren müsse", ist Luthers tiefste Überzeugung;[40] und er lobt den sonst gar nicht geschätzten Aristoteles in diesem Zusammenhang wegen seiner Epikielehre in NE V. In der Billigkeit — wie Luther Epikie und aequitas ins Deutsche überträgt — wird nicht nur die Freiheit (im ethischen und nicht im politischen Sinn) konkret; sie ist darüberhinaus eine Auswirkung der Nächstenliebe. Bisweilen identifiziert Luther sogar Billigkeit und Liebe.[41]
Für Thomas war die Epikie eine Tugend mit vermittelnder Funktion, die dem Menschen helfen kann, sich inmitten des Kosmos der Gesetzesanalogien und der konkreten Situation sittlich zurechtzufinden. Für Luther hat die Epikie, die ebenso wie jede andere Form weltlichen Handelns unfähig ist den Menschen zu rechtfertigen, nur eine mildernde Funktion. Sie nimmt die Unruhe weg, die aus dem vergeblichen Versuch einer Gerechtigkeit durch Gesetzeserfüllung stammt. Die Epikielehre fügt sich organisch in Luthers emphatische Betonung der Grenzen und der prinzipiellen Unzulänglichkeit des Gesetzes.[42]

3.2 DIE ZEIT DES FRANCISCO SUAREZ (1548—1617)

Am Ende jener Generation, die durch die Kollektiverfahrung der Reformation in Mittel- und Nordeuropa geprägt war[1], erblickte F. Suarez in Granada das Licht der Welt. Spanien und Italien waren von der Reformation kaum berührt worden. In Spanien lag vielmehr das Zentrum der Erneuerung der Scholastik. Die Hochschulen im Reich Karls V. erlangten schon vor dem Konzil von Trient eine europäische Führungsposition, in der sie erst im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts

[38] Vgl. F. d' Agostino, Equità e remissione dei peccati in Martin Lutero, in: Riv Int Fil Dir 52 (1975) 217—244; siehe dort die Belege. F. d' Agostino weist in dieser Studie auch die verschiedenen Interpretationen nach, die die unpräzise Begrifflichkeit in den Gelegenheitsschriften des Reformators nach sich zog.
E. Wohlhaupter, Aequitas canonica 105: „Die Billigkeitsidee lag in jener Zeit der Rezeption und Reformation in Deutschland förmlich in der Luft."
[39] A.a.O. 235.
[40] A.a.O. 222 mit Verweis auf Tischrede n 7031, WATR VI, 345f.
[41] A.a.O. 221.
[42] Zu einzelnen Punkten der Epikielehre zwischen Thomas von Aquin bis zur Spätscholastik insgesamt vgl. auch R. A. Couture, The Use of Epikeia in Naturel Law. The Early Developments, in: Église et Théologie 4 (1973) 71—103.
[1] A. Tenenti, Die Reformation, in: Die Grundlegung der modernen Welt 278 spricht von einer befreienden Kollektiverfahrung, die sich über ungefähr 30 Jahre (1520—1550) erstreckte. „Denn in diesem Zeitraum lebten zum großen Teil diejenigen ..., die die wirksamsten geistigen Mittel zur Untergrabung der wichtigsten theologisch-dogmatischen Stützen des mittelalterlichen Christentums ausarbeiteten."

durch den Export der besten Theologen nach Rom von dieser Stadt eingeholt wurden.[2]

Wie und auf Grund welcher Entwicklung aber hatte Spanien seine allseitige Führungsposition in dieser Zeit erreichen können?

Im Jahre 1469 wurden durch Heiratspolitik die beiden Kronen von Aragon und Kastilien vereinigt. Von da an begann die gemeinsame Politik der spanischen Königshäuser Früchte zu tragen. Im Jahr 1492 konnte Granada erobert werden. Karl V. (1516—1556) arbeitete zielstrebig auf dieser Basis weiter an der Festigung der nationalen Einheit Spaniens. In seiner Politik maß er darüberhinaus nicht nur in europäischen, sondern erstmals in weltweiten Maßstäben. Zwar scheiterte der Gedanke des letzten großen mittelalterlichen Herrschers, das Heilige Römische Reich wiedererstehen zu lassen, an vielfältigen Widerständen, doch gelang ihm die Schöpfung des ersten modernen Kolonialreiches.[3]

Ein neuer Typus von Gemeinwesen, den man als den Beginn des modernen Staates bezeichnen kann, begann sich herauszubilden. In der Auseinandersetzung mit dem alten Feudaladel und bürgerlich nationalen Rebellionen setzte sich die zentrale Gewalt des Herrschers auch gesellschaftlich immer mehr durch. Die Schaffung einer soliden Infrastruktur durch Verwaltung, Finanzen, Diplomatie usw. untermauerte die einigende Macht, sodaß die wesentlichen Momente eines echten Staates erstmals im Spanien des 16. Jahrhunderts entstanden sind: eine feste territoriale Grundlage, eine starke und einigende Zentralgewalt, die die alte Feudalmacht ablöste, und die verwaltungsmäßige Organisation.

Mit dem Ausbau der Verwaltung setzte sich unweigerlich auch die Bürokratie immer mehr durch, und mit ihr wurden die Beamten zu einem immer wichtigeren Faktor der Gesellschaft. Die meisten aus kleinen Verhältnissen stammenden Beamten verfügten über immer mehr Einfluß, der Staatsapparat wurde immer schwerfälliger, der Gesetzes- und Verordnungsdschungel immer dichter. Wer sich in diesem Bereich auskannte, hatte Einfluß. Das Steigen der Steuern, die vor allem auf den armen Bevölkerungsschichten besonders schwer lasteten und mit denen die immer größer werdenden Verwaltungsausgaben bestritten werden mußten, wurde zum Problem, und die Mechanismen des modernen kapitalistischen Systems begannen erstmals abzulaufen.

Auf kirchlichem Gebiet war der Ruf nach Reform seit der formellen Beendigung des Schismas und den darauf folgenden Konzilien nicht mehr verstummt. Aber der Erfolg der päpstlichen Legaten, die diese Reform betreiben sollten, war unterschiedlich. Während ein Nikolaus von Kues und ein Johannes Capistran beispielsweise in Mitteleuropa sich nicht durchsetzen konnten, vermochte Kardinal Ximenes de Cisneros (1436—1517) in Spanien die Herrschaft des Christentums in der Gesellschaft wirklich zu festigen und den Humanismus in diesem Land auf der kirchlichen Ebene zu organisieren.[4]

[2] Vgl. H. Jedin, Die erneuerte Scholastik, in: HKG IV, 562f: „In Salamaca begründete der Dominikaner Francisco de Vitoria als Inhaber des ersten theologischen Lehrstuhls der Universität ... eine theologische Schule, die sich nicht nur in Spanien und Portugal, sondern bis nach Rom und Deutschland ausbreitete."

[3] Vgl. R. Romano, Imperien und erste Einheit der Welt, in: Die Grundlegung der modernen Welt 288—300.

[4] Vgl. A. Tenenti, Die Grundlegung der modernen Welt 235f. und 255f.

In der Zeit des Legaten Cisneros und danach gelang es im Zusammenwirken von humanistischer Reformbestrebung und staatskirchlicher Einwirkung, die spanische Kirche sowohl organisatorisch wie spirituell so zu reorganisieren, daß sie eine Sonderstellung in ganz Europa einnahm.

Die geistige und gesellschaftliche Entwicklung Spaniens war durch eine in jahrhundertelanger Auseinandersetzung mit dem Islam und der arabischen Kultur gewachsenen Lebenskraft des Christentums geformt und bedurfte keiner besonderen Eingriffe von Konzilien oder Päpsten. Auf Grund der wesentlichen Übereinstimmung zwischen kirchlichen und spanischen Interessen auf geistigem und politischem Gebiet gingen Papsttum und katholische Monarchie ein festes Bündnis ein. Spanische Theologen spielten auf dem Konzil von Trient ebenso eine Rolle, wie die spanisch-habsburgische Koalition im Kampf gegen die protestantischen Mächte auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet sich bewährte.

Bereits im Jahr 1478 wurde die spanische Inquisition, die nicht mit der Inquisition des 13. Jahrhunderts verwechselt werden darf, als staatskirchliches Herrschaftsmittel geschaffen. Das spanische Tribunal diente als allseitige Überwachungs- und Kontrollinstanz. Es sollte ebenso der Zwangsbekehrung der Juden und Mohammedaner wie der staatskirchlichen Beaufsichtigung der Theologen dienen. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts unterdrückte die Inquisition die auch in Spanien eingedrungenen erasmischen Gedanken.[5]

Inspiriert vom Geist der Reconquista und genötigt durch die Krise des spanischen Feudaladels, der einen Ausweg aus den Schwierigkeiten im Mutterland suchte, wandete eine beträchtliche Gruppe in die eben entdeckten Gebiete der neuen Welt aus. Die spanische Kirche entwickelte einen starken missionarischen Eifer, und die Theologen dieses Landes mußten sich mit der Frage nach dem Heil der neu entdeckten Völker befassen. Die Verschiedenheit der Religionen auf dem Erdball und die Tatsache, daß die Christen unter diesen eine Minderheit darstellen, konnte nicht mehr bestritten werden. Das bisherige Gleichgewicht und das dazugehörige Weltbild mußten auf der Basis der neuen Erfahrungen erweitert werden.

Bei der Aufgabe, das Weltbild der Kirchenväter und des Mittelalters mit den neu erkannten Tatsachen dialektisch zu versöhnen, spielten die Theologen eines neuen Ordens eine besondere Rolle. Der durch den eigenen Bekehrungsweg stark von der Erfahrung der Freiheit und des entschiedenen Einsatzes für die Kirche charakterisierte Spanier Ignatius von Loyola (1491—1556) gründete 1537 in Venedig mit einer Schar von ebenso entschiedenen Aktivisten die Gesellschaft Jesu, für die er 1540 von Paul III. die Bestätigung erhielt. Der streng auf die Logik der existentiellen Entscheidung aufgebaute geistliche Weg prägte nicht nur die Priester und Theologen seines Ordens und befähigte sie zu einem geeigneten Instrument für die Neuordnung der römischen Kirche jener Zeit zu werden. Dieser in geistlichen Exerzitien nieder-

[5] H. Lutz, Reformation und Gegenreformation. Oldenburg Grundriß der Geschichte hrsg. von J. Bleicken u.a. Bd 10. München, Wien 1979, 73: „Die prinzipielle Überordnung der Gesichtspunkte kirchlicher Orthodoxie und national-rassischer Zuverlässigkeit fand ihren institutionellen Ausdruck in der Tätigkeit der spanischen Inquisition als einer staatlichen, geheimen Polizei- und Gerichtsbehörde ... Denunziantentum und öffentliche Urteilsverkündigung und Hinrichtung der Beschuldigten gehörten zum Alltag. Man schätzt die Zahl der Todesurteile auf 10 bis 15000."

gelegte Weg sollte darüber hinaus die Spiritualität der nach dem Konzil von Trient reformierten Priesterausbildung insgesamt nachhaltig beeinflussen.[6]

Der Klerus gliederte sich in das Leben der neuen staatlichen Organisationsformen ein und spielte in der gewaltigen Verflechtung der Funktionen eine bedeutende Rolle. Der Bund von Thron und Altar im modernen Sinn wirkte sich auf alle Ebenen der Gesellschaft aus.

Die spanische Scholastik hatte nach außen hin in der Funktion der Abwehr der Reformation große politische Bedeutung. Nach innen erhielt sie durch die katholische Reform eine neue Legitimation und Vitalität: Sie lieferte das Rüstzeug für die kirchliche Reorganisation, insbesondere der theologischen Ausbildung. So lief die Scholastik in Spanien dem Humanismus den Rang ab, verdankte letzterem aber ihrerseits eine Reihe von Elementen, nicht zuletzt ihre biblische Note.

Ein Kind dieser Zeit und dieser Schule ist auch F. Suarez, der als der tiefste und fruchtbarste Denker der spanischen Scholastik bezeichnet wurde.[7] Dem später auch Doctor eximius[8] genannten Gelehrten wurde nach seinem Jusstudium in Salamanca (1562—64) die zunächst verwehrte Aufnahme in das Noviziat der Jesuiten schließlich gestattet.[9] In Salamanca studierte er Philosophie und Theologie. Sein Lehrer in der Moraltheologie war der Verfasser des ersten, allerdings unvollendet gebliebenen Lehrbuchs Heinrich Henriquez SJ (1536—1608). 1591 erschien der erste Band von Henriquez' später indizierter „Theologiae moralis summa, tribus tomis comprehensa",[10] die eine Art Verschmelzung zwischen der Gattung einer rein spekulativen Summe und eines einseitig kasuistisch ausgerichteten Beichtbuches darstellt. „Weil die Jesuiten keinen Lehrstuhl für Kirchenrecht hatten, fiel auch die Darlegung dieses Sachgebietes dem Moraltheologen oder Kasusprofessor zu. Aus all diesen Gründen wurde die Moraltheologie verrechtlicht, d.h. übermäßig stark mit Rechtsfragen durchsetzt."[11] Die Moraltheologie des 16. und 17. Jahrhunderts ist aus den Beichtbüchern hervorgegangen. Im Vordergrund des Interesses stand daher die Beurteilung einzelner Akte nach der Art ihrer Sündhaftigkeit. Das Ergebnis war die Vernachlässigung der Tugendmoral und die Hinwendung zu einer reinen Aktmoral. Nach seinem Studium lehrte Suarez zunächst Philosophie in Segovia und dann Theologie in Valladolid. Im Jahr 1580 wurde er nach Rom berufen, wo er bis 1585 u.a. über die Summa theologiae (II und III) des Thomas von Aquin Vorlesungen hielt. „Nach einer alten Urkunde ... soll Papst Gregor XIII. persönlich zu einer Vorlesung des Suarez erschienen sein".[12] Sicher hat F. Suarez in diesen Jahren an den Diskussionen um eine einheitliche Studienordnung der Jesuiten, die für

[6] Vgl. H. Jedin, Ursprung und Durchbruch der katholischen Reform 465—476.

[7] Vgl. H. Jedin, Die erneuerte Scholastik, in: HKG IV, 562.

[8] J. Soder, Francisco Suarez und das Völkerrecht. Frankfurt 1973, 36. „Papst Paul V. bezeichnete ihn in einem an den Gelehrten gerichteten Breve 'Theologus eximius ac pius'."

[9] Vgl. zum Folgenden E. Elorduy, Art. F. de Suarez, in: LThK IX, 1129—1132.

[10] Vgl. J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. M. Müller. Bd 17. Regensburg 1970, 253—267.

[11] J. Theiner, a.a.O. 159—249.

[12] J. Soder, F. Suarez, 28.

die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin maßgebliche Bedeutung hatte und die 1586 in Kraft trat, teilgenommen.[13]

Aus Krankheitsgründen kehrte Suarez nach Spanien zurück. Dort wurde seine Lehrtätigkeit durch Auseinandersetzungen mit G. Vasquez[14] und durch mehrfache Anzeigen bei der Inquisition belastet. Auf Betreiben der Universität von Coimbra wurde F. Suarez von dem „staatskirchlichen" spanischen König Philipp II. ohne die übliche Ausschreibung 1599 als Theologieprofessor in Coimbra angestellt. „Damit wollte Philipp II. für die bedeutendste Universität Portugals Sorge tragen und zugleich einen spanischen Einfluß auf das kulturelle Zentrum des 1583 annektierten Landes erreichen."[15] In den Jahren 1601—1603 dozierte er dort auf Bitten des Rektors der Universität, Vorlesungen über die allgemeine Rechtswissenschaft zu halten, über die Gesetze. „Suarez sah darin eine willkommene Gelegenheit, ein Lieblingsthema zu behandeln und ein neues Werk vorzubereiten."[16] Die Zugehörigkeit zum Jesuitenorden und die Formung durch die geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola[17] einerseits und die starke Einbindung in die politischen Vorgänge seiner Zeit andererseits haben das Denken des Doctor eximius nachhaltig geprägt. Der Gelehrte hat seinerseits vor allem Déscartes, aber auch Spinoza, Leibniz, Wolff und die Lehrbücher der Moraltheologie beeinflußt.[18]

Die Aussagen zur Epikie finden sich fast ausschließlich in seiner römischen Vorlesung über Recht und Gerechtigkeit[19] und in seinem Hauptwerk über die Gesetze. Die Einschränkung auf diese beiden Werke erscheint daher gerechtfertigt. Da der „Tractatus de legibus et legislatore Deo"[20] kein eigentliches theologisches Gliederungsprinzip aufweist wie die Summa des Aquinaten, sondern gemäß der deduktiven Methode seines Autors angeordnet ist, genügt es, das Werk durchgehend zu interpretieren. Von der Stellung der Epikiequaestionen im Gesamtaufbau des Werkes kann kein inhaltlicher Aufschluß erwartet werden. Darum werden im folgenden einfach jene Aussagen hervorgehoben die für unser Thema bedeutungsvoll sind, und die Stellen, an denen ausdrücklich von Epikie die Rede ist, zunächst referiert und gleich anschließend kritisch interpretiert. Eine zusammenfassende Würdigung der Epikielehre des Suarez und ein Vergleich mit Thomas von Aquin wird in einem eigenen Abschnitt vorgenommen werden.

[13] Vgl. J. Theiner, Entwicklung der Moraltheologie, 159—249.

[14] Vgl. R. de Scorraille, Francois Suarez de la Compagnie de Jesus, d' après ses lettres et ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux, 2 Bde. Paris 1911, Bd I, 283—314.

[15] J. Soder, F. Suarez, 20.

[16] J. Soder, a.a.O. 38.

[17] Vgl. E. Gemmeke, Die Metaphysik des sittlich Guten bei F. Suarez. Freiburger theologische Studien hrsg. von J. Vincke, Bd 84. Freiburg—Basel—Wien 1965, 20.

[18] Vgl. J. Soder, F. Suarez, 37 u. 46f.
K. Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde. Regensburg 1889, bes. II, 244—321.

[19] Vgl. J. Giers, Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen de iustitia et iure. Freiburger theologische Studien hrsg. von J. Vincke. Heft 72. Freiburg 1958.

[20] Das Werk wird, soweit bisher erschienen, nach der kritischen zweisprachigen Ausgabe im Rahmen des Corpus Hispanorum de Pace zitiert: De legibus, ed. L. Pereña. Madrid 1971 ff. Ab dem Buch III, Kapitel 17 erfolgen die Nachweise nach F. Suarez, Opera omnia, ed. C. Berton. Paris 1956, Bd 5 und 6.

3.3 DIE EPIKIE BEI FRANCISCO SUAREZ

3.3.1 Die Epikie in den römischen Vorlesungen über Gerechtigkeit und Recht

Ein gemessen an späteren Autoren überdurchschnittlich großes Interesse an der Epikie zeigt F. Suarez bereits in seinen römischen Vorlesungen über die Gerechtigkeit und das Recht, von denen uns die Abschrift eines Diktats oder der Vorlesung selbst erhalten ist.[1] Auf uns gekommen sind Teile der zweiten Disputation über Fragen des menschlichen Herrschaftsrechtes (dominium), die dritte Disputation über den Ursprung der Akte der Gerechtigkeit im Willen und deren Ehrenhaftigkeit (honestus) sowie die vierte Disputation über die Haltung (habitus) der Gerechtigkeit.[2] Im Rahmen dieser letztgenannten Disputation handelt die fünfte quaestio ausführlich über die Epikie.

Die vierte Disputation setzt mit einer grundsätzlichen Kritik an den diesbezüglichen Ausführungen des Thomas von Aquin ein, der nach Meinung des F. Suarez zu wenig zwischem dem Akt und dem Gegenstand der Gerechtigkeit unterscheidet. Der Spanier will hingegen nach der vorausgegangenen Behandlung der Materie der Gerechtigkeit nun davon getrennt nur auf die Haltung eingehen.[3]

Zunächst unterscheidet F. Suarez eine Gerechtigkeit im weiteren Sinn (d.h. das in jeder Tugend vorkommende Moment der Bewahrung der Gleichheit) von der Gerechtigkeit im engeren Sinn (d.h. jener Haltung, aus der heraus jedem das ihm vom Recht Geschuldete gewährt wird).[4] Der Unterschied von Gerechtigkeit und Liebe wird durch das Motiv und nicht durch den Gegenstand bestimmt: Die Liebe wird vom affektiven Streben nach Einheit mit dem Freund bewegt, die Gerechtigkeit vom Willen zur Einlösung des rechtlich Geschuldeten unabhängig von jedem Affekt und jeder weiteren Bindung.[5] Notwendig für das rechte Handeln wird die Haltung der Gerechtigkeit dadurch, daß der Wille von sich aus nicht so leicht bereit

[1] J. Giers, Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure. Freiburger Theologische Studien, hrsg. v. J. Vincke, Heft 72. Freiburg 1958, 23: „Wir dürfen annehmen, daß es sich um die Abschrift eines Diktates oder einer Vorlesung handelt."
A.a.O. 27: „Mit der Pars Tertia (De Incarnatione) begann Suarez jedoch erst zu Beginn des neuen Studienjahres 1584/85, sodaß die Vorlesung über die Gerechtigkeit von Ende Mai bis zum Schluß des Studienjahres im August 1584 stattfinden konnte."

[2] Vgl. a.a.O. 29—122.

[3] A.a.O. 91: „De hac re tractat divus Thomas q 58 et 61. Ubi tamen multa promiscue de actibus et materia iustitiae disputat. Nos vero breviter de solo habitu iustitiae tam in genere quam in specie disseremus."

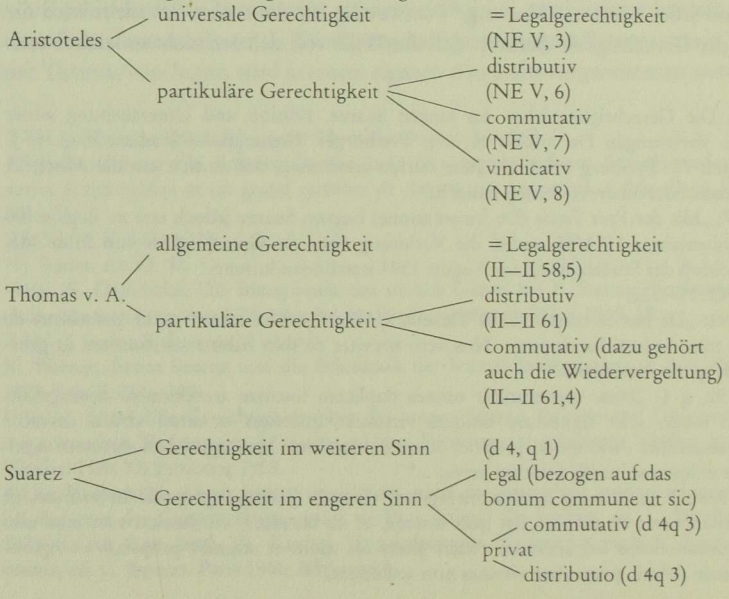
[4] A.a.O. 92, q 1: „Hinc communiter omnes duplicem iustitiae acceptionem distinguunt. Nam uno modo solet significare omnem virtutem, quatenus in omni virtute servatur quaedam aequalitas. Alio modo proprie, ut nunc loquimur, hanc specialem virtutem significat, quae unicuique ius illi debitum servat ..."

[5] A.a.O. 92, q 1: „... diversa motiva distinguunt virtutes. Caritas ergo tendit in amicum, ut unum coniunctione et affectu cum ipso amante, et ita benefacit illi. Iustitia vero sine ullo vinculo coniunctionis vel amicitiae reddit alteri ius suum et attendit propriam et rigorosam rationem debiti, quam aliae virtutes non attendunt."

ist, die Akte der Gerechtigkeit auszuführen.[6] Definiert wird die Gerechtigkeit von F. Suarez als jene Kardinaltugend, die jedem sein Recht gewährt.[7] Aristoteles und Thomas hatten die universale Gerechtigkeit und die legale Gerechtigkeit gleichgesetzt. F. Suarez unterscheidet in der zweiten quaestio die beiden. Der Spanier bestimmt die Legalgerechtigkeit als jene allgemeine Tugend, welche Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl hinordnet; sie unterscheidet sich als spezielle Tugend aber von der Gerechtigkeit im weiteren Sinn durch die besondere Bewandtnis, unter der das bonum commune angestrebt wird. Auch die Liebe, die Barmherzigkeit, der Gehorsam ja sogar die austauschende Gerechtigkeit sichern das Gemeinwohl und unterscheiden sich doch von der Legalgerechtigkeit, deren spezifisches Objekt das „bonum commune ut tale" oder das „ius communitatis ut sic" ist.[8] Dieser Rechtstitel besteht im Herrschaftsrecht des Staates (dominium altum) über Gut und Leben seiner Untergebenen und begründet die Verfügungsgewalt über den Untertanen in Notzeiten auch gegen dessen Willen. Davon unterscheidet F. Suarez in seinen römischen Vorlesungen das Recht, das „der Staat nach Art eines privaten Rechtstitels besitzt und dem durch die iustitia commutativa entsprochen wird."[9]

Der Unterschied zu Aristoteles und Thomas hat mehr als bloß terminologische Bedeutung und reicht tiefer als es im ersten Augenblick den Anschein hat.[10] Thomas denkt intentional auf ein Ziel hin (reditus) und entwickelt die Legalgerechtigkeit aus der ontologischen Hinordnung des Teiles auf das Ganze. Bei Aristoteles und Thomas werden gerade durch die universale Gerechtigkeit die Menschen auf

[6] A.a.O. 93, q 1: „Nam ipsa voluntas per sese non est prompta et facilis ad actus iustitiae exercendos, quo in ea requiritur habitus."
[7] A.a.O. 94, q 1: „Iustitia est cardinalis virtus ius suum unicuique tribuens."
[8] A.a.O. 99, q 2: „Obiectum huius virtutis esse ius seu commune bonum ut tale est." 100, q 2: „Hoc ergo ius voco ius communitatis ut sic."
[9] A.a.O. 173.
[10] Zum terminologischen Vergleich diene folgende Skizze:



das Gemeinwohl ausgerichtet, die individuellen Tugenden zum Gemeinwohl in Beziehung gebracht und so die Individualethik in die Sozialethik integriert. „Weil es Sache des Gesetzes ist, die Ordnung zum Gemeinwohl herzustellen, wird die universale Gerechtigkeit auch Legalgerechtigkeit genannt." Alle Handlungen, die dem Gemeinwohl dienen, solche gemäß dem Wortlaut des Gesetzes und auch solche gegen den Buchstaben (Epikie) fallen daher unter die Legalgerechtigkeit.[11]

F. Suarez denkt nicht wie Thomas von der Bewegung auf das Ziel des Gemeinwohls, sondern gerade umgekehrt deduktiv vom staatlich organisierten und verwalteten bonum commune her. Das Gemeinwohl wird bei ihm zum Rechtsobjekt, das überdies nicht mehr ontologisch, sondern juristisch mit dem Begriff des dominium altum des Staates über Gut und Leben seiner Bürger begründet wird. Die Legalgerechtigkeit sichert die Einforderung dieses staatlichen Hoheitsrechtes und die Unterwerfung der Bürger, sie besteht in der haltungsmäßigen Anerkennung dieser Verpflichtung gegenüber dem Staat.[12] Die gesetzliche Absicherung der Verwaltung des Gemeinwohls durch den Staat wird bei F. Suarez zum ethischen Angelpunkt seiner Lehre von der Gerechtigkeit. Bei der Beurteilung einzelner Akte, die bei F. Suarez im Vordergrund des Interesses steht, fallen nun die meisten Handlungen nicht unter diesen Aspekt. Die Gestalt der klassischen Tugend der Epikie wird auf verschiedene Bereiche aufgeteilt.

In der dritten quaestio unterscheidet F. Suarez die ausgleichende von der austeilenden Gerechtigkeit in traditioneller Weise durch die Verschiedenheit des Gegenstandes, des Subjektes, des Rechtstitels und der Weise, wie die Gleichheit hergestellt wird. Entscheidend ist für ihn das Formalobjekt. Der Rechtstitel besteht bei der ausgleichenden Gerechtigkeit im eigentlichen und strengen Recht des einzelnen (ius singulorum proprium et rigorosum), bei der austeilenden Gerechtigkeit aber in der Verteilung gemeinsamen Gutes, auf das die einzelnen nur einen gewissen Anspruch haben (aliquem modum iustitiae).[13] Der Rechtsanspruch, auf dem die iustitia distributiva beruht, ist ein unvollständiger und kann sich auf kein dominium berufen; es besteht wohl ein „Anspruch auf die Sache" aber nicht „in der Sache".[14]

In quaestio vier behandelt F. Suarez die Ahndung. Er hält die iustitia vindicativa für einen wirklichen Akt der Gerechtigkeit; ein eigenes Objekt, das diese von den drei genannten Arten der Gerechtigkeit unterscheiden würde, fehlt allerdings.[15] Träger der Ahndung ist letztlich die öffentliche Gewalt, die auf diese Weise das Gemeinwohl als solches schützt. Die iustitia vindicativa ist unter diesem Aspekt von der Legalgerechtigkeit gefordert und nicht von ihr unterschieden.[16]

[11] Thomas v. A. II—II 58, 5: „Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ... inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur 'iustitia legalis' ..."

[12] Vgl. J. Giers, Die Gerechtigkeitslehre 173f.

[13] A.a.O. 101, q 3: „Nam commutativa respicit ius singulorum proprium et rigorosum, quod est ius in re ... Distributiva vero confert inter multos non bona, quae essent propria ipsorum, sed quae erant communia, ad quae habebant aliquem modum iustitiae."

[14] A.a.O. 106, q 3: „Hoc autem ius, quod consideratur in iustitia distributiva ut sic, est imperfectum. Quod nullo modo aequivalet dominio nec per se potest habere actum eius. Modo secundum quid dicitur ius ad rem, ut intelligatur nullo modo esse in re."

[15] A.a.O. 107, q 4: „Haec iustitia, ut est perfecte et proprie iustitia, non est a supra numeratis distincta."

[16] A.a.O. 107, q 4: „Nam actus vindictae, ut iustus sit debet exerceri ab habente potestatem publicam, qui ex iustitia legali tenetur communi bono provideri."

Ausführendes Organ der Vergeltung ist der Richter, der „auf Grund seines Amtes zu einer treuen Berufserfüllung im Sinne der kommutativen Gerechtigkeit verpflichtet ist. Es gehört zu seinem Amt, kein Delikt unbestraft zu lassen, das Unrecht zu verhüten und jedem zu seinem Recht zu verhelfen."[17] Unter diesem Aspekt ist die richterliche Ahndung ein Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit. Dieser Gesichtspunkt trifft auch zu, wenn der Richter als Vertreter des Anklägers betrachtet wird und auch hinsichtlich seiner Verpflichtung gegenüber dem Angeklagten.[18]

Die private Vergeltung gehört bei F. Suarez nur zum geringen Teil der ausgleichenden Gerechtigkeit zu, zum größeren Teil ist sie Sache verschiedener anderer Tugenden. Wenn jemand sein eigenes Recht einfordert, fehlt für den spanischen Spätscholastiker das Moment der Beziehung zum anderen, das für die Gerechtigkeit konstitutiv ist, es steht vielmehr die Beziehung zum eigenen Selbst im Vordergrund. Die Wahrnehmung des eigenen Vorteils kann von den verschiedensten Tugenden her sich nahelegen; niemals jedoch ist die private Vergeltung pars potentialis der Gerechtigkeit wie bei Thomas.[19]

Die in quaestio fünf enthaltene Vorlesung über die Epikie steht ganz unter dem Primat der Frage, ob die Epikie, die die Lateiner aequitas nennen, eine Teiltugend der Gerechtigkeit sei wie dies fast die gesamte Tradition vor F. Suarez im Anschluß an Aristoteles und Thomas von Aquin festgehalten hatte.[20]

Fragen der Anwendung der Epikie bleiben in diesem Zusammenhang ausgeklammert. Sie werden dafür im Spätwerk über die Gesetze umso ausführlicher behandelt. F. Suarez versucht zunächst die Auffassung des Aquinaten zu referieren: Als das der Epikie eigentümliche Objekt, durch das Thomas sie von der Legalgerechtigkeit unterscheidet, bezeichnet F. Suarez das Gerechte gegen den Wortlaut des Gesetzes (iustum contra verba legis) und verweist auf das Beispiel vom Öffnen der Stadttore gegen das Gesetz aber um des Gemeinwohles willen.[21] Bereits in dieser geraffften Wiedergabe lassen sich drei Abweichungen von Thomas feststellen: Aus dem Außerachtlassen des Gesetzeswortlautes (praetermissis verbis legis) in der Summa Theologiae (II—II 120, 1c) wird bei F. Suarez ein Handeln *gegen* den Wortlaut des

[17] A.a.O. 182.

[18] A.a.O. 107f, q 4: „Nam est quasi conventio inter rem publicam et iudicem vel principem, ut ipse hanc iustitiam exerceat ... Et ideo ex iustitia commutativa tenetur iudex ad illum actum. Si vero consideretur hic actus iudicis a parte accusatoris, est etiam a iustitia commutativa ... Nam sicut ab omnibus recipit stipendia, ita omnibus obligatur ... Quod si denique consideretur hic actus a parte rei, a iustitia commutativa habet, non ut excedat mensuram delicti."

[19] Vgl. A.a.O. 184.

[20] A.a.O. 110, q 5: „... oportet interdum agere contra verba legis, et virtus, quae in huiusmodi casibus hominem dirigit, vocatur a Graecis epieikeia, a Latinis aequitas."
Die Schreibweise ändert sich innerhalb der quaestio mehrmals: Der Schreiber beginnt mit ἐπιεί×εια, wechselt nach mehrmaliger richtiger Schreibweise zur lateinischen Schrift und Form 'epiicia' und auch 'epicia', ändert dann auf die Mischform epii×εια und schließlich noch auf epι×ειαι. Vgl. a.a.O. 23.

[21] A.a.O. 110, q 5: „... intelligitur habere proprium obiectum a iustitia legali diversum. Nam huius obiectum est iustum secundum verba legis, illius vero iustum contra verba legis ... Exemplum divi Thomae est: Fertur haec lex, ne aperiantur portae civitatis ob securitatem rei publicae. Occurrit casus, in quo, nisi statim aperiatur ... magnum sequatur rei publicae nocumentum ..."

Gesetzes (contra verba legis). Bei Thomas besteht die Pointe der Epikie eben nicht in einem Handeln *gegen* das Gesetz, sondern im Tun des sittlich Richtigen *unabhängig* vom Gesetz auf der Basis einer eigenständigen Anwendung der höheren sittlichen Regeln auf die Situation.

Auffällig ist auch die Änderung des Zieles der Epikie anläßlich der Zitation des Beispieles vom Öffnen der Stadttore gegen das Verbot für eigene verfolgte Bürger. Bei Thomas geschieht die Gesetzesübertretung zum allgemeinen Nutzen (communis utilitas) bei F. Suarez um der öffentlichen Sicherheit willen (mensura securitatis rei publicae).[22]

Der dritte Unterschied besteht im Verschweigen der Definition und der Begründung, die Thomas für die Epikie gibt durch seinen Hinweis auf die Kontigenz und damit Wandelbarkeit der Zustände, die das Gesetz eben nur in den meisten, aber nicht in allen Fällen zum besten des Gemeinwohls regeln kann. Nichtsdestoweniger bezeichnet F. Suarez die Auffassung des Thomas von Aquin als probabel, fügt aber im gleichen Atemzug seine Bedenken hinzu: Es scheint einfacher zu sein, ohne eine unnötige Vervielfältigung von Tugenden auszukommen und die Sache der Epikie unter den Titeln eines mit Klugheit gepaarten Gehorsams, der Liebe und der ausgleichenden Gerechtigkeit zu betrachten.[23]

F. Suarez entfaltet hierauf seine Gründe gegen die traditionelle Auffassung in drei Gedankenkreisen. Ein erster Einwand bezieht sich auf die Frage des Tugendobjekts: Die Gesetze schreiben nämlich nicht bloß Akte der Gerechtigkeit, sondern Akte der verschiedenen Tugenden wie z.B. der Tapferkeit, der Mäßigung usw. vor.[24] Die Epikie gehört daher, so folgert F. Suarez nicht bloß zur Gerechtigkeit (non est proprium solius iustitiae), sondern jeweils zu der Tugend, auf die sich der Gesetzeswortlaut bezieht, gegen den gehandelt wird. Wenn ein Fastengebot verletzt wird, dann gehört die Epikie eben zur Tugend der Mäßigkeit.[25]

Ein zweiter Einwand bezieht sich auf die Intention des Gesetzgebers. Der äußere Zweck des Gesetzes, der häufig sehr vielfältig und im Geist des Gesetzgebers verborgen ist, kann vom inneren Gesetzeszweck, den F. Suarez mit der Gesetzesmaterie gleichsetzt, verschieden sein. Zur Legitimation der Epikie gehört das kluge Urteil, daß eine Befolgung des Gesetzeswortlautes im besonderen Fall unsittlich wäre. Dieses Urteil erfordert nach Meinung des spanischen Spätscholastikers Rechtsgelehrsamkeit und moralphilosophische Bildung. Zur Epikie gehört aber auch der Wille, diesem Urteil zuzustimmen und gegen das Gesetz zu handeln. Je nach der Verschiedenheit der Gesetzesmaterien gehört die Epikie dann verschiede-

[22] Vgl. a.a.O. 110 und Thomas v. A. I—II 96, 6c.

[23] J. Giers, Die Gerechtigkeitslehre 110, q 5: „Haec sententia est probabilis. Quamquam aliis videatur: haec omnia commode, immo facilius intelligi fieri per iustitiam legalem vel oboedientiam adiuncta prudentia et caritate ac commutativa iustitia, sine multiplicatione novae virtutis, cuius opus et singulare officium vix possit intelligi."

[24] A.a.O. 110, q 5: „Leges non tantum praecipere actum iustitiae, sed aliarum etiam virtutum: fortitudinis, temperantiae etc."

[25] A.a.O. 111, q 5: „Agere contra verba legis eo casu, quo ea servari et exsequi esset contra rectitudinem et prudentiam, ad nullam potest pertinere virtutem et non est proprium solius iustitiae. Considerandum enim videtur, contra quam virtutem tunc esset sequi materialia verba legis. Illius enim virtutis erit agere tunc contra verba legis."

nen Tugenden zu. Nichts berechtigt daher, so folgert F. Suarez, auch von der Intention her eine spezifische Zuordnung der Epikie zur Gerechtigkeit.[26]
Ein dritter Einwand ergibt sich aus der Analyse des Aktes der Epikie. Der Akt der Epikie hat keine eigene sittliche Qualität, sondern empfängt seine Sittlichkeit aus der Tugend, auf die er sich gerade bezieht (aus der Maßhaltung, der Liebe usw.).[27] Es gibt daher auch keine Sünde gegen die Epikie, sondern nur gegen diejenige Tugend, auf die sich der Wortlaut des Gesetzes bezieht.[28]
Für seine Abweichung von Aristoteles und Thomas beruft sich F. Suarez darauf, daß er die Gründe, auf die sich seine Vorgänger stützen nicht einsehe und auch darauf, daß es sich bei der Epikie um ein rein moralphilosophisches Problem handle, bei dem man mehr mit der Vernunft als mit der Autorität messen solle.[29] Er vermutet, daß Aristoteles jeden Gesetzesgehorsam auf die Legalgerechtigkeit zurückführt und meint, zeigen zu können, daß es sich dann schon bei Aristoteles sowohl beim Handeln gemäß dem Wortlaut des Gesetzes wie beim berechtigten Abweichen vom Gesetzeswortlaut um einen Akt des Gehorsams und nicht der Gerechtigkeit handle.[30]
Schließlich geht F. Suarez noch auf die als milde Gesetzesanwendung verstandene aequitas ein und meint auch hinsichtlich dieser Tradition nachweisen zu können, daß die aequitas aus den verschiedensten Motiven angewendet wird und daher auch den verschiedensten Tugenden zugehört (Milde, Liebe usw.).[31] Die Kritik, die F. Suarez an der aristotelisch-thomanischen Auffassung anbringt, steht und fällt mit seiner Auffassung von der Legalgerechtigkeit und vom Gesetz.
Die Konstruktion der Gesetzesgerechtigkeit von einer Rechtsformalität (dominium altum) her bringt eine enorme Einschränkung des Begriffsumfangs im Vergleich zu Aristoteles und Thomas mit sich. Gegenstand der Legalgerechtigkeit ist beim Spanier nur mehr das, was sich aus dem Rechtstitel des dominum altum des Staates deduzieren läßt. Die Begründung des Gesetzes aus der Ordnung zum Gemeinwohl

[26] A.a.O. 110f, q 5: „Secundo: finem extrinsecum legis posse esse distinctum ab intrinseco seu obiecto aut materia legis ... Et finis quidem seu materia legis est per se patens, continetur enim verbis legis. Finis vero extrinsecus et saepe latet in mente legislatoris et potest esse multiplex ...
in actu epieikeiae duo concurrunt. Primum est in intellectu, nempe iudicium hoc: hic et nunc servare verba legis esset contra honestatem ... Illud vero iudicium ad prudentiam spectat et requirere potest interdum iurisperitiam vel moralem philosophiam etc. Secundum est in voluntate consentiente illo iudicio et volente hic et nunc agere contra verba legis. Quod, ut vidimus, ad diversas virtutes pro legum varietate potest pertinere."
[27] A.a.O. 111, q 5: „Unde dico tertio: Epieikeiam numquam esse specialem virtutem iustitiae ab aliis supra positis distinctam; immo nec esse ullam singularem virtutem ... Quia numquam actum eius habet singularem honestatem, sed semper fit sub propria ratione et motivo alicuius virtutis, vel temperantiae vel caritatis etc."
[28] A.a.O. 113, q 5: „... transgredi vel peccare contra epieikeiam numquam est vitium, quod non sit contra aliquam ex aliis virtutibus solam."
[29] A.a.O. 113, q 5: „Sed qua ratione nitantur, non video. Haec autem res, quae omnino philosophica est, magis videtur ratione quam auctoritate metienda."
[30] A.a.O. 113, q 5: „Secundo: Fortasse sicut oboedire legi in genere ab Aristotele revocatur ad iustitiam legalem, quia ut sic non est alia virtus quam oboedientia."
[31] A.a.O. 114, q 5: „Ad aequitatem et honestatem iudicis v.g. spectat, ut non semper summo legis rigore cum reo utatur; quin potius, quoad fieri potest, ad moderationem inclinet ... Sed interdum potest esse ex quadam animi mansuetudine vel ex caritate."

tritt beim Untertan Philipps II. zurück und der Wille des Gesetzgebers d.h. des absoluten Souveräns, tritt in den Mittelpunkt.
Dieser kurze kritische Hinweis mag vorderhand genügen. Die von Aristoteles und Thomas verschiedenen Weichenstellungen werden im Anschluß an die Darstellung und Interpretation des Epikieverständnisses im Hauptwerk über die Gesetze ausführlich zu reflektieren sein.

3.3.2 Die Epikie im Hauptwerk über die Gesetze (Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore)

Das große, zehn Bücher umfassende Spätwerk des F. Suarez über die Gesetze gehört sowohl von seinem Sitz im Leben wie von seinem Inhalt her in den Bereich der Rechtswissenschaft. Entstanden ist dieses Werk aus dem Auftrag des Rektors der Universität von Coimbra an F. Suarez, Vorlesungen über allgemeine Rechtswissenschaft zu halten.[32] Verfaßt wurde es von einem Gelehrten, der zunächst fünf Semester kanonistische Studien betrieben hatte, bevor er Theologe wurde, und der mit diesem reifen Werk zu einer alten Liebe zurückkehrte.[33] Sein Autor war ein viel gefragter Gutachter. Kirchliche und weltliche Herrscher aus vielen Ländern wandten sich in schwierigen Fragen des Gewissens, des Rechts und der Politik an F. Suarez. So soll unser Autor z.B. die Frage Philipps II., ob der König von Spanien mit gutem Gewissen die Kardinäle in Rom bestechen könne, positiv beantwortet haben.[34]
In zwei Kontroversen, die die spanischen Spätscholastiker des 16. Jahrhunderts bewegten, bezog F. Suarez in seinem großen Spätwerk Positionen, die lange Zeit für die katholische Moraltheologie bestimmend wurden. Die eine Diskussion hatte die Behandlung von Rechtsfragen in der Moraltheologie zum Inhalt. Bañez als Exponent der einen Richtung wandte sich gegen die Verdunklung der klaren Gedankenführung des Thomas und gegen das Anwachsen des moraltheologischen Stoffes ins

[32] J. Soder, F. Suarez 38f: „Bezeichnend für seine Absicht bei der Veröffentlichung dieses Werkes ist jene Bemerkung in der Einleitung, die Schrift sei besonders für die Studenten der juristischen Fakultät Coimbra gedacht. Damit bezeugt der Verfasser, daß er trotz des Entstehungsgrundes dieses Traktates im Rahmen eines theologischen Kollegs nicht ein theologisches, sondern ein echt juristisches Werk ins Auge gefaßt hat. Daraus ist ferner zu erklären, warum keines der vielen Werke, die Theologen über allgemeine Rechtsfragen geschrieben haben, eine so gründliche Darlegung bietet und einen so nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat wie die 1200 doppelspaltigen Seiten dieses Foliobandes. Er wird bis heute als ein klassischer juristischer Traktat betrachtet."
[33] J. Soder, a.a.O. 17: „Die Feststellung, daß er zunächst Jurist war und erst später Theologie studierte, ist für uns von besonderer Bedeutung. Wenn er sich im reifen Alter als Theologe mit der Rechtswissenschaft befaßt und mit De Legibus das über Jahrhunderte umfassendste juristische Werk allgemeiner Natur hinterläßt, so kehrt er lediglich zu einer alten Liebe zurück."
[34] A.a.O. 45f: „Bei wichtigen Staatsgeschäften bat Philipp II. um Gutachten. Viele dieser Fragen waren moraltheologischer Art, aber in anderen Fällen liegen auch echte Rechtsgutachten vor, z.B. über das Testament der Königin Margareta — über den Lohn, welchen der Herzog von Braganca seinen Dienern schuldete — über den Sinn der portugiesischen Nationalität — über die Frage, ob der König von Spanien mit gutem Gewissen die Kardinäle in Rom bestechen könne, welche Suarez positiv beantwortete."

Unermeßliche durch das Eindringen des Rechtsstoffes in diese theologische Disziplin. M. Salón und andere traten für die Einbeziehung der Rechtsmaterie in die Moraltheologie mit dem Argument ein, daß nur eine genaue Kenntnis der rechtlichen Sachverhalte eine Lösung der Gewissensfälle ermögliche.[35]

Die andere Diskussion mutet in einem Punkt wie eine Vorwegnahme der gegenwärtigen Kontroverse um eine autonome Moral an. Der hochangesehene Spätscholastiker G. Vasquez, dessen Wege sich mit seinem Zeitgenossen und theologischen Gegenspieler F. Suarez mehrfach kreuzten, hatte die These von der Eigenständigkeit der moralischen Ordnung und der Begründung des Sittlichen unabhängig vom Willen Gottes in der vernunftbegabten Natur des Menschen selbst vertreten. Andere widersprachen dieser Meinung.[36] Die Frage nach dem Verpflichtungsgrund des Sittlichen und damit nach dem Übergang von Seinsaussagen zu Sollensaussagen war in aller Schärfe gestellt.[37]

Auf beide Kontroversen spielt F. Suarez gleich im Prooemium seiner Enzyklopädie über die Grundbegriffe des Rechts an. Dieser Prolog dient der Rechtfertigung dafür, daß er sich als Theologe mit der Rechtswissenschaft befaßt. Das eigentliche Thema des Theologen ist zwar Gott selbst, in dem allein die Glückseligkeit der geistigen Geschöpfe liegt. Gott aber ist nicht nur das Ziel, sondern auch die Ursache alles Strebens, das er durch seine Lehre orientiert, durch seinen Rat motiviert durch seine Gesetze lenkt und durch seine Gnade unterstützt. Der Weg des Heiles liegt für den Menschen in seinen freien Handlungen, die sittliche Rechtheit dieser Handlungen wiederum hängt größtenteils vom Gesetz als der Regel menschlichen Handelns ab (a lege plurimum pendet). Also fällt, so folgert F. Suarez, das Studium der Gesetze zu einem großen Teil der Theologie zu (in magnam theologiae partem cedit), die Gott in diesem Zusammenhang als höchsten Gesetzgeber betrachtet, von dem jede menschliche Gesetzgebung ihre Legitimation herleitet. Unter diesem Aspekt gehört dann die Behandlung aller Arten von Gesetzen in die Kompetenz der theologischen Fakultät. Darüberhinaus ist es Aufgabe des Theologen, für die Gewissensbildung der Menschen zu sorgen. Die Rechtheit des Gewissens aber besteht in der Beachtung der Gesetze, das Gesetz ist gleichsam das Band des Gewissens (vinculum conscientiae). Der katholische Glaube belehrt die Gewissen in der Sicht des Doctor eximius nicht nur über die Offenbarung, sondern auch über das Naturgesetz und den Gehorsam gegenüber den irdischen Mächten. Mit einem Wort, die Theologie umfaßt alles, was über die Gesetze zu sagen ist, unter einem höheren Gesichtspunkt

[35] F. Pelster, Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts, in : Scholastik 17 (1942) 385—411, bes. 399—401.

[36] Zu den Widersprüchen in der Durchführung dieses Ansatzes „theonomer Autonomie" durch G. Vasquez und zur Kontroverse mit F. Suarez vgl. J. M. Galparsoro-Zurutuza, Die vernunftsbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vasquez's. Diss. Bonn 1972.

[37] R. Specht, Zur Kontroverse von Suarez und Vasquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts, in: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 45 (1959) 254 weist ebenso wie J. Galparsoro die Aequivokationen in der Kontroverse nach. R. Specht äußert darüberhinaus die Vermutung, daß die beiden großen Theologen sich dieser Aequivokationen wohl bewußt waren, diese ihnen aber in der zensurierten Gesellschaft, in der sie arbeiten mußten, ein Mittel der Vorsicht und der Verschleierung von Interessen und Zielen waren.

(sub altiori lumine de legibus tractat). Aus dem gebotenen Aufweis der Kompetenz des Theologen für die Behandlung der Gesetzesmaterie zieht F. Suarez schließlich seine Folgerungen für Aufbau und Methode seines Werkes: Zunächst will er das Gesetz im allgemeinen behandeln und dann zu den einzelnen Gesetzesarten „hinuntersteigen" (descendemus), um in diesen alles das zu betrachten, was dem Formalobjekt des Theologen entspricht, ohne die Grenzen der Theologie zu überschreiten.[38] Der Prolog gibt also bereits Aufschluß über die deduktive Methode des spanischen Gelehrten und über den breiten Raum, dem er der Rechtswissenschaft im Rahmen der Theologie einräumt. Unverkennbar ist in dieser Einleitung auch die Bedeutung, die F. Suarez der göttlichen Autorität (und wie wir später sehen werden damit auch dem göttlichen Willen) für die Begründung des sittlichen Anspruchs beimißt.

Im ersten Buch behandelt F. Suarez die Kategorie „Gesetz" im allgemeinen, seine Natur, seine Ursachen und seine Wirkungen. In einer ersten Begriffsabgrenzung schränkt er sein Interesse an den Gesetzen auf die sittliche Bedeutsamkeit ein.[39] „Suarez hat Recht und Moral nicht getrennt und sich um eine formale Unterscheidung auch gar nicht bemüht."[40]

Gleich im zweiten Kapitel spricht der spanische Scholastiker im Rahmen der Beziehung von Recht und Gesetz über Epikie und aequitas. Er konstatiert zwei Bedeutungen des Begriffes Recht. Im weiteren Sinn heißt alles das, was ganz allgemein der Gleichheit (aequum) und der Vernunft entspricht, Recht. Im engeren Sinn aber bezeichnet Recht präzise nur jene Gleichheit (aequitas), die einem jeden legal

[38] leg, prooemium passim: Deus enim ut multis aliis titulis a theologo, ita illo expendi debet, quod ultimus sit finis ad quem tendunt creaturae rationis participes et in quo unica illarum felicitas consistit. Hinc ergo fit ut doctrina sacra et finem hunc ultimum respectet et viam ad eum comparandum doceat. Neque vero Deus solummodo est finis et veluti scopus ad quem creaturae intellectuales tendunt, sed etiam est causa sui comparandi. Nam creaturas suas regit ... doctrina illuminando, consiliis monendo, legibus cogendo et praecipue suae gratiae auxiliis adiuvando ... Quoniam igitur huius salutis via in actionibus liberis morumque rectitudine posita est, quae morum rectitudo a lege tanquam ab humanarum actionum regula plurimum pendet, idcirco legum consideratio in magnam theologiae partem cedit et dum sacra doctrina de legibus tractat, nihil profecto aliud quam Deum ipsum ut legislatorem intuetur ... omnem paternitatem, ita etiam omnem legislatorem a Deo derivari omniumque legum auctoritatem in eum esse ultimo refundendam ... Non immerito igitur sub hac saltem ratione omnium legum discussio est theologicae facultatis ... Deinde theologicum est negotium conscientiis prospicere viatorum; conscientiarum vero rectitudo stat legibus servandis ... catholica fides non solum docet quatenus parendum sit Deo supernaturaliter praecipienti, sed etiam quid natura vetet, iubeat vel permittat, et quatenus obediendum sit potestatibus sublimioribus ... Theologia vero sub altiori ratione haec omnia complectitur ... Ex dictis igitur ... non erit difficile summam omnium quae tractanda sunt et rationem dicendi ac methodum servandam prae oculis ponere. Dicemus enim primo de lege in communi et deinde ad singulas species descendemus et in singulis ea tantum quae nostro fini accomodata fuerint considerabimus, ita ut quantum in nobis fuerit nihil quod theologici sit instituti praetermittamus, nec sacrae doctrinae terminos transilire videamur.

[39] leg I, 1,5: Propria ergo et absoluta appellatio legis est quae ad mores pertinet ... mensura quaedam actuum moralium, ita ut per conformitatem ad illam, rectitudinem moralem habeant ...

[40] L. Legaz y Lacambra, Die Rechtsphilosophie des Franciscus Suarez, in: Zeitschrift f. öffentliches Recht 14 (1934) 275.

geschuldet wird.[41] Am Ende dieses der Begriffsbestimmung von Recht gewidmeten zweiten Kapitels bleibt noch die Frage zu behandeln, warum und wie bisweilen Recht und Gleichheit unterschieden werden können, da doch das Recht von der Gleichheit her bestimmt wird. F. Suarez versucht an dieser Stelle den aristotelischen Gedankengang aus NE V,14 nachzuvollziehen: Das Gerechte ist zu unterscheiden in das von Natur aus Gerechte, das niemals mangelhaft ist, wenn die Vernunft sich nicht irrt, und in das durch Satzung Gerechte, das durch das menschliche Gesetz festgesetzt wird. Letzteres kann im besonderen Fall mangelhaft sein, auch wenn es im allgemeinen gerecht ist; der Mangel stammt dann nicht vom Gesetzgeber oder vom Gesetz selbst, sondern von der Materie.[42]

Im letztgenannten Sinn kann Aristoteles unter aequitas eine Verbesserung des Gerechten verstehen. Soweit stimmt F. Suarez grundsätzlich mit Aristoteles überein. Über den Stagiriten hinausgehend aber führt der Spanier eine zusätzliche Unterscheidung ein: Wie das Gerechte (iustum) in ein von Natur aus Gerechtes und ein erst durch das Gesetz Gerechtes differenziert werden muß, so muß auch die aequitas weiter unterschieden werden. Einerseits kann die Gleichheit als aequitas naturalis aufgefaßt werden. In diesem Fall ist sie gleichbedeutend mit der natürlichen Gerechtigkeit und bezeichnet keine Verbesserung des Rechts, sondern vielmehr dessen Ursprung und Maß.[43] Andererseits kann die Gleichheit (aequitas) auch als kluge Mäßigung starrer menschlicher Gesetzesformeln verstanden werden (prudens moderatio legis scriptae). In dieser Bedeutung ist aequitas in seinen Augen nur ein anderer Ausdruck für den Rechtsgrundsatz des „aequum et bonum". F. Suarez interpretiert Aristoteles und Thomas von Aquin dahingehend, daß sie mit ihrer Epikielehre nur den zweitgenannten Aspekt der aequitas gemeint haben.[44] Allerdings scheint F. Suarez bereits im nächsten Satz die vorgenommene Trennung in zwei verschiedene Arten von aequitas wieder zurückzunehmen. Als das Spezifikum der Epikie bezeichnet er hier nämlich das Handeln gegen den Wortlaut eines menschlichen Gesetzes in dem Fall, da ein Handeln gemäß dem Gesetz gegen das Naturrecht (naturalis aequitas) verstoßen würde. Hat Epikie also doch unmittelbar

[41] leg I, 2.4: ... primo ius significare potest quidquid est aequum et consentaneum rationi, quod est veluti generale obiectum virtutis in genere. Secundo, potest ius significare aequitatem, quae unicuique ex iustitia debetur, et haec posterior significatio magis est in usu ...

[42] leg I, 2,9: Hanc ergo dubitationem proponit Aristoteles ... et in summa respondet aequitatem esse iusti emendationem ...Duplex est enim iustum: unum naturale, quod est rectum secundum naturalem rationem, quod nunquam deficit, si ratio non erret; aliud est iustum legale, id est, quod lege humana constituitur, et hoc licet in universali iustum sit, solet in particulari deficere ... defectus autem ... non ex lege aut legislatore, sed ex materia ipsa provenit.

[43] leg I, 2,9: Et iuxta hoc duplex iustum, duplex cum proportione potest distingui iustitia, eodemque modo dupliciter solet accipi aequitas: uno modo pro aequitate naturali, quae eadem est cum iustitia naturali ... aequitas hoc modo sumpta non est emendatio iuris, sed potius origo seu regula ipsius ...

[44] leg I, 2,10: Alio vero modo sumitur aequitas pro prudenti moderatione legis scriptae praeter rigorem verborum eius ... Et ab aequitate sic sumpta dicitur etiam quasi per autonomasiam aequum et bonum ... Et sic sumpsit Aristoteles aequitatem, cum illam dixit esse emendationem iusti, utique legalis, virtutemque a qua procedit hic actus vocavit epiikiam; de qua disputat etiam divus Thomas ...

mit der aequitas naturalis zu tun und läßt sich nicht einfach auf Milde reduzieren?[45]

Schließlich führt F. Suarez unter der zweitgenannten Bedeutung der aequitas auch noch den Richter an, der nicht nach dem Wortlaut des Gesetzes, sondern nach dem Grundsatz des „aequum et bonum" urteilt, d.h. sich nach der Intention des Rechtes richtet. Auch die Rechtsgelehrten haben die Gesetze nach diesem Prinzip zu interpretieren.[46]

Die Ungereimtheiten des eben referierten Abschnittes, in dem Epikie und aequitas einmal unmittelbar auf die aequitas naturalis bezogen, ein andermal auf die kluge Mäßigung gegenüber dem Wortlaut des Gesetzes im besonderen Fall reduziert und schließlich als Rechtsprechung oder Rechtsinterpretation nach der Intention des Gesetzes aufgefaßt werden, lassen sich auf Grund dieses Textes nicht lösen und müssen uns als Frage an die weiteren Ausführungen des juridisch-moraltheologischen Hauptwerkes von F. Suarez begleiten. Alle drei genannten Möglichkeiten sind ebenso offen wie die Probleme der Unterscheidung oder Gleichsetzung von Epikie und aequitas. Da F. Suarez in seinen römischen Vorlesungen von einer anderen Problemstellung, nämlich von der subjektiven Seite der Tugendhaltung der Gerechtigkeit her, an die Epikie herangegangen war, läßt sich ein Vergleich zwischen den früheren Vorlesungen und dem Spätwerk erst am Ende des Durchgangs durch die „Gesetze" anstellen. Immerhin kann an dieser Stelle bereits festgehalten werden, daß er in beiden Ausführungen sich auf das „agere contra", das Handeln gegen den Wortlaut des Gesetzes als Spezifikum der Epikie festlegt. Es scheint, daß F. Suarez auch an dieser Stelle sich unter Epikie nicht eine Tugend, sondern einen Akt vorstellt.

Für den weiteren Gedankengang ist in unserem Zusammenhang das vierte Kapitel von Bedeutung, in dem F. Suarez eine erste Stellungnahme zu einem Problem abgibt, das unter den Interpreten des spanischen Spätscholastikers immer wieder zu Differenzen führt. Die einen bezeichnen ihn als Voluntaristen[47], andere nehmen ihn gegen diesen Vorwurf in Schutz[48], wieder andere verweisen auf die Kompromißhaf-

[45] A.a.O.: Ad illam enim spectat contra verba legis humanae agere in particulari, quando illam servare esset contra naturalem aequitatem ...

[46] A.a.O.: ... tuncque iudex dicitur non agere iure, utique materialiter et ut sonat, sed agere aequo et bono, quod est ius ipsum iuxta intentionem eius servare et contrarium agere esset ius violare ... Et ideo fortasse iurisprudentia dicta est ars boni et aequi, quod in legibus interpretandis bonum et aequum semper intueri debet, etiam si interdum oporteat verborum rigorem temperare.

[47] Z.B. J. T. Delos, La société internationale et les principes du droit public. Paris 1929, bes. 226ff.
E. Guerrero, Sobre el voluntarismo juridico de Suarez, in: Pensamiento I (1945) 447—470.
E. Janssens, La coutume, source formelle de droit d' apres Suarez, in: Revue Thomiste 14 (1931) 681—726.
E. Jombart, Le Volontarisme de la loi d' après Suarez, in: Nouvelle Revue théologique 59 (1932) 34—44.

[48] Z.B. E. Gemmeke, Die Metaphysik des sittlich Guten.
J. Soder, F. Suarez und das Völkerrecht, bes. 113, 118, 142ff.
J. Schuster, Der gebundene Moralpositivismus des Franz Suarez nach H. Spiegelberg, in: Scholastik 12 (1937) 94—101.
J. Blic, Le volontarisme juridique chez Suarez, in: Revue de Philosophie 30 (1930) 213—230.
Weitere Belege bei J. Giers, Die Gerechtigkeitslehre 7.

tigkeit seiner Position, die in seinem „sowohl als auch" und in seinem Schwanken liegt.[49] Die Entscheidung dieser Frage ist für die Geltungstheorien des Rechts und deren Rückwirkungen auf die Gesellschaftsform von großer Bedeutung. Letztlich lassen sich in der Geschichte immer wieder zwei grundlegende Rechtsideen nachweisen: Rechtssicherheit und Gerechtigkeit.[50] Für das Rechtssicherheitsdenken ist die Trennung von Recht und Sittlichkeit sowie die Unterwerfung unter die Staatsgewalt (z.B. die Legitimation der staatlichen Gewalt im Absolutismus) charakteristisch. „Rechtssicherheitsdenken führt zur Macht und Zwangstheorien".[51] Gerechtigkeitsdenken hingegen führt zu verschiedenen Spielarten von Geltungstheorien, die eines gemeinsam haben, „nämlich, daß eine irgendwie geartete Anerkennung bei Rechtsadressaten vorhanden sein müsse, um die Verbindlichkeit des Rechts zu legitimieren ... Damit sind alle Anerkennungstheorien auch der Auffassung, daß dem Gesetzgeber Grenzen gesetzt sind."[52]

Es darf hier bereits die Hypothese gewagt werden, daß in einem reinen Rechtssicherheitsdenken kaum, in einem Gerechtigkeitsdenken hingegen viel Platz für Epikie ist. R. Specht begründet die Vermutung, daß hinter der starken Betonung des Willens des Gesetzgebers bei F. Suarez das allgemein herrschende Interesse der Rechtssicherheit (Klärung der Kompetenzen und Durchsetzung des Rechts gegen verbreitete Korruption) im Spanien des goldenen Zeitalters steht.[53]

F. Suarez stellt in angekündigten Passagen einleitend fest, daß das Gesetz eine Sache des Geistes sein muß, da es ja eine moralische Ordnung bezeichnet. Der Geist (mens) aber umfaßt Verstand und Willen.[54] Hierauf betrachtet er das Gesetz von Seiten des Untergebenen. Der Untergebene ist auf alle Fälle durch das natürliche Gesetz und im normalen Fall auch durch das menschliche Gesetz gebunden, ob er mit seinem Willen zustimmt oder nicht. Daraus folgert F. Suarez, daß das Gesetz im Geist des Untergebenen nicht in seinem Willen, sondern in seiner Vernunft besteht. Die Vernunft wird in diesem Zusammenhang von F. Suarez als Applikationsinstanz (applicat voluntati) für den Willen gesehen. In diesem Sinn, so referiert

[49] Z.B. H. Welzel, Das Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Göttingen [4]1962, 97f.
J. Galparsoro, Die vernunftbegabte Natur 190.
R. Specht, Zur Kontroverse von Suarez und Vasquez 248f: „Suarez neigt bei Operationen mit dem göttlichen Willen oder Intellekt zu einer gewissen Elastizität und verschanzt sich je nach der Situation hinter ihrer (gedanklichen) Verschiedenheit oder ihrer (realen) Identität."
C. Urban, Nominalismus im Naturrecht. Düsseldorf 1979, 93—95 spricht von einem nominalistischen angekränkelten Naturrecht bei F. Suarez.

[50] R. Potz, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts. Kirche und Recht. Beihefte zum ÖAKR, hrsg. v. M. Plöchl, Bd 15. Wien 1978, 66: „Im großen und ganzen zeichnen sich zwei Pole ab, um die als Brennpunkte sich auch die verschiedenen Geltungstheorien angeordnet verstehen lassen. Ich meine hiermit die Polarität der beiden Rechtsideen Rechtssicherheit und Gerechtigkeit."

[51] A.a.O. 67.

[52] A.a.O. 74.

[53] Vgl. R. Specht, Über den Sinn des sog. Voluntarismus in der Gesetzestheorie des Suarez, in: Jahrbuch des Instituts f. christliche Sozialwissenschaft 7/8 (1966/67) 251.

[54] leg I, 4,2: Primum ergo supponimus legem esse aliquid pertinens ad naturam intellectualem, quatenus talis est, atque adeo ad mentem eius, sub mente intellectum et voluntatem comprehendendo ...

unser Autor, wird das natürliche Gesetz allgemein als Urteil der natürlichen Vernunft aufgefaßt.[55]

Von Seiten des Gesetzgebers stellt sich die Sache anders dar. Wenn der Gesetzgeber ein Gesetz schafft, dann müssen Verstand und Wille zusammenwirken; aber wie? Den Akt der Gesetzgebung läßt F. Suarez mit dem Willen des Gesetzgebers beginnen, ein Gesetz zu verfassen, das dem Gemeinwohl dient. Hierauf folgt eine Verstandesüberlegung hinsichtlich der Lösung, die dem Gemeinwohl dient. Auf diese beiden vorbereitenden Schritte folgt nun der eigentlich für das Zustandekommen des Gesetzes entscheidende Willensakt, nämlich die Untergebenen mit der gewählten Regelung zu verpflichten. In einem vierten Schritt muß nun ein neuer Willensakt einsetzen, der darin besteht, durch positive Zeichen das Gesetz bekanntzumachen. Die in der Promulgation bestehende Verstandesleistung schließt den Vorgang der Gesetzgebung, der also drei Willens- und zwei Verstandesakte umfaßt, ab.[56]

Viel bedeutsamer als die hochdifferenzierten spätscholastischen Distinktionen über den Anteil des Willens und des Verstandes am Zustandekommen eines Gesetzes ist die überall vorausgesetzte, aber nirgends begründete Vorentscheidung des F. Suarez, daß er die Verpflichtungskraft des Gesetzes ständig in der Perspektive Oberer-Untergebener betrachtet.[57] Es ist hier bereits die Frage anzumerken, ob es sich bei dieser Vorentscheidung nicht bereits um eine Option für eine heteronome Auffassung des Sittlichen handelt.

Einen Willkürvoluntarismus allerdings kann man dem Spaniers sicher nicht vorwerfen. Er selbst setzt sich kritisch von Autoren, bei denen er diese Position vermutet, ab.[58] Der Wille des Gesetzgebers ist vielmehr an Bedingungen gebunden, die F. Suarez im neunten Kapitel entwickelt. Ein ungerechtes und unsittliches Gesetz ist überhaupt kein Gesetz. Es verpflichtet daher auch nicht und darf gar nicht befolgt werden. Allerdings muß die Ungerechtigkeit mit moralischer Sicherheit feststehen. Im Zweifelsfall ist anzunehmen, daß der Gesetzgeber recht hat, weil er das höhere Recht besitzt und weil er aus seiner größeren Übersicht den Untergebenen gegenüber verborgene Gründe haben kann. Diese der Rechtssicherheit dienenden Kautelen sollen verhindern, daß die Untertanen sich eine allzugroße Freiheit herausneh-

[55] leg I, 4,5: ... lex praevenit voluntatem subditi et illam obligat; actus vero intellectus necessarius est ut proponat et proxime applicet voluntati legem ipsam, et ideo necessario requirit iudicium rationis. Atque hoc modo lex naturalis communiter dicitur esse naturale iudicium rationis humanae, scilicet quatenus illa lex est in homine tanquam in eo qui illi legi subicitur.

[56] leg I, 4,6: ... primum omnium intelligi potest in voluntate legislatoris intentio boni communis ... ex qua statim sequitur in intellectu consultatio de hac vel illa lege, quae sit iusta vel conveniens rei publicae ...

leg I, 4,7: ... ultra hoc iudicium requiri ex parte voluntatis actum quo princeps acceptet, eligat ac velit observari a subditis id quod intellectus iudicavit expedire.

I, 4,14: Et consequenter esse poterit necessarius novus actus voluntatis efficiendi signum manifestans priorem voluntatem ... et ita in principe requiritur ut per intellectum concipiat modum intimandi legem et ut per voluntatem velit exequi intimationem ...

[57] Daran ändert auch die in leg III, 2,5 ausgesprochene Volkssouveränität nichts. Denn bei der Übertragung der Vollmacht an den Herrscher entäußert sich der ursprüngliche Souverän, d.h. das Volk seiner Rechte.

[58] Zu den Autoren, die die extreme Ansicht vertreten, daß etwas nur deswegen sittlich gut sei, weil es vom Willen Gottes so geboten sei, rechnet F. Suarez J. Gerson, P. d' Ailly, A. de Castranuovo, interessanterweise aber nicht W. Ockham; vgl. leg II, 6,4.

men.[59] Die Einhaltung des Gesetzes muß möglich sein auch angesichts der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur. Zudem muß das Gesetz den Sitten des Landes und der Zeit entsprechen.[60]

Die bisher aufgezeigten und noch andere Momente, die wir übergangen haben, kommen in der von F. Suarez gegebenen Definition des Gesetzes zum Ausdruck: Das Gesetz ist eine allgemeine Vorschrift, die gerecht, fest und genügend promulgiert ist.[61] Konstitutiv ist der verpflichtende Wille des Oberen (praeceptum); Das Moment der Gerechtigkeit ist bloß norma negativa.

Im abschließenden zwanzigsten Kapitel des ersten Buches behandelt F. Suarez die Frage, ob es im Bereich der Gesetze Änderungen geben könne und berührt in diesem Zusammenhang kurz unser Thema. Von der umfassenden (mutatio universalis) unterscheidet er die teilweise Änderung (mutatio particularis); die partikuläre Änderung differenziert er weiter in Dispens, Interpretation und einfache Tatsachenfeststellung. Eine teilweise Änderung des Gesetzes durch Dispens liegt für F. Suarez dann vor, wenn die Verpflichtung des Gesetzes für eine oder mehrere Personen im besonderen Fall vom Vorgesetzten aufgehoben wird. Das Gesetz bleibt bestehen, seine Verpflichtung jedoch wird für einige aufgehoben.[62]

Von der Dispens unterscheidet F. Suarez die Interpretation dadurch, daß letztere nicht die Gesetzesverpflichtung aufhebt, sondern vielmehr aufdeckt, daß das Gesetz im besonderen Fall gar nicht verpflichtet. Die Dispens hängt vom Willen, die Interpretation von der Vernunft ab. Die Verpflichtung wird bei der Auslegung nicht durch einen jurisdiktionellen Akt ausgesetzt, sondern existiert nach vernünftigem Urteil gar nicht.[63] Die Interpretation im strengen Sinn beruht nun nach F. Suarez auf der Tugend der Epikie oder aequitas. Die Epikie oder aequitas wurde von Aristoteles und Thomas Verbesserung des Gesetzes genannt, nicht weil im Gesetz ein Fehler vorliegt, sondern weil die Gesetzesformel notwendig generalisierenden Charakter hat und auf Einzelfälle keine Rücksicht nehmen kann.[64]

[59] leg I, 9,11: ... tum etiam quia alias subditi sumerent nimiam licentiam non parendi legibus, quia vix possunt esse tam iuste, quin possint ab aliquibus per apparentes rationes in dubium revocari.

[60] Vgl. leg I, 9,19.

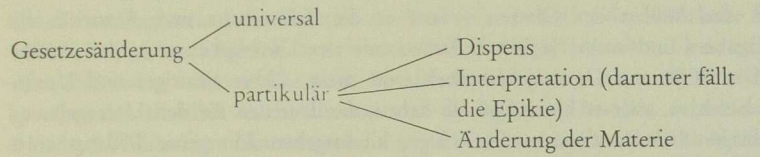
[61] leg I, 12,5: Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum.

[62] leg I, 20,8: ... accomodata est vox dispensationis ad significandam particularem mutationem legis per relaxationem obligationis eius circa unam vel aliam personam ...
Eine ausführliche Behandlung der Dispens erfolgt dann im Anschluß an den locus classicus der Epikie in leg VI, 10—24.
Es stimmt nicht, wenn E. Hamel, L' usage de l' epikie, in: Studia Moralia 3 (1965) 48 behauptet: „F. Suarez docet quod epikeia est, in primis, legis dispensatio legitima."
Zur neueren Diskussion über die Dispenspraxis vgl. K. Demmer, Das Verhältnis von Recht und Moral im Licht kirchlicher Dispenspraxis, in: Gregorianum 56 (1975) 681—731, dort siehe weitere Literatur.

[63] leg I, 20,10: Differt ergo interpretatio a dispensatione quod non tollit obligationem legis, sed declarat legem interdum non obligare. Unde dispensatio a voluntate proxime pendet ... interpretatio intellectus potius est et rationem iustitiae involvit ...

[64] A.a.O.: ... interpretatio in quadam significatione magis stricte dicitur illa quae fit per specialem virtutum aequitatis, de qua disputat divus Thomas (II—II quaest. 120). Illam quae vocavit emendationem legis seu epiikiam Aristoteles (5 Ethicorum, cap. 10), non quia in lege fuerit proprius error qui postea per interpretationem emendetur et ita lex ex parte mutetur, sed dicitur emendatio legis quoad externam speciem et quoad genralem vi-

Ebensowenig wie im Fall der Interpretation liegt auch bei einer Änderung der Materie des Gesetzes eine eigentliche Änderung des Gesetzes selbst vor. Als Beispiel führt F. Suarez einen Schuldner an, der aus einem Versprechen durch seinen Gläubiger entlassen wird. Das Versprechen, das den Gegenstand des Gesetzes ausmachte, besteht in diesem Fall nicht mehr und folglich ist das Gesetz für diesen Fall nicht mehr zuständig.
Bei der eben betrachteten beiläufigen Behandlung unseres Themas fallen drei Momente auf:
Epikie und aequitas werden gleichgesetzt.
Beide erscheinen als Interpretation des Gesetzes.
Beide werden nebenbei als Tugend bezeichnet.
In einer Skizze läßt sich das Ergebnis dieser Stelle wie folgt festhalten:



Das zweite Buch handelt vom ewigen Gesetz, dem natürlichen Gesetz und dem Völkerrecht. Nach dem Studium der Gesetze im allgemeinen steigt Suarez nun wie angekündigt herunter (descendamus) zu den einzelnen Arten von Gesetzen. Zuerst behandelt er das ewige Gesetz, weil es Ursprung und Quelle aller übrigen Gesetze darstellt, dann das natürliche Gesetz, weil es die erste Anwendung (applicatur) des ewigen Gesetzes auf die Menschen ist, und schließlich das Völkerrecht, weil es dem natürlichen Gesetz am nächsten kommt.[65]
Hinsichtlich des ewigen Gesetzes ist für unseren Zusammenhang interessant, daß dieses Gesetz für Suarez formell in einem freien Willensdekret Gottes besteht, der eine Ordnung festsetzt, die in einzelnen Teilen des Universums zum Wohl des Ganzen einzuhalten ist.[66]
Das natürliche Gesetz besteht für F. Suarez nicht unmittelbar in der Natur des Menschen wie bei G. Vasquez, noch in seinem Willen, da es ja unabhängig von der freien Zustimmung des Menschen gilt, sondern in der Vernunft des Menschen. Unter der sittlichen Vernunft des Menschen versteht er eine Kraft der Natur, die unterscheiden kann zwischen Handlungen, die zu dieser Natur passen und solchen, die ihr widersprechen.[67] Das Vernunfturteil hat also die sittliche Richtigkeit oder

gorem verborum; nam lex generaliter loquitur et verbis suis non potest singulare casus excipere, et ita in externa specie videtur comprehendere aliquos, quos revera non comprehendit; et quia hoc declarat epiikia, ideo emendatio legis dicitur.
[65] II prol: Post tractationem de lege in communi sequitur ut ad singulas species legum descendamus, inter quas primum locum obtinet lex aeterna propter suam dignitatem et excellentiam et quia est legum omnium fons et origo ... Cum lege autem aeterna naturalem coniungimus, tum ad huius libri complementum, tum etiam quia naturalis lex est prima earum per quas lex aeterna nobis applicatur seu innotescit ... Denique quia ius gentium propinquissimum est legi naturali, illud etiam in huius libri fine declarabimus.
[66] Vgl. leg II, 3,6 und E. Gemmeke, Die Metaphysik des sittlich Guten 246—250.
[67] leg II, 5,9: ... unum est natura ipsa, quatenus est veluti fundamentum convenientiae ... aliud est vis quaedam illius naturae, ... quam rationem naturalem appellamus. Priori modo

Falschheit der Akte zum Inhalt, sagt aber noch nichts über eine Verpflichtung.[68] Würde das Vernunfturteil selbst schon gerundivischen Charakter haben, dann würde ja der Mensch autonom sich selbst verpflichten. Gerade weil F. Suarez aber diese Konsequenz mit allen Mitteln vermeiden will, postuliert er eine zum Vernunfturteil hinzuaddierte Verbindlichkeit. Diese von außen hinzukommende Verpflichtung muß dem Willen eines Höheren entstammen.[69]

Wir begegnen auch in diesen Stellen wieder der überall im Gesetzesdenken des Doctor eximius vorausgesetzten Relation von Über- und Unterordnung als Konstitutivum des Gesetzes. F. Suarez kann sich eine Verbindlichkeit, die nicht vom Willen eines Vorgesetzten stammt, offenbar nicht vorstellen. Mit dieser additiven Lösung, die man auch den gebundenen Moralpositivismus genannt hat,[70] erreicht F. Suarez zweierlei: Durch die Verlagerung der Verbindlichkeit des Gesetzes in den Willen des Oberen sichert er die Kompetenz und Autorität des Gesetzgebers und wehrt jeglicher Autonomie des Untergebenen in den Anfängen. Der Wille des Gesetzgebers darf zwar nichts Unvernünftiges und Unsittliches befehlen, aber er kann Gründe haben, die über den für den Untergebenen einsichtigen Sinn des Gesetzes (ratio legis) hinausgehen. Mit seiner Willenstheorie schützt F. Suarez auch die verborgenen Interessen des Gesetzgebers, solange diese nur nichts Unsittliches intendieren. Sie werden damit jeder weiteren Kontrolle entzogen.

F. Suarez hat aber nicht nur Angst vor der Autonomie des sittlichen Subjekts, sondern ebenso vor einem menschliche Willkürgesetzgeber. Gegen diese Gefahr eines menschlichen Rechtspositivismus sichert er sich durch das Festhalten an der Vernünftigkeit als Fundament und norma negativa jeder Gesetzesverfügung ab. Zusätzlich kommt er dem menschlichen Rechtspositivismus durch den göttlichen Rechtspositivismus (das ewige Gesetz ist ja ein Willensdekret Gottes) zuvor.

Manche Unklarheiten, verwirrende Gedankengänge und nicht ohne weiteres durchsichtige Distinktionen dürften in dieser aus einer doppelten Absicherung erwachsenden Zweigleisigkeit in seinem Gesetzesdenken ihren Grund haben.

Besondere Bedeutung für unser Thema hat die im dreizehnten Kapitel gestellte Frage, ob die Gebote des natürlichen Gesetzes unveränderlich sind. F. Suarez bejaht die Frage: denn solange die Vernunftnatur besteht, behält auch das natürliche Gesetz seine Geltung und kann sich daher nicht ändern.[71]

Das Naturrecht umfaßt nicht nur die mit der Vernunft unmittelbar einsichtigen obersten sittlichen Prinzipien, sondern auch alle Konklusionen, die sich entweder

dicitur haec natura esse fundamentum honestatis naturalis. Posteriori autem modo dicitur lex ipsa naturalis ...

[68] leg II, 6,6: Lex ergo est illud imperium quod potest obligationem inducere. Iudicium autem illud non inducit obligationem, sed ostendit illam quae supponi debet.

[69] leg II, 6,12: ... potest lex naturalis, ut est vera lex divina, addere obligationem propriam moralem ortam ex praecepto ultra naturalem (ut sic dicam) malitiam ...

leg II, 6,17: respondeo igitur in actu humano esse aliquam bonitatem vel malitiam ex vi obiecti praecise spectati ... praeter hanc vero habet actus humanus specialem rationem boni et mali in ordine ad Deum, addita divina lege prohibente vel praecipiente ...

[70] Vgl. J. Schuster, Der gebundene Moralpositivismus.

[71] Vgl. leg II, 13,2.

direkt oder über mehrere Vermittlungsschritte aus diesen ergeben.[72] Wenn Aristoteles und Thomas von Aquin in manchen Fällen von einer Veränderung des natürlichen Gesetzes sprechen, dann können sie dies nach Meinung des F. Suarez nur im übertragenen Sinn tun. Denn nicht die Logik des natürlichen Gesetzes ändert sich in außergewöhnlichen Fällen, sondern die Sache und die Umstände ändern sich, sodaß das Gesetz auf diesen Fall dann nicht mehr zutrifft. Präzise müßte man nach F. Suarez also nicht von einer Änderung des natürlichen Gesetzes, sondern von einer Änderung der Materie, auf die sich das Gesetz normalerweise bezieht, sprechen.[73]

Während Aristoteles und Thomas von Aquin die Materie für einen integrierenden Bestandteil des Gesetzes halten, sodaß sich mit der Materie eben auch das Gesetz ändert, trennt F. Suarez die Materie vom Gesetz: Mögen sich die Umstände und mit ihnen der Gegenstand des Gesetzes noch so sehr wandeln, das natürliche Gesetz bleibt i n s i c h immer gleich. In sich veränderlich ist nur das positive Gesetz. Gerade die Diskussion des klassischen Epikiebeispiels vom hinterlegten Schwert gewährt uns Einblick in das Denkmodell des Spaniers. Insofern es sich bei der Norm, das hinterlegte Gut sei zurückzugeben, um eine naturrechtliche Norm handelt, enthält sie in sich bereits alle denkbaren Bedingungen, unter denen sie überhaupt nur gilt. Das natürliche Gesetz besteht nämlich in einem Urteil des Geistes. In dem Augenblick aber, da man dieses Urteil niederschreibt oder ausspricht, wird es notwendig vereinfacht. In dieser notwendig generalisierenden Sprechweise werden die Bedingungen, unter denen die Norm gilt, vorausgesetzt, können aber nie alle in die Formulierung eingeschlossen werden. Manche dieser Naturrechtsnormen beziehen sich nun auf eine Materie, die sich nicht ändern kann; dafür bringt F. Suarez das Verbot, Böses zu tun und das Verbot zu lügen. Manche dieser Normen aber beziehen sich auf eine Materie, die sich wandelt. Auch in diesem zweiten Fall klingt die Formulierung absolut, weil sie nicht alle Voraussetzungen, die in der geistigen Existenzweise des natürlichen Gesetzes mitverstanden werden, auf den Begriff bringen kann. Allein bei Eintreten außergewöhnlicher Umstände erfährt der Wortlaut eine Ausnahme, aber nicht weil das Gesetz sich geändert hat, sondern die vom Gesetz abgetrennte Materie.[74]

[72] Vgl. leg II, 13,3.

[73] leg II, 13,7: Quando ergo divus Thomas cum Aristotele ait aliqua praecepta legis naturalis mutari vel deficere aut exceptionem pati in paucioribus seu in casu, loquitur de mutatione impropria per solam denominationem extrinsecam ratione mutationis quae in materia fit ...

[74] leg II, 13,6: ... considerandum est legem naturalem, cum per se non sit scripta in tabulis vel membranis sed in mentibus, non semper dictari in mente illis verbis generalibus vel indefinitis quibus a nobis ore profertur vel scribitur ut v.g. lex de reddendo deposito quatenus naturalis, non ita simpliciter et absolute in mente iudicatur sed cum limitatione et circumspectione. Dictat enim ratio reddendum esse depositum iure et rationabiliter petenti ... Communiter autem solet illa lex illis tantum verbis proferri: Reddendum est depositum, quia caetera subintelliguntur, nec in forma legis humano modo positae omnia declarari possunt.
leg II, 13,7: ... quaedam versantur in materia quae non recipit mutationem vel limitationem, ut est vel generale principium non sunt facienda mala, vel interdum particulare praeceptum ut non est mentiendum. Alia vero sunt quae ex parte materiae mutationes recipere possunt, et ideo limitationem vel quasi exceptionem admittant. Unde saepe loquimur

Angesichts dieser überaus starken Trennung zwischen dem natürlichen Gesetz, das an sich nur im Geist existiert, und der Materie des Lebens, die diese Norm regeln soll, dürfte es im Sinne des Spaniers überhaupt keine adäquate Formulierung des natürlichen Gesetzes geben.[75] Denn jede satzhafte Fixierung vereinfacht durch Generalisierungen. Das Postulat, daß alle im Vernunfturteil vorausgesetzten Umstände auch mitformuliert werden müßten, ist durch keine Formulierung einzulösen. Warum und inwiefern ein solches Normmodell heutiger Normenlogik nicht entspricht, wird unter Punkt 4.3 zu erörtern sein.

Zum Schluß dieses Kapitels verweist F. Suarez noch auf die Probleme der Epikie im Zusammenhang mit der Veränderung im Bereich des natürlichen Gesetzes, die er für so gewichtig hält, daß er ihnen ein eigenes Kapitel widmet.

Das ganze sechzehnte Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, ob Epikie beim natürlichen Gesetz möglich ist. F. Suarez geht an die Beantwortung dieser Frage mit dem Hinweis heran, daß fast alle Autoritäten beim natürlichen Gesetz eine Interpretation durch Epikie kennen. Die Meinungen gehen aber auseinander in der Frage, wer denn beim natürlichen Gesetz zur Epikie berechtigt sei, ob nur Gott oder auch Menschen.

Die Vertreter der ersteren Ansicht, zu denen der Spanier auch Thomas von Aquin rechnet, gestehen die Möglichkeit der Epikie beim natürlichen Gesetz wohl zu, halten aber Gott allein für kompetent, das Gesetz, das er gegeben hat, zu interpretieren. Die Notwendigkeit der Epikie hinsichtlich naturrechtlicher Gebote, die sich auf veränderliche Sachverhalte beziehen, ergibt sich aus den ungerechten und paradoxen Konsequenzen, zu denen eine wörtliche Befolgung von Naturrechtsformeln in manchen Situationen führen würde.[76]

Nach einer zweiten Meinung, die Cajetan u.a. vertreten, kann die Epikie hinsichtlich des natürlichen Gesetzes bisweilen auch von Menschen, wie beispielsweise vom Papst oder einem der ähnliche Vollmacht hat (ut a Papa vel alio simili potestatem habente), angewendet werden. Diese Autoren begründen ihre Auffassung damit, daß ohne die Vollmacht zur Interpretation des natürlichen Gesetzes auch wider den Wortlaut (praeter verba), die Menschen in manchen Fällen keinen Ausweg wüßten und auf ein Wunder oder eine spezielle Offenbarung warten müßten was jeder klugen Vorsehung widerspricht. Es wäre ja auch für einen Fürsten unsinnig, sich allein die Interpretation seiner Gesetze vorzubehalten, sodaß seine Minister in keinem Fall die Gesetze auslegen dürften.[77]

Schließlich kann es noch eine dritte Meinung geben, die jede Möglichkeit der Epikie im Bereich des natürlichen Gesetzes leugnet: Weder Gott selbst noch irgendein Mensch können auf dem Weg der Epikie einen einzelnen Fall vom natürlichen Gesetz ausnehmen. So wie es vom natürlichen Gesetz keine Dispens gibt, so gibt es

de his praeceptis ac si essent proposita per absoluta verba sub quibus patiuntur exceptionem, quia non satis declarant ipsum praeceptum naturale prout est in se.

Mit dieser Distinktion, daß sich zwar die Materie ändert oder durch eine Willensverfügung Gottes geändert wird, die Norm aber in sich davon nicht betroffen wird, löst F. Suarez auch die sog. Naturrechtswidrigkeiten im Alten Testament; vgl. leg II, 15,27.

[75] Diese Konsequenz hält F. Suarez nicht durch, da er an anderen Stellen auch entfernt abgeleitete Normformeln zum Naturrecht zählt.

[76] Vgl. leg II, 16,1.

[77] Vgl. leg II, 16,2.

auch keine Epikie, denn was in sich sittlich schlecht ist (intrinsece malum), kann in keinem Fall gestattet sein.[78] Der zuletzt genannten rigorosen Meinung stimmt F. Suarez zu. Um aber den Autoren, die ein anderes Modell vertreten gerecht zu werden, distinguiert der Spanier die Interpretation weiter. Interpretation ist ein weiter Begriff: Jede Epikie ist ein Interpretationsakt, aber nicht jede Interpretation ist deswegen Epikie. Epikie im strengen Sinn kann nur jene Interpretation genannt werden, die sich auf den generalisierenden Charakter des Gesetzeswortlautes bezieht und das Gesetz für einen besonderen Fall verbessert. F. Suarez beruft sich für diese Einschränkung auf Aristoteles, der in der Epikie eine Verbesserung des Gesetzes in dem Fall sieht, in dem ein Handeln gemäß dem Gesetzeswortlaut gegen die Gleichheit (aequitas) verstoßen würde. Eine Interpretation, die bloß Unklarheiten im Text auslegt und den wahren Sinn des Wortlauts erhebt, heißt daher nicht Epikie.[79] Auch das natürliche Gesetz kann auf zweierlei Weise betrachtet werden. Einmal kann es rein in sich selbst gesehen werden, zum anderen soweit es in die positiv menschliche Gesetzgebung eingegangen ist. Es gibt positive Gesetze, die bloß das natürliche Gesetz erläutern und an dieses erinnern (declaratio vel recordatio), wie beispielsweise die Rückgabepflicht für hinterlegtes Gut, die Einlösepflicht von Versprechen, die Unauflöslichkeit der Ehe usw.[80] Viele Gebote des natürlichen Gesetzes bedürfen einer Erläuterung und damit einer einfachen Interpretation. F. Suarez führt als Beispiel das Tötungsverbot an. Für verboten hält er nicht eine Tötung durch die legitime Autorität oder die Tötung in Notwehr, sondern die Tötung auf Grund einer privaten Anmaßung. Die Sittlichkeit der menschlichen Akte, so gesteht der Spanier zu, hängt ja zu einem guten Teil von den Umständen ab, die einer großen Wandelbarkeit unterliegen. Die einfache Interpretation des natürlichen Gesetzes besteht für F. Suarez in der Klärung der Bedingungen, unter denen ein Akt in sich sittlich gut oder schlecht ist.[81] Betrachtet man das natürliche Gesetz abstrakt und rein an sich, dann ist weder Gott noch einem Menschen in dieser Hinsicht Epikie möglich. Zur Verdeutlichung seiner Position führt F. Suarez wieder das klassische Beispiel von der Rückgabe hinterlegten Gutes an. In einer Situation, in der dieses Gut mit moralischer Gewißheit zu einem unsittlichen Zweck eingesetzt wird, darf man dieses Gut gar nicht herausgeben. Handelt es sich in diesem Fall um Epikie gegen ein naturrechtliches Gebot, wie Thomas meint? F. Suarez verneint dieses Ansinnen. Das natürliche Gesetz besteht abstrakt gesehen (ut sic) in der rechten Vernunft (recta ratio). Diese Vernunft aber gebietet (dictat) die Herausgabe des hinterlegten Gutes nicht absolut, sondern nur unter bestimmten Bedingungen. Die Interpretation, die diese Bedingungen bloß expliziert, hat im strengen Sinn nichts mit der Verbesserung einer generalisierenden Normformel zu tun und kann daher nicht Epikie genannt werden. Eine solche Interpretation bekräftigt vielmehr die Universalität des Gesetzes.[82] Es darf an dieser Stelle bereits die Frage angemerkt werden, ob der Trick mit

[78] Vgl. leg II, 16,3.
[79] Vgl. leg II, 16,4.
[80] Vgl. leg II, 16,5.
[81] Vgl. leg II, 16,6.
[82] leg II, 16,7: ... illa interpretatio quae tunc fit, non est propter universale (ut Caietanus loquitur), sed est declaratio vere universalitatis ipsius legis, prout in se lata est, inest, prout in recta ratione continetur.

der Aequivokation des natürlichen Gesetzes nicht mehr Verwirrung stiftet als die unpräzise Ausdrucksweise, die F. Suarez Thomas unterstellt. Unter dem natürlichen Gesetz versteht F. Suarez einmal die rechte Vernunft in sich, die natürlich universal gültig ist, wenn man nach Belieben im Konfliktfall stillschweigend gemachte Voraussetzungen aus ihr herausinterpretieren kann. Ein andermal versteht er aber unter dem natürlichen Gesetz konkrete Formulierungen bis hin zu den abgeleiteten Naturrechtssätzen.

Als zweites Beispiel führt der Spanier die Tötung in Notwehr an. Auch in diesem Fall handelt es sich nicht um Epikie, sondern um einfache Interpretation, die den wahren Sinn des Tötungsverbotes klärt. Es kommt niemandem in den Sinn, so argumentiert F. Suarez, die Legitimität der Todesstrafe mit der Epikie zu begründen.

Als drittes Beispiel bringt F. Suarez den Eid, der niemals zu unerlaubten Dingen verpflichten kann. Auch hier besteht die Interpretation in der Erläuterung des Begriffes „Eid" und in der Explikation der im Begriff enthaltenen Momente. Als viertes für die Epikie ins Treffen geführtes Beispiel diskutiert F. Suarez schließlich die Exemption, durch die ein Untergebener von der Gehorsamspflicht entbunden wird. In diesem Fall handelt es sich aber um eine Änderung der Gesetzesmaterie, da der Untergebene durch ein Privileg aufhört Untergebener zu sein. Eine Änderung der Materie ist aber keine Verbesserung des Gesetzes. Somit fehlt auch in diesem Fall das entscheidende Kennzeichen der Epikie.[83]

Endlich erläutert F. Suarez in einem eigenen Abschnitt am Beispiel des Gelöbnisses nochmals die von ihm gemachte Distinktion. Teilweise besteht die Interpretation in der Erläuterung der Natur eines Gelöbnisses, das sich niemals auf eine unerlaubte oder unmögliche Sache beziehen kann. In einem solchen Fall kann von Epikie nicht die Rede sein. Teilweise aber bezieht sich die Interpretation auf die Intention des Gelobenden und kann unter Umständen eine aus dem generalisierenden Wortlaut nicht erkennbare Einschränkung deutlich machen. In diesem Fall liegt eine Verbesserung des Gelöbnisses vor, die durch den generalisierenden Wortlaut nötig wurde.[84] Verbesserung des Gesetzes, die auf Grund einer verallgemeinernden Redeweise nötig wird, ist aber signifikant für die Epikie. So liegt im letztgenannten Fall wohl Epikie vor, doch diese bezieht sich nicht auf das Gebot („ein Gelöbnis soll erfüllt werden"), sondern auf den genauen Inhalt dieses Gelöbnisses. Da F. Suarez das Gelöbnis für ein Privatgesetz hält, sind alle Voraussetzungen für Epikie gegeben, wenn es gelingt, den Inhalt des Gelöbnisses zu präzisieren. Da weiters F. Suarez die Residenzpflicht der Bischöfe für eine naturrechtliche Norm hält, kann ihm diese Materie zur Erläuterung der Epikie nach dem eben vorgeführten Schema dienen. Nicht die Residenzpflicht als solche kann Gegenstand der Epikie sein, sondern der Inhalt des Vertrages, mit dem der Bischof an seine Kirche gebunden ist. Die Epikie könnte beispielsweise in der Verdeutlichung von Fällen bestehen, die der Vertragspartner ausnehmen wollte, die im verallgemeinernden Wortlaut wohl vorausgesetzt, aber nicht aufgezählt werden.[85]

[83] Vgl. leg II, 16,7.

[84] Ist in der Intention der Zeitpunkt für das Gelöbnis aber eindeutig festgelegt, dann ist nicht einmal ein Aufschub durch Epikie möglich. Vgl. Opus de Religione, Tractatus sextus de Voto V, 6,9 ed Berton 14, 1037.

[85] Vgl. leg II, 16,8.

Als entscheidenden Grund für den Ausschluß der Epikie im Bereich des natürlichen Gesetzes führt F. Suarez die „Unverbesserlichkeit" des natürlichen Gesetzes an. Es kann und es braucht nicht verbessert zu werden, da es ja in der rechten Vernunft besteht. Die Epikie aber bedeutet präzise eine Verbesserung des Gesetzes wegen der verallgemeinernden Redeweise. Was sich beim natürlichen Gesetz ändern kann, ist nur seine Materie. Die Verpflichtung kann in einem solchen Fall hinfällig werden nicht wegen der Epikie sondern wegen einer Änderung im Gegenstand der Verpflichtung. Es gibt beim natürlichen Gesetz keine Ausnahme wegen des allgemeinen Charakters, denn der Spruch der praktischen Vernunft besteht nicht in einer allgemeinen Formulierung, die im konkreten Fall auch einmal unzutreffend sein kann. Dieser Spruch schließt alle jene Umstände ein, die zum Wesen des Gebotes gehören.[86] Die Gebote des natürlichen Gesetzes sind entweder positiv oder negativ formuliert. Die Verbote gelten immer und für immer (semper et pro semper). Sie lassen keine Interpretation zu, die eine Änderung anzeigen würde. Bei den positiv formulierten Geboten, die wohl immer, aber nicht für immer verpflichten, kann die Angabe, wann sie nun verpflichten, durch ein positiv menschliches Gesetz festgelegt werden. Diesbezüglich und nur diesbezüglich sind Interpretation, Dispens und Epikie möglich. Entspringt die nähere Angabe, wann das Gebot drängend wird, der natürlichen Vernunft selbst, dann ist Epikie nicht möglich. Als Beispiel führt F. Suarez das Gebot der brüderlichen Zurechtweisung an, bei dem Epikie nicht am Platz ist, da dieses Gebot von Natur aus nur dann drängend wird, wenn diese Zurechtweisung Erfolg verspricht.[87] Die Verbote des natürlichen Gesetzes lassen in keiner Weise Epikie zu. Wohl ist die Feststellung der Änderung wesentlicher Umstände im Objekt denkbar, aber eine solche Feststellung ist ein Akt einfacher Interpretation und hat nichts mit Epikie zu tun. Wer fremdes Eigentum in Notfall entwendet, handelt nicht gegen das natürliche Gesetz auf die Weise der Epikie, da in einer solchen Situation der Eigentümer vernünftigerweise nichts gegen die Entwendung einwenden kann, da das Gut ja grundsätzlich allen gemeinsam gehört.[88]

Nachdem F. Suarez grundsätzlich gegen die Epikie im Bereich des natürlichen Gesetzes argumentiert hat, stellt er einen Vergleich zwischen natürlichem und positivem Gesetz an. Es sind zwei Unterscheidungsmerkmale, die vor allem für die Epikie von Belang sind. Beim positiven Gesetz kann durch billige Interpretation (per interpretationem aequam) die Verpflichtung aufhören, obwohl sich in der Materie des Aktes und der inneren Umstände nichts geändert hat. Für eine solche Interpretation, die im strengen Sinn Epikie genannt wird, genügt das Vorliegen eines entsprechenden äußeren Grundes. Als Beispiel führt er das Verbot des nächtlichen Waf-

[86] leg II, 16,9: ... dictamen rectae rationis secundum se spectatum et ut pratice verum non fertur in universale, prout potest deficere, sed prout his circumstantiis affectum, cum quibus nunquam deficit. Alias non esset dictamen verum et consequenter nec necessarium, nec rectum, nec praeceptum naturale continens.

[87] Vgl. leg II, 16,10.

[88] Vgl. leg II, 16,11. Zur Eigentumslehre überhaupt J. Soder, F. Suarez 113f: „Suarez dagegen behauptet, die Einrichtung der Natur auf dem Gebiet des Eigentums sei das gemeinsame und nicht das private ... Der Übergang in Privateigentum erfolgt erst später aufgrund eines neuen Rechtsaktes, sowie im Bereich des Staates die Übertragung der staatlichen Gewalt auf den Herrscher durch positiv-rechtliche Übereinkunft vollzogen wird." Vgl. auch Defensio fidei III, 2,14 und leg II, 17,8.

fentragens an. Da Waffentragen nicht ein in sich sittlich schlechter Akt ist, genügt die Wahrscheinlichkeit, daß der Gesetzgeber einen bestimmten Fall nicht einbegreifen wollte, um die Verpflichtung aufzuheben. Beim natürlichen Gesetz hingegen ist es undenkbar, daß durch bloß äußere Umstände eine Verpflichtung hinfällig wird, da die Schlechtigkeit im Akt selbst liegt. Als Beispiel führt er die Lüge an, die aus keinem nur denkbaren äußeren Umstand erlaubt sein kann. Ein äußerer Zweck verändert den Gegenstand des Aktes nicht. Daher ist beim Verbot der Lüge weder Dispens noch Epikie möglich. Hier liegt ein klassischer Fall deontologischer Normierung vor.[89] Der zweite für die Epikie relevante Unterschied zwischen natürlichem und positivem Gesetz besteht darin, daß beim positiven Gesetz ein bestimmter Akt durch die Intention des Gesetzgebers und nicht schon auf Grund des sittlichen Vernunfturteils verboten wird. Wenn das positive Gesetz durch Epikie interpretiert wird, dann bezieht sich diese Interpretation weder auf die Unklarheiten im Gesetzeswortlaut noch auf eine Änderung in der Materie des Gesetzes. Es wird vielmehr ein Akt interpretiert, der unter das Verbot des Gesetzeswortlautes fällt so wie er ist. Die Interpretation erstreckt sich ganz und gar auf die Intention des Gesetzgebers und stellt fest, daß dieser nicht im Sinn hatte, diesen konkreten Akte mit dem Gesetz zu erfassen, obwohl es am Wortlaut des Gesetzes nicht zu deuten gibt. Epikie ist präzise eine Verbesserung des Gesetzes durch Rückgriff auf die Intention und die präsumierte aequitas des Gesetzgebers. Diese Art der Interpretation ist beim natürlichen Gesetz nicht möglich, da diese Norm nicht in einem verbietenden Willen gründet, sondern in der Natur des in sich schlechten Aktes. Eine Interpretation ist im Rahmen des natürlichen Gesetzes nur möglich hinsichtlich des Gegenstandes, vorausgesetzt der Akt weist keine innere Schlechtigkeit auf.[90]

Was aber ist von den Verboten des natürlichen Gesetzes zu halten, die dennoch immer wieder mit Epikie ausgelegt wurden, wie die Geschwisterehe oder das Eingehen einer zweiten Ehe bei bestehender erster Ehe, die nur wegen der Erhaltung der Art vorgenommen werden?[91]

F. Suarez hält auch angesichts dieser Beispiele an seiner Meinung fest: Bei Prohibitiven des natürlichen Gesetzes ist wegen einer äußeren Notwendigkeit Epikie nicht zulässig. F. Suarez hilft sich dabei mit der Unterscheidung zwischen Naturrecht und Völkerrecht.[92] Das Völkerrecht ist beim Spanier grundsätzlich positives Recht in Gestalt des Gewohnheitsrechtes der Völker; es steht jedoch dem Naturrecht nur sehr nahe. Das Völkerrecht ist daher prinzipiell veränderlich. Die genannten Verbote im Bereich der Ehe rechnet F. Suarez zum Völkerrecht und hält sie daher für grundsätzlich wandelbar. Eine wegen der Nachkommenschaft unbedingt notwendig gewordene Geschwisterehe oder eine Zweitehe fällt nicht unter das natürliche Gesetz, da die Notwendigkeit der Erhaltung der menschlichen Art einen inneren Umstand darstellt, der die Natur dieses Aktes und damit die Materie des Gesetzes ändert.[93] Wenn die Gebote des

[89] Vgl. leg II, 16,12.
[90] Vgl. leg II, 16,13.
[91] Vgl. leg II, 16,14.
[92] Vgl. J. Soder, F. Suarez und das Völkerrecht bes. 191—219. Der Autor weist auch darauf hin, daß F. Suarez meist keinen Unterschied zwischen Naturgesetz und Naturrecht macht (144).
[93] Vgl. leg II, 16,15.

natürlichen Gesetzes zusätzlich durch positiv menschliche Gesetze festgesetzt werden, dann ist im Hinblick auf die Intention des menschlichen Gesetzgebers Epikie möglich. Diese bezieht sich dann nicht auf das natürliche Gesetz, sondern auf die verallgemeinernde Formel des menschlichen Gesetzgebers (generalia verba sine moderatione). Allein eine Interpretation im Hinblick auf den Willen des Gesetzgebers, die gleichsam das Gesetz verbessert, heißt Epikie. Im Bereich des natürlichen Gesetzes gibt es nur den Aufweis einer in der Materie des Gesetzes eingetretenen Veränderung. Nach Ansicht des Doctor eximius nennen viele Autoren den letztgenannten Interpretationsakt fälschlicherweise Epikie.[94]
Wenn wir den Ertrag dieses von vielen Wiederholungen gekennzeichneten Epikiekapitels schematisch uns vergegenwärtigen wollen, dann müßte die Skizze so aussehen:

Interpretation
- einfache Interpretation: Klärung des Wortlautes und Angabe der vorausgesetzten Bedingungen, unter denen die Norm gilt.
- Tatsachenfeststellung, daß sich die Materie des Gesetzes geändert hat.
- Verbesserung des generalisierenden Gesetzestextes durch Rekurs auf die Intention des Gesetzgebers = Epikie.

Nachdem F. Suarez gleich zu Beginn des ersten Buches die Epikie von der Tugend gelöst und auf einen Akt der Gesetzesinterpretation reduziert hat, löst er im zweiten Buch die Interpretation weiter auf. Vorrangiger Gesichtspunkt ist die Erlaubtheit oder das Verbotensein eines einzelnen Aktes. Die sittliche Beurteilung eines Aktes aber geschieht vom Objekt her und von den Umständen. Nun unterscheidet der Spanier innere Umstände, die die Materie verändern, von bloß äußeren, die an der sittlichen Qualität des Aktes nichts ändern. Aber er entwickelt in diesem Zusammenhang keine ausreichende Kriteriologie. Das natürliche Gesetz, dem die sittliche Beurteilung der Materie der einzelnen Akte unterliegt, besteht für F. Suarez grundsätzlich in der sittlichen Vernunft (recta ratio) selbst. Da die praktische Vernunft im Einzelfall eben nicht unvernünftig ist und alle Bedingungen ihres Spruches mitenthält, kann es bei dem so aufgefaßten natürlichen Gesetz natürlich keine Epikie geben. Der ganze Gedankengang basiert letztlich auf dem tautologischen Satz, daß die rechte Vernunft nicht unvernünftig ist. Daran gibt es nichts zu rütteln und zu interpretieren. Interpretieren läßt sich nur ein Text. Insofern das natürliche Gesetz, die rechte Vernunft, nun in Sätzen dingfest gemacht wird, was F. Suarez bezüglich der von den ersten Prinzipien weit entfernten Ableitungen annimmt, stellt sich die Frage nach der Interpretation sehr wohl. Die Interpretation kann nun einfache Begriffsexegese sein und stillschweigend mit vorausgesetzten Bedingungen explizieren (ein analytischer Vorgang). Sie kann aber auch in der Feststellung bestehen, daß der faktisch zu beurteilende Akt gar nicht mit dem in der Naturrechtsformel gemeinten Tatbestand identisch ist (Änderung in der Materie), und sie kann drittens angeben, warum ein innerlich weder guter noch böser Akt von den äuße-

[94] Vgl. leg II, 16,16.

ren Umständen her vom Willen des Gesetzgebers nicht verboten ist, obwohl er unter den Wortlaut des Verbotes fällt (Epikie).
Problematisch erscheint die Sinnhaftigkeit dieser Differenzierungen in mancher Hinsicht:
Wie die Diskussion der Beispiele zeigte, ist es für F. Suarez selbst schwierig anzugeben, ob es sich bei einem konkreten Sollenssatz um einen Satz des natürlichen Gesetzes oder einen ihm nahekommenden Satz des Völkerrechts handelt. Der Doctor eximius rechnet ja auch die aus den obersten sittlichen Prinzipien entfernt abgeleiteten Sätze unterschiedslos zum natürlichen Gesetz.
Nicht minder kompliziert erweist sich bei der Anwendung auf den konkreten Fall die Unterscheidung zwischen einer Änderung der Materie durch innere Umstände und die vollständige Angabe der wesentlichen Bedingungen, die einem Naturrechtssatz mitgegeben sind, einerseits und der Interpretation auf Grund äußerer Umstände andererseits. Warum erfährt das deontologische Tötungsverbot beispielsweise eine Reihe von Einschränkungen, während das Verbot zu lügen unterschiedslos in allen nur denkbaren Situationen gilt? Diese gezwungen wirkenden Unterscheidungen können höchstens scharfsinnige Fachleute systemimmanent handhaben. Das Gewissen aber ist kein Computer.
Schließlich ist mit einer rein abstrakten Naturrechtsformel, die nicht auch die Bedingungen, unter denen sie gilt, mitformuliert, nichts geholfen. Der Verweis auf die rechte Vernunft, in der ja alle Bedingungen vorausgesetzt sind, wirkt in diesem Zusammenhang wie eine Ausflucht. Die Bedingungen können nie so genau formuliert werden, daß sie in schwierigen Konfliktfällen nicht noch genauer formuliert werden müßten. Dies ist kein Mangel des natürlichen Gesetzes, sondern eine Grenze der Sprache. Es ist nun nicht einzusehen, warum die Verbesserung einer Formulierung im konkreten Fall, die auf einer noch genaueren Angabe der Bedingungen beruht, nicht auch Epikie im ursprünglichen Sinn sein sollte. Dieser Vorgang bezieht sich auch auf die generalisierende Redeweise. Der mehrfache Hinweis des Spaniers auf Aristoteles, der in diesem Zusammenhang den Gesetzgeber miteinbezieht, verfängt nicht. Wie wir bei Interpretation der einschlägigen Stellen der nikomachischen Ethik gesehen haben, bedeutet das Aperçu, daß selbst der Gesetzgeber, wenn er anwesend wäre, diesen konkreten Fall ausnehmen würde, keine notwendige Bedingung für die Legitimität der Epikie.
Im dritten Buch behandelt F. Suarez die Kategorie des Zivilgesetzes. Das positive Gesetz hat keine innere Notwendigkeit, sondern stammt einzig und allein von einem äußeren Willen (voluntas extrinseca). Es folgt daher in der Reihenfolge der Behandlung nach dem natürlichen Gesetz. Innerhalb der positiven Gesetze aber wird das Zivilgesetz dem positiv kirchlichen Gesetz vorgezogen, da die Gnade die Natur voraussetzt und das menschliche Gesetz dem göttlichen auch zeitlich vorausgeht.[95]
Außer zwei eher beiläufigen Hinweisen darauf, daß das positive Gesetz die natürliche Gleichheit (aequitas naturalis) unter den Bürgern zu sichern hat[96] und daher an dieser Gleichheit sein Maß und seine Grenze hat[97], findet sich in der Gesetzeskasu-

[95] Vgl. leg III prol.
[96] Vgl. leg III, 12,3.
[97] Vgl. leg III, 6,7.

istik dieses Buches keine direkte Erwähnung der Epikie. Von Bedeutung für unseren Zusammenhang ist lediglich die These, daß die Intention und der Wille des Gesetzgebers die innere Form — die Seele — des Gesetzes darstellen.[98]

Das v i e r t e B u c h enthält all das, was dem positiv kirchlichen Gesetz über das Zivilgesetz hinaus eigen ist und daher im dritten Buch noch nicht behandelt worden war. Es enthält nichts, was in unserem Zusammenhang weiterführt.

Das f ü n f t e B u c h handelt von der Verschiedenheit der menschlichen Gesetze, vor allem der Strafgesetze (lex odiosa). Sowohl im zivilen, wie im kanonischen Bereich gibt es spezielle Gesetze, die einer besonderen Erklärung bedürfen.[99] Im Zusammenhang der Behandlung der irritierenden Gesetze widmet F. Suarez das dreiundzwanzigste Kapitel zu Gänze der Frage, ob Epikie bei dieser Art von Gesetzen möglich ist.[100] Zum Problem wird F. Suarez die Frage nach der Epikie im Bereich der sogenannten irritierenden Gesetze, weil einige Autoren die Meinung vertreten, im Notfall genüge die Epikie zur Rechtfertigung der Gültigkeit einer Eheschließung ohne Zeugen auch in Gebieten, in denen die diesbezügliche Verfügung des Tridentinums promulgiert und daher in Geltung ist. Diese Autoren begründen ihre Auffassung damit, daß eine Auslegung der Intention des Gesetzgebers bei Gesetzen mit einer Ungültigkeitsklausel genauso möglich sein muß wie bei einfach verbietenden Gesetzen. Denn auch ein irritierendes Gesetz kann wegen seiner generalisierenden Formulierung manchmal unnütz oder gar schädlich sein. Die Irritation wird nach dieser Meinung dann hinfällig, wenn die Ungültigkeitsklausel, die zum Vorteil der Betroffenen erlassen wurde, im speziellen Fall sich zu ihrem Nachteil auswirkt. So liege es auf der Hand, daß ein solcher Fall nicht in der Intention des Gesetzgebers liege. Diese Begründung gilt nicht nur für die Eheschließung ohne Form im Notfall, sondern auch bei der Veräußerung von Kirchengütern gegen ein irritierendes Gesetz, wenn ein solcher Verkauf für die Kirche nützlich ist und eine dem Naturrecht entsprechende Form gewahrt bleibt. In beiden Fällen läßt sich ein solcher Rechtsakt gegen ein irritierendes Gesetz mit Hilfe der Epikie als gültig erweisen.[101]

F. Suarez steht der eben referierten Auffassung ablehnend gegenüber. Er meint, ein irritierendes Gesetz binde menschliche Verträge an eine Wesensform (forma substantialis). Von der Wesensform kann aber auch die Epikie keine Ausnahme machen. Sicher haben auch die Texte irritierender Gesetze verallgemeinernden Charakter und lassen sich bei einiger Phantasie Konfliktfälle ausdenken, in denen das Gesetz für den einzelnen ungerecht wird. Bei irritierenden Gesetzen hat jedoch der Gesetzgeber diese Fälle einkalkuliert, sodaß eine Auslegung seines Willens, er hätte diese Fälle ausgenommen, unmöglich wird. Nur der Gesetzgeber, der die substantiale Form eingeführt hat, kann sie ändern. Nur Christus kann beispielsweise ein Sakrament, das ohne Einhaltung der von ihm verfügten Wesensform gespendet wird, gültig machen. Niemand anderer als er selbst könnte Epikie anwenden oder dispensie-

[98] Vgl. leg III, 20.

[99] Vgl. leg V prol.

[100] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile [1]1973, 200 beklagt die Tatsache, daß Dogmatik und Moraltheologie die sog. leges irritantes so gut wie ganz dem Kirchenrecht überlassen haben.

[101] Vgl. leg V, 23,1.

ren.[102] Die Irritation, die einen Akt für ungültig erklärt oder einer Person die Rechtsfähigkeit zu einem Akt abspricht, kann nicht durch Epikie aufgehoben werden. Das liegt darin begründet, daß die Epikie höchstens Ausnahmen von Verpflichtungen bewirken, nie aber eine fehlende Vollmacht ersetzen kann. Ein Aufhören der Rechtsunfähigkeit unter besonderen Umständen wäre gegen die Natur der inhabilitas. Als Beispiel führt F. Suarez das eine Eheschließung ungültig machende Hindernis der Blutverwandtschaft an.[103] Eine Person, die zur Ehe rechtlich unfähig ist, kann auch in Todesgefahr keine Ehe eingehen. Dasselbe gilt für die Irregularität, die von sich aus andauernd ist; dasselbe für die Exkommunikation und andere Zensuren, die nicht von selbst durch äußere Umstände, sondern nur durch Lossprechung aufgehoben werden können. Wenn bisweilen dennoch eine Ausnahme von dieser Regel gemacht wird, dann geschieht dies nicht auf Grund der Epikie, sondern kraft des geschriebenen oder tradierten Rechts selbst. Zur Verdeutlichung eines solchen Falles führt F. Suarez den rechtlich behinderten Sakramentspender (minister inhabilis) an, der in Todesgefahr das Sakrament der Buße dennoch spenden darf.[104]
Gegen die Meinung des F. de Molina, daß bei einem geringfügigen äußeren Formfehler wegen der natürlichen Gerechtigkeit (aequitas naturalis) das strenge Recht zu mildern sei, bekräftigt F. Suarez nochmals seine Position. Bei den Sakramenten oder beim Ordensgelübde handelt es sich nach seiner Meinung um so schwerwiegende Materien, daß ihnen gegenüber alle anderen denkbaren negativen Konsequenzen akzidentell erscheinen. Es bleibt für ihn dabei, daß Epikie gegenüber irritierenden Gesetzen nicht erlaubt ist. Wenn eine Ausnahme von einem irritierenden Gesetz denkbar ist, dann nur wegen der Konkurrenz zu einem anderen Gesetz. In diesem Fall aber handelt es sich nicht um Epikie, sondern eben um Recht.[105]
Noch einmal kommt F. Suarez auf die am Beginn des Kapitels behandelte Problemstellung zurück. Den Fehler derer, die eine andere Auffassung als er vertreten, sieht er in der Gleichstellung von einfachem Verbot und Irritation. Ein einfaches gesetzliches Verbot gestattet Ausnahmen bei Unwissenheit oder moralischer Unmöglichkeit. Nebenbei bemerkt er, daß fast bei jeder Interpretation im Sinne der Epikie moralische Unmöglichkeit vorliegt.
Die Irritation aber setzt nicht den Willen oder das Können des Untergebenen voraus, sondern schafft vielmehr eine rechtliche Unfähigkeit gegen den Willen des Untergebenen. Daher gibt es von dieser Auflage keine Entschuldigung oder Ausnahme. Den tieferen Grund für diesen Unterschied erblickt F. Suarez in der Gewichtigkeit der Gesetzesmaterie. Bei einfach verbietenden Gesetzen ist vom Gemeinwohl her keine solche Einförmigkeit (uniformitas) des Handelns gefordert, daß nicht bisweilen Ausnahmen moralisch gerechtfertig sind. Bei Gesetzen aber, die eine substantiale Wesensform auferlegen und alle entgegenstehenden Akte für ungültig erklären, handelt es sich um so schwerwiegende Dinge, daß eine Verletzung

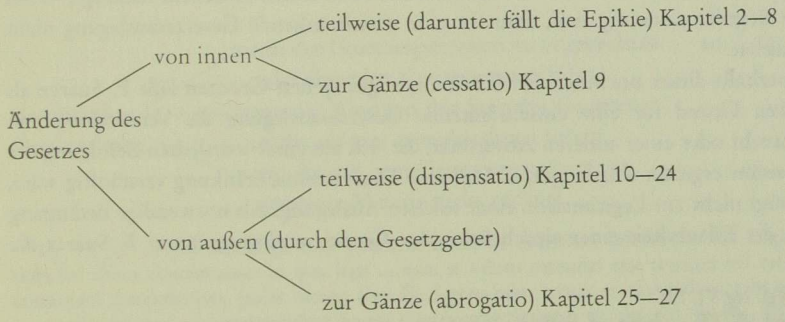
[102] leg V, 23,2: Nullum praeter Christum Dominum posse facere ut sacramentum sine substantiali forma valide fiat, neque in hoc admittitur epiikia, neque dispensatio per alium quam per ipsummet Christum.
Vgl. auch leg VI, 9,14.
[103] Vgl. leg V, 23,4.
[104] L.c.
[105] Vgl. leg V, 23,5.

dieser Klausel große Gefahren heraufbeschwören würde. Um des Gemeinwohls willen ist in diesem Fall die Uniformität des Handelns wichtiger als die Vermeidung von Ungerechtigkeit gegenüber einem einzelnen.[106]

Zum Schluß dieses Kapitels nennt F. Suarez nochmals den eigentlichen Grund, der ihn zu dieser Auffassung bewegt: Wenn auch nur in einem einzigen Fall bei der Eheschließung von der Formvorschrift des Tridentinums abgegangen werden könnte, würde auch für andere Fälle die Türe geöffnet, und dies wäre ein großer Schaden für die Macht und Intention des Gesetzes.[107]

Sehr deutlich wird in diesem Kapitel, wie F. Suarez der Rechtssicherheit vor der Gerechtigkeit den Vorrang einräumt. Bei der Verquickung von Recht und Moral im Denken des Doctor eximius hat diese Option ihre Wirkungen bis in den Gewissensbereich. Immer mehr wird im Verlaufe seiner großen Summe über die Grundbegriffe des Rechts die Möglichkeit der Epikie rechtskasuistisch eingeschränkt. Nur in einem kleinen Bereich positiv menschlicher Gesetze kann er sich die Epikie als Entschuldigungsgrund bei moralischer Überforderung vorstellen.

Die klassischen Stellen für die Epikieauffassung des F. Suarez, die auch immer wieder zitiert werden, befinden sich im sechsten Buch, das die Interpretation, das Aufhören und die Veränderung der menschlichen Gesetze zum Generalthema hat. Nachdem der Doctor eximius bereits in den drei vorangegangenen Büchern über prinzipiell veränderliche Gesetze gesprochen hat, macht er im sechsten Buch die Veränderung selbst zum Thema. Der Aufbau dieses Buches folgt der grundsätzlichen Unterscheidung in eine Veränderung des Gesetzes von innen, die durch einen Wandel in der Materie, des Zieles oder des Sinnes (ratio) hervorgerufen wird, und eine Veränderung von außen, d. h. durch den Gesetzgeber. In beiden Fällen kann die Veränderung das Gesetz entweder bloß teilweise oder zur Gänze betreffen, so daß sich das folgende Einteilungsschema ergibt:[108]



[106] Vgl. leg V, 23,6.

[107] leg V, 23,7: ... in nullo casu posse recedi a forma Concilii, tum quia verba ejus expressa et praecisa sunt, tum quia si daretur licentia in uno casu, ostium aperiretur ad alios, quod esset magnum incommodum contra vim et intentionem legis.

[108] leg VI prol.: Distinguendae autem sunt variae mutationes quae in humana lege fieri possunt; potest enim mutari interdum quasi ab intrinseco et de se, aliquando vero ab extrinseco agente; et utraque mutatio accidere potest vel in parte solum vel in tota lege. Dico autem legem mutari ex se et ab intrinseco, quando ex defectu materiae, vel finis, aut rationis ejus obligatio cessat. Et quando hoc contingit tantum in parte, seu in particulari occasione, dicitur legis interpretatio, seu aequitas, aut epiikia ...

In einem ersten Kapitel schickt F. Suarez allgemeine Erwägungen über die Interpretation menschlicher Gesetze voraus. Er unterscheidet eine authentische Interpretation, die von der gesetzgebenden Autorität selbst stammt, eine Auslegung durch Gewohnheit und eine lehrhafte Interpretation, die soviel wert ist wie die Gründe der Interpreten. Den Schwerpunkt seiner Ausführungen legt F. Suarez in diesem Zusammenhang auf die letztgenannte doktrinale Auslegung.[109] Diese legt zwar in sich keine Verpflichtung auf, kann aber bisweilen eine solche Plausibilität erreichen, daß sie eine Notwendigkeit begründet. Unausweichlich wird die lehrhafte Auslegung angesichts der Tatsache, daß kein Gesetzestext so klar ist, daß nicht wegen seines generalisierenden Charakters Zweifel bei der Anwendung des Gesetzes aufkommen können.[110]

Das zweite bis vierte Kapitel widmet F. Suarez den rechtskasuistischen Problemen der ausweitenden (extensio), das fünfte bis achte Kapitel der einschränkenden Gesetzesinterpretation (restrictio).

Die Frage, die das fünfte Kapitel beherrscht, lautet: Wann und wie kann ein Gesetz durch Interpretation eingeschränkt werden? Ausdehnung und Einschränkung des Gesetzes verhalten sich zueinander wie Spiegelbilder. Beide beruhen auf einer Begriffshermeneutik, die durch den Vergleich verschiedener Bedeutungsebenen den Sinn des Gesetzes klärt. Diese Hermeneutik hat ihre unüberwindliche Grenze am Willen des Gesetzgebers. Denn die Absicht oder der Wille des Gesetzgebers sind in den Augen des Doctor eximius das Gesetz selbst (mens legislatoris seu voluntas est ipsa lex). Nach diesen starken Worten über die Identität von Wille und Gesetz schließt F. Suarez a limine aus, daß durch Interpretation etwas vom Gesetz ausgenommen werden könnte, was in der Absicht des Gesetzgebers nicht nachweislich ausgenommen wird. Eine einschränkende Gesetzesauslegung steht und fällt für F. Suarez mit dem Nachweis, daß der Gesetzgeber selbst zu weniger zwingen wollte, als es der Wortlaut des Gesetzes beim ersten Anschein nahelegt. Wenn die Begriffe eindeutig sind, dann ist eine einschränkende Gesetzesauslegung nicht denkbar.[111]

Innerhalb dieser nochmals ein Stück enger gezogenen Grenzen läßt F. Suarez als ersten Grund für eine einschränkende Gesetzesauslegung die Vermeidung von Unrecht oder einer anderen Absurdität, die sich aus einer wörtlichen Befolgung des Gesetzes ergeben würde, gelten. Daß eine Gesetzeseinschränkung vernünftig wäre, genügt nicht zur Legitimation einer solchen Auslegung. Als notwendige Bedingung für die Erlaubtheit einer einschränkenden Gesetzesauslegung nennt F. Suarez die

[109] Vgl. leg VI, 1,1.

[110] leg VI, 1,5: ... haec est humana conditio ut vix possit homo tam perspicuis verbis sensum suum explicare, quin ambiguitates et dubia nascantur, praesertim quia lex humana loquitur breviter et in generali, et in applicatione ejus ad varios casus in particulari oriuntur frequenter dubia, propter quae judicium prudentum et declaratio doctrinalis necessaria est.

[111] leg VI, 5,1: Restrictio ergo, sicut extensio accipi solet vel per comparationem ad verba, juxta varias eorum significationes supra positas, scilicet, aut propriam naturalem, aut propriam similem, aut impropriam, vel per comparationem ad rationem legis: per comparationem autem ad mentem non potest dari restrictio, nimirum, quae aliud eximat ab obligatione legis quod fuerit comprehensum sub mente legislatoris ... Nam mens legislatoris seu voluntas est ipsa lex ...

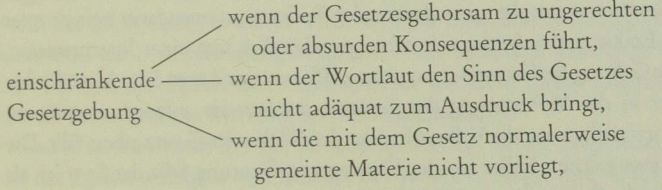
Verkehrung des Gesetzessinnes ins Gegenteil. Es genügt also nicht, daß das Gesetz bloß aufhört sinnvoll zu sein.[112]

Ein zweiter Grund für eine einschränkende Gesetzesauslegung liegt für F. Suarez vor, wenn der Wortlaut den Sinn des Gesetzes nicht adäquat zum Ausdruck bringt, allerdings nur dann, wenn der Wortlaut des Gesetzes selbst über den intendierten Sinn des Gesetzes Auskunft gibt. Denn F. Suarez hält niemand für fähig, den Sinn des Gesetzes selbst aufzufinden. Ein bloß präsumierter Sinn des Gesetzes aber reicht nicht aus. Der Gesetzgeber könnte ja einen Sinn des Gesetzes im Auge haben, den kein Gelehrter ergründen kann. F. Suarez läßt keinen Zweifel aufkommen, daß der Wille des Fürsten auch vernünftig ist. Unter dieser Voraussetzung hat das Gesetz, das ja mit dem Willen des Gesetzgebers identisch ist — wie wir gesehen haben —, immer irgendeinen Sinn.[113]

Als dritten Grund führt F. Suarez die Einschränkung auf die mit dem Gesetzeswortlaut normalerweise gemeinte Materie an. Er erläutert das Gemeinte am Beispiel des Gesetzes, das dem Herrn, der einen Sklaven freiläßt, verbietet, diesen schwören zu lassen, er werde nicht heiraten. Die diesem Gesetz zugrundeliegende „Rechtsmaterie" kann nur jemand sein, der zur Ehe fähig ist. Deswegen trifft dieses Verbot hinsichtlich eines freigelassenen Eunuchen nicht zu.[114]

Der vierte Grund betrifft eine Gesetzesauslegung, die einen speziellen Fall wegen besonderer Umstände oder Vorrechte aus einem Gesetz ausnimmt. F. Suarez kann sich eine solche Vorgangsweise dann vorstellen, wenn ein spezielles Recht dem allgemeinen entgegensteht. Die Lösung dieses Falles verschiebt er auf später. Mit Epikie hat das jedenfalls nichts zu tun.[115]

Schließlich kann fünftens eine einschränkende Gesetzesauslegung auf der Basis einer diesbezüglich vermuteten Absicht des Gesetzgebers vorgenommen werden. Dieser Fall ist aber so schwierig, daß F. Suarez ihn eigens im folgenden Kapitel behandelt.[116] Als Zusammenfassung diene die folgende Skizze:



[112] leg VI, 5,3: ... restrictio legis fieri potest ac debet ad vitandum injustitiam seu iniquitatem, vel aliam absurditatem in ipsa lege ... nam si solum ostendat esse aequam vel rationi consonam restrictionem, posse tamen sine illa legem esse justam et rationalem, talis ratio non erit sufficiens ad restringendam legem contra proprietatem verum ejus, ex alio principio in superioribus declarato, quod legis obligatio non cessat in particulari, licet ratio ejus negative deficiat, si non deficit contrarie ...

[113] leg VI, 5,5: ...quando ratio legis, non est adaequata verbis legis restringenda est ad terminos suae rationis ... ubi lex non exprimit rationem, nemo potest prudenter talem rationem legis excogitare ... licet forte doctores aliam adaequatam rationem legis non inveniant, fortasse legislator illam habuit ... Et confirmatur, quia voluntas principis rationabilis est: voluntas autem non vult rationabiliter nisi quae sub ratione comprehenduntur.

[114] Vgl. leg VI, 5,10.

[115] Vgl. leg VI, 5,11.

[116] Vgl. leg VI, 5,12.

einschränkende Gesetzesauslegung —— wenn ein spezielles Recht (Privileg) dem allgemeinen Gesetz entgegensteht, wenn hinter dem generalisierenden Wortlaut des Gesetzes eine Einschränkung im Willen des Gesetzgebers vermutet werden kann, nur dies ist Epikie.

Im sechsten Kapitel nähert sich F. Suarez der begrifflichen Abgrenzung der Epikie unter dem Primat der Frage, ob eine Gesetzesverpflichtung im besonderen Fall aufhören kann, auch wenn der Gesetzgeber die Verbindlichkeit nicht aufhebt. Nachdem er im vorangegangenen Kapitel die einschränkende Gesetzesauslegung nach Sinn und Begriffsexegese des Gesetzeswortlautes behandelt hat, faßt er jetzt die generalisierende Redeweise von Gesetzestexten ins Auge. Die Fragestellung des Thomas von Aquin, ob der Untergebene unter bestimmten Umständen gegen den Wortlaut des Gesetzes handeln darf, reduziert F. Suarez auf die Frage, ob das betreffende Gesetz im besonderen Fall aufhört zu gelten (cessatio legis universalis in particulari eventu).[117] Er kann sich nämlich nicht vorstellen, daß bei fortdauernder Gesetzesverpflichtung es dem Untergebenen gestattet sein kann, so zu handeln. Der Untergebene ist ja verpflichtet zu gehorchen.[118]
F. Suarez vollzieht in diesen Zeilen eine bedeutsame Kehre gegenüber der vor ihm herrschenden Betrachtungsweise. War es bisher üblich, wie Thomas es noch tat, in der Epikie eine Ausnahme vom weiterhin geltenden Gesetz zu sehen, so betrachtet F. Suarez die Epikie als ein partikuläres Aufhören (cessatio particularis) der Gesetzesverpflichtung selbst. Diese Sicht paßt gut zu dem auch sonst immer wieder festzustellenden erkenntnisleitenden Interesse des Beraters Philipps II. und III., nämlich die Rechtssicherheit theoretisch zu untermauern. Jede Ausnahme vom Gesetz bedeutet eine potentielle Gefährdung der Rechtssicherheit, der Nachweis des Aufhörens der Gesetzesgeltung aber läßt die „Würde" des Rechts unangetastet.
In der Definition der Epikie schließt F. Suarez sich der des Aristoteles zunächst an: Verbesserung des Gesetzes wegen der generalisierenden Redeweise (emendatio legis propter universale). Die Epikie unterscheidet sich daher grundsätzlich von einer Interpretation, die die universale Geltung des Gesetzes unangetastet läßt und nur dessen Sinn klärt. Epikie besteht vielmehr in der Verbesserung des Gesetzes insofern sie aufzeigt, warum ein bestimmter Akt gar nicht unter die Vollmacht oder den Willen des Gesetzgebers fällt. Die Herausnahme eines solchen Falles aus der Gesetzesverpflichtung faßt der Spanier als die eigentliche für die Epikie charakteristische Verbesserung des Gesetzes auf.[119]

[117] Vgl. Thomas v. A. I—II 96, a 6. Es fällt auf, daß F. Suarez ohne Angabe von Gründen in der Widergabe des Thomaszitates aus dem „praeter verba legis agere" ein „contra verba legis agere" macht.
[118] leg VI, 6,2: ... quaeremus an contingat cessatio legis universalis in particulari eventu, etiamsi ab alio non auferatur ejus obligatio. Quae quaestio coincidit cum illa quam sub alio titulo proponit D. Thomas I—II quaest. 96, a 6, scilicet, an liceat subdito interdum contra verba legis agere: constat enim hoc non posse licere durante obligatione legis, quia tunc non potest subditus ab ea discordare sua auctoritate, sed ei parere tenetur ...
[119] leg VI, 6,2: ... epiikia (ut Aristoteles dixit) est emendatio legis propter universale: ibi autem non agitur de emendatione legis, sed de ejus sensu ... nihilominus in particulari eventu propter circumstantias occurrentes cesset obligatio legis circa talem actum, quia pro tunc non potuit cadere sub potestatem, vel non cecidit sub voluntate legislatoris, sed ab illa excipitur; et haec exceptio est emendatio legis quae per epiikiam fieri dicitur ...

Auf Grund der bisherigen Gedankenführung dürfte es konsequenterweise keine Möglichkeit für eine solche Gesetzesverbesserung geben. F. Suarez faßt die Einwände gegen die praktische Möglichkeit der Epikie zusammen. Erstens: Da man nur aus den Worten auf den Willen des Gesetzgebers schließen kann, der Wortlaut des Gesetzes Ausnahmen aber nicht zur Sprache bringt, gibt es keine Möglichkeit, den Willen des Gesetzgebers zu deuten. Auch das Aufhören der Sinnhaftigkeit des Gesetzes im besonderen Fall schafft praktisch keinen Raum für Epikie, da ein weiterreichender Sinn des Gesetzes im Willen des Gesetzgebers verborgen sein kann.
Zweitens: Nur der Fürst selbst kann einen Fall aus der Gesetzesverpflichtung herausnehmen, da die Verpflichtung ja auf ihn zurückgeht. Seine Interpretation aber hat den Charakter der Dispens und nicht der Epikie.
Drittens: Ein Handeln gegen den Wortlaut des Gesetzes muß sich aus dem anderswo niedergelegten Willen des Gesetzgebers legitimieren können. In diesem Fall aber tritt ein anderes Gesetz in Kraft, was wiederum nichts mit Epikie zu tun hat.[120]
Doch gegen diese Einwände steht die Autorität der ganzen Tradition, die an der praktischen Möglichkeit der Epikie festhält. F. Suarez begründet die Notwendigkeit der Epikie im Anschluß an den Gedankengang des Aristoteles: Gegenstand der menschlichen Gesetze (nur der menschlichen?) sind die Fälle des Lebens, die unzähligen Veränderungen unterworfen sind. Der Gesetzgeber kann gar nicht alle diese Fälle voraussehen. Selbst wenn er sie vorhersehen könnte und im Gesetzeswortlaut berücksichtigen wollte, würde er damit heillose Verwirrung stiften. Das wäre nur ein Schaden für die Autorität des Gesetzes. Das Gesetz kann also gar nicht anders, als das regeln, was in den meisten Fällen geschieht. Wenn es Ausnahmen vom menschlichen Gesetz gibt, dann ist das weder ein Fehler des Gesetzes noch des Gesetzgebers.
Diese Ausnahmen gehören vielmehr zum Wesen des menschlichen Gesetzes selbst. Wegen der Wandelbarkeit der Materie des menschlichen Gesetzes müssen die möglichen Ausnahmen selbstverständlich mit dem Gesetz mitgedacht werden, auch wenn das nicht eigens erwähnt wird. Will das menschliche Gesetz gerecht bleiben, dann muß seine Verpflichtung in speziellen Fällen einmal aufhören. F. Suarez stellt das Anliegen der Epikie noch einmal unter das nicht direkt ausgesprochene, aber überall vorausgesetzte Interesse der Rechtssicherheit.[121]
F. Suarez stimmt nicht nur mit Aristoteles überein. In der Frage des Tugendcharakters der Epikie weicht er von ihm ab. In den beiden folgenden Abschnitten kommt der Spanier von der objektiven Seite des Rechts her auf dieselbe Kritik an Aristoteles und Thomas von Aquin zurück, die er von der subjektiven Haltung der Gerechtigkeit her bereits in seinen römischen Vorlesungen vorgetragen hat.
Aristoteles hält Epikie für eine Teiltugend der Gerechtigkeit, viele Lateiner haben sie aequitas genannt. In dem Sinn, in dem aequitas als Gegenüberstellung zum

[120] Vgl. leg VI, 6,3.
[121] leg VI, 6,4: ... quia res humanae circa quas humanae leges versantur, innumeris subsunt mutationibus et casibus contingentibus quos nec legislator semper praevidere potest, nec, si posset, illos omnes posset convenienter in particulari excipere, quia infinitam confusionem et prolixitatem in legibus induceret, quod esset multo majus incommodum ... Et ideo ex natura rei in lege humana subintelligitur illa conditio, vel exceptio, licet non explicetur distincte, quia alias non esset lex justa et rationabilis.

geschriebenen und rigorosen Recht verstanden wird, bedeutet sie für F. Suarez fast das gleiche wie Epikie (et sic idem est quod epiikia, vel parum ab illa differt). Auf die Frage der Tugend geht er zunächst nicht ein, sondern steuert geradewegs auf die beiden Akte zu, in denen sich die aequitas zeigt: Ein Akt des Intellekts bringt das Urteil hervor, daß das Gesetz hier und jetzt nicht verpflichtet, wenn es auch generell spricht, und ein Akt des Willens gibt den Befehl, gegen den Gesetzeswortlaut zu handeln. Beide sind Tugendakte, gehören aber verschiedenen Tugendbereichen zu. Der Verstandesakt gehört zur Klugheit.[122] Der Willensakt kann zu verschiedenen Tugenden gehören je nach dem Gegenstand und dem Motiv. Wenn der Fürst ein Gesetz zum Gemeinwohl auslegt, gehört dieser Akt in den Bereich der legalen Gerechtigkeit, wenn er es auslegt zur Erleichterung für den Untergebenen zur ausgleichenden Gerechtigkeit (iustitia commutativa). Beim Untergebenen kann sich die Epikie im Bereich der Maßhaltung bewegen, wenn sie beispielsweise das Fastengebot betrifft, oder zum Gehorsam gehören, wenn sein Handeln sich am stillschweigenden Willen des Vorgesetzten orientiert.[123]

Eine Multiplikation der Tugenden um der Epikie willen hält F. Suarez für unnötig und sogar irreführend.[124]

Die Kategorie der Tugend spielt in diesem Zusammenhang nur die Rolle der Bereichszuweisung. F. Suarez löst die klassische Tugend der Epikie in einer doppelten Weise auf. Zum ersten reduziert er die Epikie auf das Zusammenspiel zweier Akte; zum zweiten teilt er diese Akte auf verschiedene Tugendbereiche auf. Die Tugend als eigene sittliche Qualität hat nur mehr die Funktion einer Disposition zu bestimmten Akten und der Einteilung in verschiedene Handlungsbereiche.[125] Die Kategorien „Akt" und „Gesetz" lösen die Tugendhaltungen als bislang zentrale Begrifflichkeit der Ethik ab.

Zu guter letzt in diesem Kapitel plädiert F. Suarez für die Möglichkeit der Epikie sowohl im Bereich der Gebote wie der Verbote. Bei den positiven Geboten, die wohl immer gelten, deren Verpflichtung aber nur unter bestimmten Voraussetzungen drängend wird (semper sed non pro semper) unterscheidet er zwischen solchen, bei denen die Bedingungen genau festgesetzt sind, und solche, wo sie offen bleiben. Sind die Bedingungen im Gesetz festgelegt und tritt ein unvorhersehbares Hindernis ein, das der Gesetzeserfüllung entgegensteht, so handelt es sich um Epikie im

[122] Vgl. leg VI, 6,5.

[123] Vgl. leg VI, 6,6.

[124] leg VI, 6,5: Uterque ergo in suo ordine est actus virtutis, probabiliterque existimo propter illos non multiplicari virtutes, seu non esse necessarium addere aliquam specialem virtutem.

[125] Vgl. W. Ernst, Die Tugendlehre des Franz Suarez. Mit einer Edition seiner römischen Vorlesungen De Habitibus in communi. Erfurter Theologische Studien, hrsg. v. E. Kleineidam u. H. Schürmann, Bd 15. Leipzig 1964, 22: „Seine Absicht geht also dahin, möglichst bald über den Traktat „De Habitibus" zur Lehre von den sittlich guten und schlechten Handlungen überzugehen. Daher scheiden zunächst die sogenannten Seinsverfassungen (habitus entitativi) aus, die von Thomas in den Habitusbegriff einbezogen, von Suarez jedoch gar nicht weiter beachtet werden. Weiterhin sind die eingegossenen Habitus (habitus infusi) hier nicht von Belang." Vgl. auch die Definition in Disputationes metaphysicae d. 44, s. 1, n. 6: „habitus ... est enim qualitas quaedam permanens, et de se stabilis in subiecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adiuvans et facilitans illam."

strengen Sinn genauso wie im Bereich der Prohibitive. Sind die Bedingungen nicht festgelegt, dann spricht F. Suarez von einem Aufschub (dilatio). Obwohl im letztgenannten Fall eine eigentliche Entschuldigung nicht nötig ist, wird auch dieser Fall bisweilen Epikie genannt, aber nur im weiteren Sinn.[126]

Nach der Darlegung dessen, was F. Suarez unter Epikie versteht und in welchem Bereich er sie ansiedelt, kann er sich im siebenten Kapitel der konkreten Frage zuwenden, unter welchen Bedingungen Epikie praktikabel ist. Wiederum sucht er den Zugang zu den schwierigen Problemen in einer Auseinandersetzung mit den verschiedenen Meinungen. Anhänger einer ersten Meinung berufen sich sogar auf Thomas von Aquin, wenn sie behaupten, zum Aufhören der Gesetzesverpflichtung im besonderen Fall genüge es, daß in einer bestimmten Situation das Gesetz als nicht sinnvoll empfunden wird. Als Begründung führen sie die Regel an, daß mit dem Wegfall der Ursache auch die Wirkung hinfällig wird. Wer im Sinn (ratio legis) des Gesetzes den Grund für dessen Verpflichtungskraft sieht, für den ist dieser Gedankengang folgerichtig.[127]

Dagegen stellt F. Suarez die zweite Meinung, die auch die seine ist: Zum Aufhören der Gesetzesverpflichtung muß der Sinn des Gesetzes in einer bestimmten Situation nicht bloß wegfallen, sondern sich vielmehr ins Gegenteil verkehren. Wenn ein Gesetz bloß aufhört sinnvoll zu sein, ohne aber inhuman zu werden, liegt noch kein Grund für das Erlöschen der Verpflichtung vor. Selbst wenn der Sinn eines Gesetzes in einer bestimmten Situation wegfällt, kann der Wille des Gesetzgebers zu binden noch gerecht bleiben.[128] In teleologischer Argumentationsweise führt der Spanier an Hand von Beispielen aus dem Fastengebot, der Sexualmoral und des Gehorsams Konsequenzen vor Augen, zu denen die erste Meinung führt: Jeder, der den Sinn eines Gesetzes in einer Situation nicht einsieht, könnte sich dann für entschuldigt halten. Uniformität der Einzelnen mit dem Ganzen hält F. Suarez für einen Wert in sich. Das Interesse der Rechtssicherheit ist wiederum mit Händen zu greifen.[129] Da F. Suarez den gerechten Willen des Gesetzgebers für die Seele des Gesetzes hält, spielt es für ihn keine entscheidende Rolle, ob der Sinn des Gesetzes in einer bestimmten Situation hinfällig wird. Der Gesetzgeber kann gerechterweise alle binden, die das Gesetz einhalten können, auch wenn er vorhersieht, daß dieses Gesetz in bestimmten Fällen nicht sehr sinnvoll ist. Der Wille des Fürsten ist jedenfalls auf diese Weise zu interpretieren. Das Gesetz verpflichtet schließlich auf seine Materie und nicht auf seinen Zweck.[130] Wenn der Untergebene ein in der Situation zwar unsinniges aber nicht direkt unsittliches Gesetz befolgt, nimmt er zwar nicht

[126] Vgl. leg VI, 6,7.

[127] Vgl. leg VI, 7,1 u. 2.

[128] leg VI, 7,4: ... si solum negative ratio legis cesset, non erit malum servare legem, nec etiam erit injustum vel inhumanum ad eam servandam obligare ...

[129] leg VI, 7,5: ... innumera sequuntur absurda, si tanta licentia detur non servandi leges in casibus particularibus, solum quia in eis negative cessat ratio legis ... per se est honesta ratio servandi legem uniformitas partium cum toto, ubi sine incommodo servari potest.

[130] leg VI, 7,6: ... licet legislator advertat et praevideat rationem defecturam in aliquibus vel distincte vel tantum confuse cogitatis, nihilominus potest juste velle ut indistincte obliget omnes dum contrarium impedimentum aequitati repugnans non obstiterit: ergo ita est interpretanda virtutes legislatoris ... voluntas justa legislatoris est anima legis, et quia lex obligat ad materiam praeceptam, non ad finem praecepti.

an der speziellen Nützlichkeit teil, die das Gesetz intendiert, wohl aber an der generellen Nützlichkeit, die in der Uniformität mit dem Gesamtorganismus (in uniformitate cum suo corpore) besteht. Deswegen ist das Gesetz auch in einer solchen Situation gerecht.[131]

F. Suarez äußert mit diesem Organismusdenken einen gefährlichen Gedanken. Nur zu leicht kann mit dieser Legitimationsstruktur die Person einer Uniformität geopfert werden. Auch die ganze Problematik einer Trennung zwischen unsinnig und unsittlich bricht in dieser Passage auf. Die Konsequenzen der ersten Meinung hat der Spanier wohl bedacht, nicht aber die der zweiten Meinung, die dann entstehen, wenn man Untertanen durch das Gesetz zu unsinnigen Handlungen zwingen kann, wenn sie bloß nicht gegen das Naturrecht verstoßen. Bei der kasuistischen Bestimmung, wann denn nun genau eine solche Verkehrung des Gesetzes ins Gegenteil vorliegt (lex deficit contrarie), lockert F. Suarez die eben vorgetragenen theoretischen Kernsätze wieder ein wenig auf. Cajetan will das Erlöschen der Gesetzesverpflichtung nur für den Fall gelten lassen, in dem die Befolgung des Gesetzes sittlich schlecht wäre und dem Staat schaden würde. Es gäbe dann nur eine gebotene, nicht aber eine erlaubte Epikie.[132]

F. Suarez hält diese Ansicht für zu streng. Epikie ist seiner Meinung nach erlaubt, aber nicht geboten, wenn eine Gesetzeserfüllung zu schwierig wäre (nimis grave aut difficile). Das menschliche Gesetz verpflichtet normalerweise nicht unter Lebensgefahr oder einem anderen großen Schaden. Der Mensch hat ein Recht auf Schutz vor allzu knechtlicher Verpflichtung (jus quod homo habet, ut non tam serviliter obligetur). Als Beispiel für einen solchen Fall führt der Spanier u.a. die Entschuldigung vom vollständigen Bekenntnis im Bußsakrament an, wenn eine große Gefahr des Ehrverlustes gegeben ist (grave periculum infamiae).[133] Der entscheidende Grund für diesen Fall von Epikie liegt darin, daß ein kluger Gesetzgeber nicht nur nichts Unsittliches befiehlt, sondern auch nichts, was die menschlichen Kräfte übersteigt und nicht vom Gemeinwohl gefordert wird. Die normale Absicht des Gesetzgebers ist, Gerechtes gerecht zu befehlen.[134]

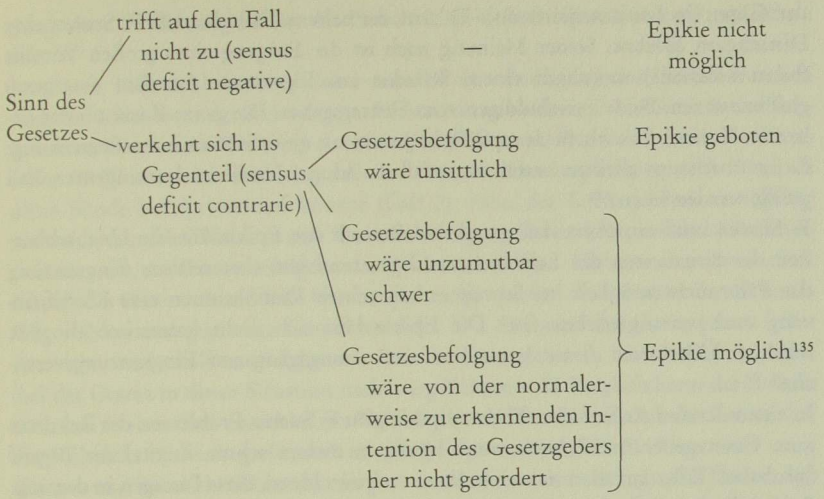
Schließlich hat die Epikie auch in einem Fall Platz, bei dem der Gesetzgeber billigerweise wohl verpflichten könnte, aus bestimmten Umständen aber hervorgeht, daß er tatsächlich nicht im Sinn hatte, für diesen Fall zu verpflichten. Das Beispiel zur Illustration dieser dritten Möglichkeit von Epikie stammt wiederum aus dem Bereich des Fastengebotes: Auch ein nur leicht erkrankter Untertan darf sich vom Fastengebot entschuldigen, wenn er aus den Umständen der Zeit, des Ortes, der Person und der sonstigen Art des Oberen zu befehlen, eine diesbezügliche milde Absicht des Gesetzgebers vermuten kann. Endlich faßt F. Suarez noch einmal die drei Anwendungsbereiche der Epikie zusammen, die sich schematisch etwa wie folgt darstellen lassen:

[131] leg VI, 7,7: ... licet tunc subditus non participet utilitatem intentam per legem, participat generalem utilitatem quae est in observanda lege et in uniformitate cum suo corpore, et ex hoc capite lex illa est justa ...

[132] Vgl. leg VI, 7,8.

[133] Vgl. leg VI, 7,9.

[134] leg VI, 7,10: ... non solum esse alienum a prudenti legislatore iniqua praecipere, sed etiam inhumana et graviora quam humana conditio patiatur vel quam ratio communi boni postulet ... Nam intentio legislatoris non solum est recta praecipere, sed etiam recte ...



Im Anschluß an die Darstellung der Anwendungsbereiche gibt F. Suarez drei Schritte für die Anwendung der Epikie selbst an. Eine erste Regel betrifft die Pflichtenkollision: Es gilt zu prüfen, ob für diesen Fall nicht ein anderes, vor allem ein göttliches oder natürliches Gesetz vorliegt, das der Befolgung des menschlichen Gesetzes entgegensteht. Eine zweite Regel betrifft die Verpflichtungsweise des menschlichen Gesetzes: Es muß geprüft werden, ob dieser Fall mit seinen ganz konkreten Umständen nicht die Vollmacht des menschlichen Gesetzgebers übersteigt. Eine dritte Regel schließlich betrifft den Regierungsstil des Gesetzgebers: Es gilt den Fall so zu interpretieren, wie man sonst ähnliche Gesetze interpretiert.[136]

Nochmals setzt F. Suarez zur Gesetzeskasuistik an, um die Frage zu klären, ob nur ein drohender Schaden für das Gemeinwohl oder auch für eine Privatperson zur Epikie berechtigt. Am Fall der Hilfeleistung bei einem Hausbrand, der die Helfer vom Besuch der hl. Messe entschuldigt, zeigt er, daß die beiden Aspekte nie restlos sich trennen lassen. Der Schaden eines einzelnen hat Rückwirkungen auf das Gemeinwohl.[137]

Die Juristen unterscheiden nochmals zwischen einem Schaden an bereits erworbenen Gütern (in bonis acquisitis) und einem Schaden hinsichtlich erst zu erwerben-

[135] leg VI, 7,11: Addo vero ulterius habere locum epiikiam in casu in quo non deesset potestas in legislatore ad obligandum, sed ex circumstantiis judicatur non fuissse hanc mentem ejus ... Et ita tres modi vel rationes utendi epiikia distingui posunt, ut unus sit propter cavendum aliquid iniquum, alius propter vitandam acerbam et injustam obligationem, tertius propter conjectatam legislatoris voluntatem, non obstante potestate.
Ob sich im zweiten und dritten Fall der Sinn des Gesetzes wirklich ins Gegenteil verkehrt, bleibe dahingestellt.
Anläßlich der Behandlung eines Beispiels aus dem Ordensgelübde scheint F. Suarez noch einen vierten Fall für Epikie anzunehmen: Wenn eine gerechtfertigte Dispens verweigert wird, d.h. ein Vorgesetzter seine Vollmacht mißbraucht, dann ist auch Epikie zulässig, vgl. Opera de Religione, pars secunda VI (de professione religiosa), 9,30, ed. Berton 15, 438.

[136] Vgl. leg VI, 7,13.

[137] Vgl. leg VI, 7,13.

der Güter (in bonis acquirendis). Es tritt der seltene Fall ein, daß F. Suarez eine Distinktion ablehnt. Seiner Meinung nach ist der Entgang eines großen Vorteils (lucrum cessans) moralisch einem Schaden am Eigentum (damnum emergens) gleichzusetzen. Beide entschuldigen vom Festtagsgebot. Die ganze Kasuistik des siebenten Kapitels beschließt der spanische Jesuit mit einer interessanten Bemerkung: Es ist überhaupt alles zu beachten, sodaß ein kluges Urteil im kontingenten Fall gefällt werden kann.[138]

F. Suarez muß einsehen, daß gerade im Bereich der Epikie, die die Unabsehbarkeit der Situationen des Lebens zum Gegenstand hat, eine restlose Eingrenzung der Fälle nicht möglich ist. Soweit er mit seinen Distinktionen eine Klassifizierung auch vorangetrieben hat: Die Epikie läßt sich nicht kasuistisch dingfest machen. Überbietet dieser letzte Satz die vorangegangenen Eingrenzungsversuche?

In einem letzten Anlauf zum Thema Epikie geht F. Suarez Problemen des Rekurses zum Gesetzgeber nach. Auch wenn häufig in diesem achten Kapitel der Begriff „probabel" fällt, darf man sich nicht dazu verleiten lassen, diese Passagen in den sog. Probabilismusstreit einzuordnen.[139] Beim Probabilismus steht die Legitimität der Norm in sich, bei der Epikie deren Anwendung auf einen besonderen Fall zur Debatte[140], so wenig sich oft in der Praxis die partikuläre von der universalen Geltungsfrage adäquat scheiden läßt.

F. Suarez unterscheidet grundsätzlich fünf Möglichkeiten hinsichtlich der subjektiven Gewißheit angesichts der Entschuldigung von der Gesetzesverpflichtung: Erstens können Evidenz und Sicherheit darüber vorliegen, daß der Gesetzesgehorsam in einer bestimmten Situation sittlich schlecht ist. Zweitens kann Sicherheit darüber bestehen, daß das Gesetz in dieser Situation nicht binden will, obwohl es auch ohne Sünde befolgt werden könnte; es kann dies Urteil auch bloß probabel oder zweifelhaft sein. Drittens kann ein bloß probables Urteil vorliegen hinsichtlich der Verpflichtung des Gesetzes und hinsichtlich der Möglichkeit, es ohne Sünde zu befolgen. Viertens kann dasselbe Urteil hinsichtlich beider Inhalte zweifelhaft sein. Schließlich kann fünftens Sicherheit darüber bestehen, daß die Gesetzesbefol-

[138] leg VI, 7,14: ... et in unversum loquendo omnia sunt consideranda ut prudens judicium in contingenti casu feratur.

[139] Vgl. A. Mruk, Art. Probabilismus, in: LThK VIII, 777f. K. Hörmann, Art. Moralsysteme, in: LchM 358—362.

[140] Vgl. G. W. Hunold, Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: HchrE I, 149f: „Solche Zweifel können sich nun aber auch auf die sittliche Vernunft einer objektiv vorgegebenen Norm selbst beziehen, sei es im Hinblick auf deren Anwendungsbereich, oder sei es im Hinblick auf deren innere sittliche Vernünftigkeit überhaupt. Im ersten Fall geht es um die situationsspezifische Zumutbarkeit, Angemessenheit und Billigkeit einer bestimmten, im Prinzip als gültig anerkannten Norm ... um ihre Vernunft zu wahren, muß er in bestimmten Situationen zuweilen von ihrem Wortlaut absehen und nach Angemessenheit verfahren (Epikie). Der zweite Fall betrifft den Zweifel an der Verbindlichkeit einer Norm im Hinblick auf ihre innere Vernünftigkeit selbst. Hierbei geht es näherhin um die Frage, ob der Geltungsanspruch einer konkret gegebenen Norm noch zurecht besteht, sei es, daß er aufgrund neuer Umstände und Einsichten generell hinfällig geworden zu sein scheint, oder sei es, daß eine aus gewandelten geschichtlichen Bedingungen erwachsene neue Norm mit ihr in Konkurrenz tritt."

gung ohne Sünde möglich ist, die Entschuldigung vom Gesetz jedoch zweifelhaft sein.[141]

Im ersten Fall, d.h. wenn es sicher ist, daß eine Befolgung des Gesetzes sittlich schlecht wäre, kann der Rekurs zum Fürsten unterbleiben. Die Autorität des Vorgesetzten hätte keine Wirkung, denn man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.[142] Wenn sicher feststeht, daß das Gesetz nicht verpflichtet, auch wenn es ohne Sünde befolgt werden könnte (Fall 2), kann der Untergebene aus eigener Autorität handeln. Wenn er eine Gesetzesbefolgung für sittlich probabel hält, kann er beides tun, das Gesetz befolgen oder sich entschuldigen. Wenn er aber daran zweifelt, ob das Gesetz ohne Sünde überhaupt befolgt werden darf, muß er den sicheren Weg wählen und gegen das Gesetz handeln. Die Autorität des Gesetzgebers kann ihm dabei nicht helfen, weil ja auch für den Gesetzgeber in diesem Fall feststeht, daß das Gesetz in dieser Situation nicht verpflichten will. Folglich kann der Rekurs auch im zweiten Fall unterbleiben.[143] Einem probablen Urteil, daß das Gesetz diesen Fall nicht mit einbegreift, darf an sich gefolgt werden (Fall 3).[144]

Cajetan und Soto schränken allerdings ein und meinen mit Bezug auf Thomas, daß der Rekurs zum Vorgesetzten nur in drängender Gefahr unterbleiben darf. Andere Autoren unterscheiden noch weiter in ein probables Urteil hinsichtlich der Vollmacht und ein Urteil hinsichtlich des Willens des Gesetzgebers. Im ersten Fall sei kein Rekurs zum Vorgesetzten nötig, im zweiten Fall müßte der Obere auf alle Fälle gefragt werden.[145]

F. Suarez bleibt bei seiner grundsätzlichen Position mit der Begründung, daß in sittlichen Dingen ein probables Urteil genügt. Über ein probables Urteil kommen wir praktisch kaum hinaus, ob sich dieses Urteil auf den Mangel in der Vollmacht des Vorgesetzten oder auf dessen Willen bezieht.[146] Cajetan verlangt ja schließlich auch bei der Interpretation des natürlichen Gesetzes und für den Richter keinen Rekurs zum Gesetzgeber; um wieviel weniger — so folgert F. Suarez — trifft dies beim menschlichen Gesetz zu.[147]

Nichtsdestoweniger rät die allgemeine Meinung in einem solchen Fall (wir sind immer noch bei Fall 3), sich nicht auf Vermutungen zu verlassen, auch wenn sie probabel sind, wenn man über die Absicht des Gesetzgebers Gewißheit erlangen kann.

[141] Vgl. leg VI, 8,1. Zur Verdeutlichung dieser verwirrenden Kasuistik diene folgende tabellarische Zusammenstellung der von F. Suarez diskutierten Fälle:

	Aufhören der Verpflichtung	Gesetzesbefolgung
Fall 1	—	sicher sittlich schlecht
Fall 2	sicher	sicher, probabel oder zweifelhaft ohne Sünde möglich
Fall 3	probabel	probabel ohne Sünde möglich
Fall 4	zweifelhaft	zweifelhaft
Fall 5	zweifelhaft	sicher ohne Sünde möglich

[142] Vgl. leg VI, 8,1.
[143] Vgl. leg VI, 8,2.
[144] Vgl. leg VI, 8,3.
[145] Vgl. leg VI, 8,4 u. 5.
[146] Vgl. leg VI, 8,6.
[147] Vgl. leg VI, 8,9.

Beruht die Epikie also auf einem bloß probablen Urteil, dann soll die Ordnung des Rekurses eingehalten werden. Die Dringlichkeit hängt von der Wichtigkeit der Sache und dem Grad der Probabilität ab. Zur Ausräumung des spekulativen Zweifels trägt der Rekurs an den Oberen nicht bei, wohl aber zur praktischen Gewißheit des Handelnden. Im Notfall ist zur Vermeidung noch größerer Übel Epikie jedoch ohne Rekurs möglich.[148]

Herrscht aber ein Zweifel, ob der Fall unter das Gesetz fällt und ist ein probables Urteil nicht zu erreichen (Fall 4), dann muß nach allgemeiner Meinung der Obere gefragt werden. Ist dies aber nicht möglich, dann muß das Gesetz eingehalten werden. Mit praktischem Gewissenszweifel darf man nicht handeln. Diesen Zweifel aber kann nur der Obere ausräumen.[149]

Im Fall der Gesetzeskonkurrenz soll man sich an das Gesetz halten, das man im guten Glauben für das wichtigere hält, nach dem Grundsatz, daß man im Zweifel den sichereren Teil wählen muß. Erst wenn man das getan hat, trifft der andere Grundsatz, auf den sich einige berufen, zu, daß im Notfall das Gesetz erlischt (necessitas caret lege). F. Suarez hält einen solchen Fall nicht für freiwillige, sondern für notwendige Epikie.[150]

Zu Beginn des zehnten Kapitels, mit dem F. Suarez die Abhandlungen über das Erlöschen des Gesetzes von außen beginnt, schärft er nochmals den fundamentalen Unterschied zwischen Epikie und Dispens ein. Bei der Epikie handelt es sich nicht um einen jurisdiktionellen Rechtsakt, sondern um einen Akt lehrhafter und kluger Interpretation.[151]

Damit sind die ausdrücklichen Reflexionen auf die Epikie abgeschlossen. Verstreute Hinweise wurden schon oder werden noch bei der weiteren Übersicht über das Gesamtwerk berücksichtigt.

Das s i e b e n t e B u c h handelt vom ungeschriebenen Gesetz, unter dem F. Suarez das Gewohnheitsrecht versteht.

Auch das a c h t e B u c h über die Privilegien (De lege humana favorabili seu privilegium concedente) enthält nichts, das unser Thema direkt betrifft.

Das vorletzte und n e u n t e B u c h handelt vom positiv göttlichen Gesetz des Alten Bundes. E. Elorduy vertritt die Ansicht, daß das Aufhören des alttestamentlichen Gesetzes im Sinn des F. Suarez mit Epikie zu tun hat. Er versucht seine Ansicht damit zu begründen, daß der Spanier in diesem Zusammenhang darauf insistiert, daß das Gesetz des Alten Bundes durch reale Veränderungen (rerum mutatio)

[148] leg VI, 8,9: ... inordinatum est uti conjecturis ... ubi poterit certo constare de mente et voluntate legislatoris. Et ideo in omni epiikia solum probabili debet hic ordo servari ... servandus est juxta materiae necessitatem vel probabilitatis gradum ... neque contra hoc obstat illa ratio, quod judicium redditur certius ex hoc quod sit vel non sit recursus ad superiorem. Hoc enim est verum de certitudine speculativa, non vero de certitudine practica.

[149] Vgl. leg VI, 8,10.

[150] leg VI, 8,12: ... in dubio satisfacit quis eligendo partem tutiorem: tunc etiam recte applicatur illud principium, quod necessitas caret lege. Deinde tunc non est epiikia voluntaria, ut sic dicam, sed necessaria ...

[151] leg VI, 10,1: ... supponere oportet dispensationem de qua tractamus diversam omnino esse ab interpretatione quae per epiikiam fit ... Epiikia enim non est actus jurisdictionis, sed doctrinae et prudentiae ...

überholt wurde und eine Rechtsevolution mit Epikiestrukturen vorliegt.[152] Abgesehen davon, daß diese Interpretation keine Grundlage im Text hat, widerspricht sie dem bei F. Suarez gegenüber Thomas sehr eingeengten Epikiebegriff. Es handelt sich beim Aufhören des alten Gesetzes weder um eine lehrhafte Interpretation noch um eine bloß teilweise Verbesserung des Gesetzes — beides Bestimmungsstükke, die wesentlich zur Epikieauffassung des Doctor eximius gehören.

Im zehnten und letzten Buch schließlich behandelt F. Suarez das neutestamentliche Gesetz (De lege nova divina). Er kommt im Zusammenhang des sechsten Kapitels über die Dispensierbarkeit von diesem Gesetz mehrfach ausdrücklich auf die Epikie zu sprechen. Nachdem er gleich eingangs festgestellt hat, daß Gott wohl vom neuen Gesetz dispensieren könnte, aber faktisch nicht dispensiert, reduziert er die Frage auf den Papst als möglichen Dispensator. Nach der ausführlichen Diskussion der verschiedenen Meinungen kommt F. Suarez zum Ergebnis, daß vom Gesetz Christi niemand dispensieren darf.[153]

Damit ist aber noch nicht die Frage nach der Interpretierbarkeit der lex nova beantwortet. In diesem Zusammenhang unterscheidet der Doctor eximius zwischen den Institutionen selbst, die Christus geschaffen hat — wie der hierarchischen Ordnung der Kirche und den Sakramenten — und Vorschriften, die mit der Verwaltung dieser Institutionen zusammenhängen. Die positiven Gebote des neuen Gesetzes lassen keine Möglichkeit für Epikie zu, da sie innerlich aus den Sakramenten folgen und außerdem zum natürlichen Gesetz gehören.[154]

Bei Vorliegen von moralischen Hindernissen zum Sakramentenempfang und daraus entstehenden Schäden ist wohl eine lehrhafte Interpretation, nicht aber Epikie am Platz. Es handelt sich ja um Gebote, die ohne genaue Angabe der Zeit verpflichten.[155]

Hinsichtlich der Materie der Sakramente ist weder Dispens noch ausweitende noch einschränkende Interpretation durch Epikie denkbar. Eine Interpretation, die über

[152] E. Elorduy, La epiqueya en la sociedad cambiante (teoria de Suarez), in: Añuario de filosofia del derecho 13 (1967/68) 241: „Fue un caso de epiqueya." 255: „Pero la epiqueya mas transcendental del derecho fue la cessatio veteris legis ... Suarez insiste en el caracter de cessatio provocada por la rerum mutatio: 'Nec illa lex vetus cessatura erat, nisi per tantam rerum mutationem' (leg IX, 10,19) ... leges iudiciales supponebant populum israeliticum ut separatum a gentilicio, et congregatum et ordinatum peculiari modo ad spiritualia, et ideo ordinabant illum etiam politicis, ideoque destructo priori fine et fundamento, leges etiam has cessare consequens fuit (leg IX, 11,5). Era una epiqueya inpuesta por el nacimiento de la Ley evangelica constitutiva de la Iglesia de Cristo, medio necesario de redencion y sanctificacion. Los Hechos recogen la mutatio rerum, la cessatio legis veteris y nacimiento del nuevo Derecho cristiano."

[153] leg X, 6,7: ... communis theologorum sententia, absolute negans legem Christi divinam esse dispensabilem, etiam per Potificem.

[154] leg X, 6,11: ... praecepta positiva legis gratiae nullam dispensationem nec interpretationem per modum epiikiae admittunt. Loquor de praeceptis positivis, quia ex institutione sacramentorum legis novae intrinsece sequuntur aliquae obligationes quae, ex hypothesi, pertinent ad jus naturale ...

[155] leg X, 6,13: ... nam in eo casu de morali impedimento si res sit dubia, saltem habet locum interpretatio ... cum enim praecepta haec sunt affirmativa sine ulla temporis determinatione, nulla excusatio, ex accidentalibus circumstantiis vel occasionibus proveniens est contra formam verborum praecepti, neque est exceptio a generalitate illius, et ita non est epiikia, neque emendatio legis, sed potius est interpretatio de vero sensu legis ...

die Erläuterung der Wortbedeutung hinausgeht wegen äußerer Umstände etwas zur Institution hinzufügt oder durch Epikie hinwegnimmt, würde unbegrenzten Schaden stiften.[156]

Die Möglichkeit von Epikie scheidet auch hinsichtlich der Bestimmungen aus, die von der Natur der Sache her mit der Institution zusammenhängen und zum Naturrecht gehören. Aus der Institution der Sakramente folgt beispielsweise die Verpflichtung der rechten Disposition. Die Kirche kann interpretierend erklären, welche Disposition genügt, kann aber auf keinen Fall gestatten, daß jemand im Notfall ohne hinreichende Disposition die Sakramente empfängt. Das würde dem Grundsatz widersprechen, daß das Heilige auch heilig vollzogen werden muß. Bei positiven Geboten kann die Kirche die Bedingungen feststellen, unter denen die Verpflichtung drängend wird. Aber auch dieser Fall fällt nicht unter den Epikiebegriff des Doctor eximius.[157]

F. Suarez stellt sich auch dem Einwand, daß das neutestamentliche Gesetz auch Verbote enthält (wie beispielsweise die Verweigerung der Sakramente an Unwürdige), die vielleicht doch Epikie zulassen. Der Spanier kontert mit dem Hinweis, daß es sich dabei um in sich schlechte Akte handelt (intrinsece mala), bei denen ex definitione keine Dispens und auch keine Epikie möglich sind. Wenn Epikie bei den Verboten des Evangeliums möglich wäre — so folgert F. Suarez —, dann könnte man sie beispielsweise auch auf das Beichtgeheimnis ausdehnen, was sicher unmöglich ist.[158]

Eine lehrhafte Interpretation, aber sicher keine Epikie hält F. Suarez im Bereich der lex nova dort für möglich, wo ein Verbot nur dazu dient, ein positives Gebot zu schützen. Als Beispiel führt er das Verbot an, einem Unwürdigen die Eucharistie zu reichen, das dem positiven Gebot der würdigen Feier dieses Sakramentes dient. Wenn das positive Gebot nun in einem bestimmten Fall erfüllt werden kann ohne jene Verweigerung, dann verpflichtet das Verbot nicht. Diese Interpretation bezieht sich direkt auf das positive Gebot und kann daher nicht Epikie heißen.[159] Der tiefere Grund für den Ausschluß der Epikie und der Dispens zur Vermeidung privater Nachteile im Bereich der lex nova ist der Schaden für das Gemeinwohl und für die Festigkeit der Institution, der daraus entstehen könnte.[160] Wir begegnen wiederum

[156] leg X, 6,16: ... interpretatio autem addens vel minuens institutionem per epiikiam propter accidentales casus esset potius corruptio, et infinita haberet incommoda.

[157] leg X, 6,17: ... in praeceptis autem affirmativis, praesertim naturalibus, solum habet locum interpretatio circa tempus pro quo obligant vel non obligant, cum his vel illis circumstantiis, in qua interpretatione epiikia non intervenit, ut declaravi.

[158] leg X, 6,18: Et hinc est ut talia praecepta negativa interdum sint de re adeo intrinsece mala, ut nullam recipiant dispensationem nec epiikiam. Talisque est prohibitio facta confessori, ne secretum confessionis revelet ... nam si admittatur dispensatio vel interpretatio epiikiae in praeceptis evangelicis, non est difficile illam extendere ad hoc praeceptum ... in hoc autem admitti non potest, ut est certum ...

[159] leg X, 6,19: Aliquando vero praeceptum affirmativum conjunctum alicui institutioni, seu consequens illam tale esse potest ut negativum praeceptum in illo fundatum non sit omnino absolutum et universale, tanquam de re intrinsece mala, et tunc quamvis habere possit locum aliqua interpretatio, non tamen propria epiikia, sed doctrinalis et orta ex praecepto affirmativo, in quo illud negativum fundatur. Exemplum adhiberi potest ... melius in praecepto non dandi Eucharistiam indigno ...

[160] leg X, 6,20: ... non oportuit admittere dispensationem vel exceptionem propter vitanda incommoda privata, quia non poterat hoc fieri sine majori incommodi boni communis: et est contra naturam et firmitatem institutionis ...

der Rechtssicherheit im weiteren Sinn als dem tragenden Motiv für die Ablehnung der Epikie.
Mit Erwägungen über die unveränderliche Dauer der lex nova und einem Vergleich des neuen mit dem alttestamentlichen Gesetz beschließt F. Suarez seine Summe über die Gesetze.

3.4 ZUSAMMENFASSUNG DER EPIKIELEHRE DES F. SUAREZ UND DEREN VERGLEICH MIT THOMAS VON AQUIN

Wie wir gesehen haben, ist in der Zeit zwischen Thomas und Suarez vieles geschehen, das zur Verunsicherung auf allen Gebieten beitrug. Das abendländische Schisma und die Reformation sind über Europa, der Nominalismus durch die Köpfe und die Kolonialisierung der neuentdeckten Länder über die Welt gegangen. Eine Politisierung der Epikie hat stattgefunden. F. Suarez versucht eine Aufarbeitung und Synthese der ganzen Tradition und geht dabei durchaus eigene Wege. Daß er sich auch gegenüber Thomas v. A. „liberal" verhalten hat, brachte ihm ja u.a. die Schwierigkeiten mit der Inquisition.[1] Sein Werk steht am Ende einer Epoche, die man in vieler Hinsicht als eine Blütezeit bezeichnen kann.[2] Das goldene Zeitalter Spaniens, in dem diese Nation den ersten neuzeitlichen Staat aufbaute und sowohl im säkularen wie im kirchlichen Bereich dominierte, neigt sich seinem Ende zu, da F. Suarez zu seiner großen spätscholastischen Synthese ansetzt. Aus diesem Grund und auch, weil kein Theologe je die Epikie so umfassend behandelte wie F. Suarez, haben wir diesen Autor für unsere Darstellung gewählt.[3]
Viele Autoren halten die Epikielehre des Spätscholastikers für die Vollendung dieses Themas und den Höhepunkt, über den hinaus es nicht mehr viel zu sagen gibt.[4]

[1] Vgl. A. Creve, De epikeia volgens Thomas van Aquino en Suarez, in: Miscellanea Moralia in honorem eximii domini Arthur Janssen. Löwen 1948, Bd 1, 255: „Term en bekroning van de evolutie op dit gebied is Suarez, niet omdad hij zoveel nieuws zal bieden, maar omdad hij in een nieuw synthese al de elementen verenigt di voor hem reeds hun invloed lieten gelden."
[2] Vgl. J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter. Trier 1947, 10, bezeichnet kämpferischen Nationalstolz, und leidenschaftlichen Eifer für den Glauben der Väter als die Grundkräfte der stolzesten Epoche der spanischen Geschichte.
F. Suarez bezeichnet die Regierungsgewalt als einen Ausdruck nationalen Rechts; leg. V, 17,5: ... creatio regum et potestas eorum non est de jure gentium, sed est potius de jure civili, vel nationali unuscujusque regni vel provinciae.
Vgl. auch L. Pfandl, Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts. Eine Einführung in die Blütezeit der spanischen Literatur und Kunst. Kempten 1924.
[3] J. Riley, The History, Nature and Use of Epikeia 67: „No theologian treats so comprehensively the concept of epikeia as does Suarez. In fact, subsequent moralists depend almost entirely, in a direct or indirect way, upon the teaching on this point, not only of Aristotle and of St. Thomas, but also of Suarez."
[4] O. Robleda, La aequitas en Aristoteles, Ciceron, Santo Thomas y Suarez, in: Miscellaneas Comillas 15 (1951) 270: „... es justo afirmar, que esta doctrina ha encontrado en Suarez el planteador mas acabado. Hasta el no se habea planteado nunca en todo su alcance y con tanta luz."
L. Godefroy, Art. Epikie, in: Dicttheolcath V, 359: „On a essayé de condenser en formules ces descriptions de l'epikie, et diverses définitions ont été proposées; aucune n'est plus concise ni plus précise que celle de Suarez."

Wenn man die z. T. recht umfangreichen Epikietexte im ersten, zweiten, fünften, sechsten und zehnten Buch des großen Spätwerkes „De Legibus" studiert, fällt als erstes die Hypertrophie der Distinktionen auf. Manche Unterscheidungen sind im einzelnen durchaus hilfreich, in ihrer Gesamtheit führen sie zu einem derart hohen Formalisierungsgrad der suarezianischen Rechtsethik, daß sie nur für den hochspezialisierten Fachmann verständlich sind. Für den Normalfall sind die meisten nicht praktikabel. So fällt es schwerer, sich auf das Denken des F. Suarez einzustellen, als auf die klare und durchsichtige Gedankenführung eines Thomas v. Aquin.

Bereits in seinen relativ frühen römischen Vorlesungen über das Recht und die Gerechtigkeit schlägt sich eine zusätzliche Distinktion in einer für die Epikie unmittelbar relevanten Änderung der Begrifflichkeit gegenüber Thomas und Aristotéles nieder. Nicht das Gesetzliche schlechthin ist für F. Suarez Gegenstand der Legalgerechtigkeit, sondern nur mehr das vom Staat organisierte und verwaltete Gemeinwohl. Auf Schritt und Tritt ist der Berater und Untertan Philipps II. und Philipps III. besorgt, die Kompetenz der institutionellen Autoritäten von Kirche und Staat, die zu seiner Zeit noch die gleichen Interessen verfolgen, zu legitimieren. Aus dieser Einschränkung des Begriffsumfangs der Legalgerechtigkeit ergibt sich auch eine erste Beschränkung der Epikie auf diesen Bereich. Damit verbunden ist eine zweite Verengung gegenüber der Auffassung des Thomas v. Aquin: War das aus der Tugend der Epikie folgende Handeln beim Aquinaten noch gekennzeichnet durch das „praeter legem", so wird ohne Begründung innerhalb des Zitats bei F. Suarez daraus ein „contra legem". Damit geht die Pointe der thomanischen Auffassung verloren, die in der Epikie dem Menschen einen Weg zum besseren sittlichen Handeln unabhängig vom Gesetz eröffnet, ohne das Gesetz zu verändern. Ein Handeln unabhängig vom Willen des Gesetzgebers ist aber für F. Suarez nicht denkbar, da das Gesetz seine Verpflichtungskraft ja erst aus dem zur Vernünftigkeit der Verfügung hinzuaddierten Willen des Gesetzgebers erhält. „Der Wille ist das Gesetz", haben wir gelesen.

Die Fixierung der Epikie auf das „agere contra" hat unmittelbar eine weitere Einengung des Epikiebegriffes zur Folge. Aus der reinen Negativität eines Handelns gegen das Gesetz läßt sich kein Gegenstand für eine eigene Tugend begründen. Das Handeln aus Epikie wird von F. Suarez nun logischerweise auf alle möglichen Tugenden verteilt. Wenn die eigenständige Tugendhaltung aber fehlt, dann ist der Raum frei für abundante Gesetzeskasuistik, die im Hauptwerk über die Gesetze dann durchgeführt wird. Bereits der junge Professor F. Suarez hat mit seiner römischen Vorlesung über die Epikie die Tugend aufgelöst in einzelne Bestandteile und damit die Weichen für die Reduktion dieser Tugend auf Interpretationskünste gestellt.

Im Spätwerk über die Gesetze baut F. Suarez auf dem Fundament seiner römischen Vorlesung weiter. Unter dem Primat des Gesetzesdenkens wird aus der Haltungsethik des Thomas v. A. vollends und endgültig eine Aktmoral.[5] Das Interesse der Rechtssicherheit, das die Gesetzeskasuistik beherrscht, wirkt sich auch auf die Epi-

[5] Vgl. z. B. leg I, 17,7, wo F. Suarez dem Gesetz die Aufgabe zuweist, die Tugendmitte festzulegen: Secundus effectus (sc. legis, der Verfasser) erat constituere medium in materia virtutis. Im Zusammenhang der Epikiestellen gewinnt man den Eindruck, daß nebenbei dann von Tugend die Rede ist, wenn F. Suarez nach einem Einteilungsprinzip und einer Zuordnung sucht. Der Hinweis auf die Tugend könnte genauso unterbleiben und es ginge nichts von der Epikielehre des F. Suarez verloren.

kielehre aus. Der Theoretiker der perfekten Verwaltung versucht das Unfaßbare dingfest zu machen und die Epikie durch möglichst taxative Aufzählung der Fallgruppen einzuengen.
Doch gehen wir den Weg der schrittweisen Einengung der Epikie in der Summe über die Gesetze nochmals nach.
Bereits im ersten Buch wird die Epikie auf einen Akt und zwar einen Akt der Interpretation beschränkt.
Die Epikie-aequitas als kluge Mäßigung des Gesetzes wird von F. Suarez als Rechtsanwendung und -auslegung nach dem Prinzip des bonum et aequum präzisiert. Die Epikie als eine Art privater Interpretation von Gesetzen wird weiter von der Dispens und einer Änderung der Gesetzesmaterie unterschieden.
Die Interpretation wird im zweiten Buch noch weiter untergeteilt in eine Begriffsexegese zum besseren Verständnis des wahren Sinnes des Gesetzes, in eine Änderung der Materie und in eine Verbesserung des Gesetzes, das auf Grund seiner generalisierenden Redeweise im konkreten Fall sich als mangelhaft erweist. Nur die letztgenannte Interpretationsart heißt Epikie. Beim natürlichen Gesetz gibt es für F. Suarez nur eine lehrhafte Interpretation. Wenn im Bereich des natürlichen Gesetzes in konkreten Fällen wie beispielsweise bei den sog. Naturrechtswidrigkeiten im Alten Testament ein Handeln gegen das Naturrecht legitimationsbedürftig erscheint, dann erklärt der spanische Scholastiker alle solchen Fälle mit einer Änderung in der Materie. Notfalls hat Gott selbst die Materie des natürlichen Gesetzes für diesen Fall geändert. Handelt es sich um eine unveränderliche Materie wie sie F. Suarez z. B. beim Lügenverbot annimmt, dann liegt eine streng deontologische Normierung vor. Handelt es sich aber um eine prinzipiell veränderliche Materie, dann kann eine solche Veränderung auch von der Vernunft festgestellt werden. Epikie aber kommt beim natürlichen Gesetz nicht in Frage.
Rein theoretisch leuchtet die Unterscheidung zwischen Änderung der Materie, Explikation der Bedingungen, unter denen das Gesetz gilt, und Verbesserung des generalisierenden Wortlauts in einer bestimmten Situation wohl ein. Wenn es aber um konkrete Fälle geht, wird die Anwendung dieser hochdiffizilen Distinktion schwierig, weil alle drei genannten Interpretationsarten in der Praxis ineinander übergehen. Die Grenze zwischen einer Änderung der Rechtsmaterie und der Feststellung, daß eine konkrete Handlungsmaterie eine Modifikation des generalisierenden Wortlauts nötig macht, ist normalerweise nicht so scharf. Abgesehen davon wirkt die theoretische Konstruktion einer Umerschaffung der Gesetzesmaterie durch Gott, um die sog. Naturrechtswidrigkeiten im Alten Testament zu lösen, als eine wenig hilfreiche und unhaltbare Spitzfindigkeit. Ebenso steht und fällt die Unterscheidung zwischen einer Explikation der Bedingungen, unter denen ein natürliches Gesetz gilt (z. B. das Tötungsverbot), und einer Verbesserung des Gesetzes auf Grund der generalisierenden Redeweise mit der Zweigleisigkeit des Naturrechtsbegriffes bei F. Suarez zusammen. Bisweilen versteht er unter dem natürlichen Gesetz einfach die rechte sittliche Vernunft (recta ratio). In diesem Fall kann man natürlich sagen, daß in dieser rein geistigen Existenzweise des Gesetzes alle Bedingungen ihrer Geltung mitenthalten sind. Versteht er aber ein andermal unter dem natürlichen Gesetz durchaus konkrete Formulierungen bis hin zu abgeleiteten Naturrechtssätzen (z. B. das Lügenverbot), dann stellt sich das Problem der generalisierenden Redeweise auch der Naturrechtsformeln sehr wohl. Mit dem Wechsel

von einer Begriffsebene zur anderen, wie F. Suarez es ständig tut, ist das Problem nicht zu lösen. Da scheint eine Problemlösung mit Hilfe der Epikie, wie Thomas v. A. sie vornimmt, schon fundierter.

Epikie hat für F. Suarez im fünften Buch auch bei sog. irritierenden menschlichen Gesetzen keine Chance. Wenn der Gesetzgeber ein Gesetz mit der Klausel der Ungültigkeit behaftet, dann will er damit von vornherein jede Ausnahme vermeiden. Obwohl er voraussehen kann, daß wegen des generalisierenden Wortlauts mit diesem Gesetz für den einzelnen auch in sich sinnlose Nachteile verbunden sein können, will er bewußt diese Ungerechtigkeit um der größeren Rechtssicherheit willen in Kauf nehmen. Gegen den Willen des Gesetzgebers — wenn dieser nicht direkt Unsittliches befiehlt — ist keine Epikie möglich. Der Wille des Gesetzgebers ist ja selbst das Gesetz.

Nachdem F. Suarez die Epikie im Bereich des natürlichen Gesetzes, des göttlichen Gesetzes (vgl. zehntes Buch) und der menschlichen Gesetze mit einer Ungültigkeitsklausel ausgeschlossen hat, gestattet er einen Akt der partikulären Gesetzesverbesserung beim einfach verbietenden und beim gebietenden menschlichen Gesetz. Der Aspekt, unter dem die Epikie beim menschlichen Gesetz zulässig wird, ist der der Veränderlichkeit. Für Thomas bleibt bei der Epikie das Gesetz bestehen, die Verbesserung für den konkreten Fall gelingt durch eine vom Gesetz unabhängige vernünftige Anwendung höherer sittlicher Prinzipien auf die konkrete Situation. Für F. Suarez ist dieses Modell nicht akzeptabel. Das Gesetz selbst muß geändert werden, soll das im konkreten Fall von der Regel abweichende Handeln legitimiert werden. Nur so ist der Würde des Gesetzes und der Rechtssicherheit genüge getan. Näherhin ist es eine teilweise Änderung des Gesetzes von innen, unter die die Epikie für F. Suarez fällt. Eine solche teilweise Veränderung des Gesetzes von innen kann auf vielfältige Weise festgestellt werden und ergibt sich aus verschiedenen Notwendigkeiten: zur Vermeidung von Unrecht und absurden Konsequenzen, auf Grund einer Diskrepanz zwischen Wortlaut und Sinn des Gesetzes, auf Grund einer Änderung der im Gesetz normalerweise vorgesehenen Materie, auf Grund der Konkurrenz mit einem Spezialrecht oder Privileg und schließlich auf Grund des Willens des Gesetzgebers, der hinter dem generalisierenden Wortlaut des Gesetzes vermutet wird. Nur die letzte Feststellung heißt Epikie.

Unter Epikie versteht F. Suarez also eine Gesetzesinterpretation. Aber nicht jede Interpretation ist Epikie, sondern nur eine private Auslegung, die wegen des generalisierenden Wortlauts notwendig wird und sich durch den präsumierten Willen des Gesetzgebers zu legitimieren weiß. Epikie trifft aber — wiederum anders als bei Thomas und Aristoteles — nur auf eine einschränkende Gesetzesauslegung zu. Ursprünglich konnte die Epikie auch eine ausweitende Gesetzesauslegung in dem Sinn sein, daß der griechische „epieikes" seinen Rechtsvorteil nicht bis zuletzt ausnützt, sondern gerade, um dem anderen in einer besonderen Situation besser gerecht werden zu können, und dessen Anspruch, den er an sich vom Gesetz nicht hat, zu erweitern. Epikie hängt bei F. Suarez, anders als bei Thomas, total vom Willen des Gesetzgebers ab. Damit sind die Voraussetzungen für eine Interpretation des Gesetzes durch Epikie auf einen minimalen und unsicheren Spielraum eingeschränkt. Just an dem Punkt, an dem F. Suarez theoretisch die Möglichkeiten für Epikie im Vergleich zu Thomas auf ein Minimum eingeschränkt hat, expliziert er drei Fallgruppen, in denen er sich eine solche Auslegung vorstellen kann: wenn die

Gesetzesbefolgung zu unsittlichen Konsequenzen führen würde, wenn sie unzumutbar Schweres vom Untertan verlangen würde und wenn der Gesetzgeber in diesem Fall nicht verpflichten wollte. Ganz am Ende der Gesetzeskasuistik über die Epikie aber steht jene Bemerkung, die alle vorangegangenen Einschränkungen in der Praxis wieder relativieren kann, wenn man sie weit auslegt: „Es ist überhaupt alles zu beachten, sodaß ein kluges Urteil im kontingenten Fall gefällt werden kann."[6]

Theoretisch läßt F. Suarez die Bedeutung dieses Satzes in der Schwebe, durch seine eigene Praxis vor der Inquisition demonstrierte er eine eher weite Auslegung.

Wenn O. Robleda in der Epikielehre des Thomas im Vergleich mit F. Suarez das Moment der Humanität (Schutz vor zu schweren Lasten) vermißt, dann macht sich bei einer solchen Äußerung der Verzicht auf das Studium der Schriftkommentare des Aquinaten hinsichtlich der Epikie besonders schmerzlich bemerkbar.[7]

Die klassische Tugend der Epikie aber wird in den Ausführungen des Doctor eximius in einer doppelten Weise aufgelöst. Er reduziert die Epikie auf das Zusammenspiel zweier Akte, auf einen Akt der klugen Interpretation, der im Vordergrund dominiert, und einen Akt des Willens, der nur in der gehorsamen Ausführung des Vernunftaktes besteht. Die Momente der Zivilcourage und der Großzügigkeit, die für die griechische Epikie charakteristisch waren und bei Thomas nicht nur Platz hatten, sondern personal vertieft wurden, fallen bei F. Suarez völlig aus. Wenn der Spanier im Zusammenhang mit der Epikie überhaupt nicht von Tugend sprechen würde, ginge gar nichts verloren von dem, was er dazu zu sagen hat. Das Ansprechen des Tugendcharakters der Epikie, um ihn zu widerlegen, ist nur eine historische Reminiszenz. Seit F. Suarez wurden im allgemeinen Leichenteile der Tugend der Epikie durch die Geschichte der Moraltheologie transportiert. Die Aspekte der Zivilcourage und der Großzügigkeit gingen in der Interpretationstechnik völlig unter.

E. Elorduy weist aber in der Praxis des F. Suarez vor dem Forum der Inquisition und auch in Gutachten und Ratschlägen, die er sonst verteilt hat, ein durchaus ausgeprägtes Bewußtsein für die Möglichkeiten der Epikie nach.[8] In der Beurteilung konkreter Fälle wären Thomas und Suarez wahrscheinlich gar nicht weit auseinandergelegen. Was die beiden aber fundamental unterscheidet, sind die Denkrichtung und das daraus resultierende theoretische Modell der Epikie. Thomas denkt das Gesetz auf das Gemeinwohl hin, an dem alle mitzuwirken haben. Seinen sittlichen Anspruch erhält das Gesetz von seiner Vernünftigkeit. Wäre es in einer konkreten Situation unvernünftig, den generalisierenden Wortlaut des Gesetzes zu befolgen, so hat der einzelne die Möglichkeit, eigenständig und unabhängig vom Willen des Gesetzgebers in der Situation die höheren sittlichen Gesichtspunkte anzuwenden. Ja die Epikie ist die „superior regula" der menschlichen Handlungen. Die Wirkungen der Epikie erwachsen auf dem Boden der Grundhaltung einer personalen Gerechtigkeit, die dem Mitmenschen als Person optimal gerecht werden will.

[6] Siehe oben Seite 222 Anm. 138.

[7] O. Robleda, La aequitas 275: „Suarez con su tercera hipotesis amplia el sistema tomistico ... admite una aequitas, que es benignitas. Luego, lo equitativo es no solo lo justo, sino tambien lo humano."

[8] Vgl. E. Elorduy, La epiqueya bes. 231 seine Ausreden vor der Inquisition, um seinen Hebräischlehrer zu schützen und um die Verletzung der Geheimhaltung eines Gutachtens zu rechtfertigen. Weitere Beispiele siehe a. a. O. 240.

Theoretisch hat Thomas mit diesem Modell den Rahmen für die Epikie sehr weit gesteckt. In der Praxis ist er auf Schutz vor Mißbrauch bedacht und rät deswegen im Anschluß an Aristoteles den Rekurs zum Gesetzgeber. F. Suarez hingegen denkt vom staatlich verwalteten Gemeinwohl her. Der Wille des Gesetzgebers erst macht ein Gesetz verpflichtend. Die Vernünftigkeit des Gesetzes ist vorausgesetzt, reicht von sich aus aber nicht aus, sittlich zu verpflichten. Erst der hinzuaddierte Wille des Oberen macht die Norm auch verbindlich. Momente der Autonomie und der Heteronomie mischen sich in diesem zweigleisigen Denken in seltsamer Weise. In der Theorie dominiert der Aspekt der Rechtssicherheit und der Über- und Unterordnung. Im Zweifelsfall hat die Rechtssicherheit vor der Gerechtigkeit für den einzelnen den Vorrang. Trotz des theoretisch sehr eng gesteckten Rahmens für die Epikie, bleiben für den gescheiten Juristen noch genügend Interpretationsmöglichkeiten. Der einfache Untertan aber kann mit dieser Epikie wohl kaum etwas anfangen. Auf diese Weise ist der Rechtssicherheit am besten gedient. Je mehr der Sicherheitsgedanke im Vordergrund steht, desto weniger ist in einem Rechtssystem Platz für Epikie. Dieser Tendenz aber steht eine andere entgegen. Das Anwachsen der Gesetze in der Verwaltung des spanischen Staates macht das Bewußtsein für Epikie nötiger als eine überschaubare Gesetzesmenge. Je mehr die Zahl der Gesetze anwächst, um so mehr Platz muß auch für vernünftige Ausnahmen inmitten dieser vielen generalisierenden Normen sein. E. Elorduy vertritt die Auffassung, daß die Epikielehre des F. Suarez auch im Dienst der Rechtskorrektur und Rechtsentwicklung steht. Wenn Epikie nicht nur Ausnahmen vom Gesetz schafft, sondern das Gesetz selbst ändert, dann liegt in dieser Interpretation eine treibende Kraft zur Rechtsentwicklung.[9]

Wenn auch die Wirkungsgeschichte der metaphysischen Schriften des Doctor eximius zunächst viel größer war als die seiner rechtsethischen Werke, so ist dies heute eher umgekehrt.[10] Die Auseinandersetzungen innerhalb der Moraltheologie hinsichtlich der Epikie nach F. Suarez konzentrieren sich vor allem um die beiden Fragen, ob Epikie nur vom Willen des Gesetzgeber abhängt und ob ein probables Urteil zur Anwendung der Epikie genügt. Die Antwort auf die letzte Frage wird von den Autoren je nach Zugehörigkeit zu einem bestimmten Moralsystem gegeben.[11]

Kurz nach F. Suarez leitete H. Grotius eine Entwicklung ein, die schließlich zur Loslösung des Naturrechts aus dem theologischen Kontext in der Aufklärung führte. Die aequitas-Lehre dieser Richtung harrt noch der Bearbeitung.[12]

[9] Vgl. a. a. O. 242.

[10] J. Soder, F. Suarez 47: „Zum Schluß sei noch bemerkt, daß heute die rechtsphilosophische und völkerrechtliche Bedeutung des Suarez ungleich größer ist als im 17. und im 18. Jahrhundert, wogegen seinen Disputationes metaphysicae im außerscholastischen Raum nicht viel mehr als philosophiegeschichtlicher Wert beigemessen wird."

[11] Vgl. L. J. Riley, The History, Nature and Use of Epikeia 100—102.

[12] H. Grotius referiert in seinem großen Werk De Iure Belli ac Pacis im zweiten Buch, 16. Kapitel, Nummer 26 ziemlich genau die Auffassung des F. Suarez hinsichtlich der Epikie. In dem unter dem Namen dieses „Wegbereiters der Aufklärungstheologie" (vgl. R. Bäumer, Art. H. Grotius, in: LThK IV, 1244) in der Ausgabe des J. F. Gronovius, Amsterdam 1720 gedruckten Werk „De Aequitate, Indulgentia et Facilitate liber singularis" 37 f. wird eine Epikieauffassung vertreten, die der des Aristoteles viel näher steht als der des F. Suarez.

Vor der Auswertung der großen systematischen Epikiemodelle im Zusammenhang mit der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion, soll noch ein kurzer Überblick über die Epikieauffassungen in den moraltheologischen Lehrbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts gegeben werden. Da viele Autoren ausdrücklich oder unausdrücklich auf die Billigkeit bei I. Kant und die Epikie bei Alphons v. Ligori Bezug nehmen, seien die zentralen Passagen der beiden Autoritäten kurz vorgestellt.

3.5 BILLIGKEIT BEI IMMANUEL KANT

In unserem Zusammenhang ist das Verständnis I. Kants von Billigkeit deswegen von Bedeutung, weil diese Auffassung im Hintergrund einiger moraltheologischer Ausführungen im 19. Jahrhundert steht. Im Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre unterscheidet der Königsberger Philosoph das Recht, das erzwungen werden kann, vom Recht im weiteren Sinn „wo die Befugnis zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann."[1] Zum letzteren zählt er die Billigkeit (ein Recht ohne Zwang) und das Notrecht (ein Zwang ohne Recht). Unter Billigkeit versteht I. Kant einen Anspruch, der sich aus dem Recht und nicht bloß aus dem Ethos des Wohlwollens ergibt. Allerdings ist dieses Recht nicht erzwingbar, da es dem „Richter an den erforderlichen Bedingungen mangele, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anspruche desselben genug getan werden könne".[2] Dem Übel der strengsten Gerechtigkeit, die bisweilen das größte Unrecht darstellt, ist auf dem Rechtsweg nicht abzuhelfen. Die Billigkeit ist eine stumme Gottheit vor dem bürgerlichen Recht. Aus ihr erwachsende Rechtsansprüche gehören vor das Gewissensgericht.

3.6 DIE EPIKIE BEI ALPHONS MARIA VON LIGORI

Auf den Patron der Moraltheologen ist in unserem Rahmen schon deswegen kurz einzugehen, weil die Handbücher in ihrer Epikielehre häufig auf die Definitionen dessen 1748 erstmals erschienener „Theologia moralis" zurückgreifen, die 70 Auflagen erreicht hat.[1] Im Rahmen seines Gesetzestraktates folgt auf die Abschnitte über das Aufhören und die Interpretation des Gesetzes ein eigener über die Epikie. Epikie bedeutet für ihn die Ausnahme eines Falles wegen des Vorhandenseins von Umständen, auf Grund derer sicher oder wenigstens probabel geurteilt werden kann, der Gesetzgeber habe diesen Fall nicht unter das Gesetz miteinbegreifen wollen.[2]

[1] I. Kant, Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre, in: Kant, Werke, hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt 1975, Bd 7, 341 (in der Originalausgabe 38).
[2] A.a.O.
[1] Vgl. B. Häring, Das Gesetz Christi. München—Freiburg [8]1966, Bd I, 59
[2] S. Alphonsi Mariae de Ligorio. Opera Moralia, ed. L. Gaudé. Rom 1905, Bd I. Theologia Moralis lib. 1, tractatus 2, cap. 4, nr. 201: „Epikeja, seu epikia, est exceptio casus ob circumstantias, ex quibus certo vel saltem probabiliter judicatur, legislatorem noluisse illum casum sub lege comprehendi."

Alphons sieht die Epikie nicht auf den Bereich des menschlichen Gesetzes beschränkt; sie hat seiner Meinung nach auch beim natürlichen Gesetz ihren Platz, wenn eine Handlung durch die Umstände nur von sittlicher Bosheit frei bleibt.[3] Freilich genügt es für die Anwendung der Epikie nicht, daß ein Gesetz im speziellen Fall bloß negativ aufhört, seinen Sinn zu erfüllen; das Ziel des Gesetzes muß vielmehr ins Gegenteil verkehrt werden, wenn eine Handlung gemäß dem Wortlaut des Gesetzes entweder schädlich wäre oder allzu große Lasten auferlegen würde.[4] Als Beispiel führt er an die Herausgabe des hinterlegten Schwertes bei zu erwartendem Mißbrauch und die Entschuldigung von der Feier eines kirchlichen Festes, wenn einem dabei ein großer Gewinn entgeht. Beide Fälle löst Alphons so wie F. Suarez.[5]

3.7 DIE EPIKIE IN MORALTHEOLOGISCHEN HANDBÜCHERN DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

Ein Blick in die im deutschen Sprachraum gängigen Handbücher der Moraltheologie des 19. und 20. Jahrhunderts legt sich schon deshalb nahe, weil der Einfluß dieser Gedanken z.T. noch bis in die jüngste Vergangenheit nachgewirkt hat. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts dominierten die von der Aufklärung beeinflußten Handbücher. Doch sehr bald schlug das Pendel in Richtung der Romantik aus. Zuerst mehr intuitiv und dann von der katholischen Tübinger Schule systematisch fundiert, ist eine Neubesinnung auf die theologische Begründung der Moral festzustellen. Schließlich zeichnete sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine Repristination der Scholastik und die Integration der neuen Gedanken in scholastische Systematik ab, die schließlich in die Neuscholastik mündet, deren Einfluß in der theologischen Ausbildung bis zum II. Vaticanum, in lehramtlichen Äußerungen bis zur Gegenwart andauert.[1]
Mit der Ablehnung der Scholastik durch Theologen, die von der Aufklärung beeinflußt waren, wurde auch die Epikie über Bord geworfen und wurde in dieser Phase kaum genannt. Die z.T. posthum erschienene Moraltheologie S. Mutschelles steht auf dem Boden Kantischen Philosophierens.[2] Der Münchner Theologe vertrat die

[3] A.a.O.: „Haec epikeja non solum locum habet in legibus humanis, sed etiam in naturalibus, ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denudari."
[4] A.a.O.: „Ut tamen detur locus epikejae, non solum debet lex cessare in casu particulari negative, quia nimirum deficiet tunc finis legis; sed debet cessare contrarie, nempe quod lex reddatur damnosa vel nimis onerosa ..."
[5] A.a.O.: „ ... quare potest negari ensis depositus domino, si ille sit abusurus ... Hinc excusatur ab auditione sacri, qui timet notabilem jacturam bonorum. Et etiam excusatur ab observatione festi, qui aliter amittere cogitur magnum lucrum ... "
[1] Es darf nicht übersehen werden, daß die sog. Neuscholastik nicht bloß in einer Wiederaufnahme des Thomismus besteht, sondern durch die Integration von Ansätzen des Descartes, des aufgeklärten Naturrechts etwa C. Wolffs durch die Auseinandersetzung mit I. Kant und durch apologetische Momente facettenreicher ist, als dies meist angenommen wird.
[2] S. Mutschelle, Moraltheologie, 2 Bde. München 1801—1803. Vgl. auch Ch. Keller, Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des deutschen Idealismus. Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Bd. 17. Göttingen 1976, 87—192.

sittliche Autonomie des Menschen und bezeichnete es als Laster, das Handeln bloß an Gesetzen auszurichten.[3] Die spätscholastische Epikie hatte daher bei ihm keinen Platz. Um so ausführlicher sprach er im Rahmen seiner Tugendlehre von der Billigkeit und verstand darunter die Rücksicht auf die nicht durch positive Gesetze begründeten Ansprüche der anderen sowie auf die besonderen Umstände, die die Schuldigkeit des verpflichteten Teils mildern können. Die Tendenz der Billigkeit liegt in der Mäßigung seiner Ansprüche und in der Milde beim Bestrafen.[4]

Wie S. Mutschelle lehnt sich J. Geishüttner an die Philosophie Kants und auch Fichtes an.[5] Bei diesem Autor fehlt nicht nur der Begriff Epikie, sondern auch der der Billigkeit. Wie sein praktisches Beispiel von der Bedingtheit des Verbotes knechtlicher Arbeit an Sonn- und Feiertagen zeigt, vertritt er sie durchaus der Sache nach.[6]

M. Schenkl kennt zwar den Begriff der Epikie nicht, schätzt aber die aequitas christiana oder Billigkeit sehr hoch ein.[7] Die Billigkeit ist für ihn jene Einstellung und beständige Bereitwilligkeit des Geistes, die die Ausübung seines vollkommenen Rechtes gemäß den Gesetzen der Liebe einschränken.[8] Sie äußert sich in der Milde beim Strafen und in der maßvollen Ausübung eigener Rechte gegenüber dem anderen. Billigkeit gehört nicht bloß zur Gerechtigkeit, sondern erstreckt sich seiner Meinung nach auf fast alle Arten menschlichen Umgangs.[9]

G. Riegler, der in seinem Handbuch auf M. Schenkls „Ethica christiana" aufbaut, kennt die Billigkeit als Interpretationsprinzip von Gesetzestexten. „Eine aus Billigkeit gemachte Auslegung geschieht, wenn man sich aus zureichenden Gründen von der Verbindlichkeit oder Nichtverbindlichkeit des Gesetzes überzeugt."[10] Zur biblischen Untermauerung führt er die goldene Regel in ihrer negativen (Tob 4,15) und positiven (Mt 7,12) Formulierung an. Auch das Paradebeispiel vom hinterlegten

[3] A.a.O. II, 26: „Immoralität, sittliche Indifferenz oder vielmehr Indolenz, sowie bloße Legalität ... stehen der Würde und somit auch dem Endzwecke des freyen Wesens entgegen ..."

[4] A.a.O. II, 83f: „Die Moral ... ehrt die Ansprüche nicht weniger welche zwar kein rechtlicher Zwang unterstützt, welche aber darum nicht weniger gegründete Ansprüche freyer Wesen sind." 86: „In keiner seiner Forderungen an andern soll das moralische Individuum vergessen, daß es nicht bloß auf sein äußeres, immerhin wohlbegründetes Recht, sondern auch auf die Strenge der die Schuldigkeit mildernden Umstände des verpflichteten Theils zu sehen habe. Es soll in seinem strengen Rechte Milde ... im Falle der zu leistenden Genugthuung oder verschuldeten Bestrafung weise Mäßigung und Nachsicht eintreten lassen."

[5] J. Geishüttner, Theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung, 3 Teile. Augsburg 1804. Vgl. auch U. Derungs, Der Moraltheologe Joseph Geishüttner (1763—1805) I. Kant und J. Fichte. Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. v. M. Müller, Bd. 16. Regensburg 1969.

[6] A.a.O. II, 61: „... da dieses Verboth kein unbedingtes ist, so kann es Fälle geben, wo Gerechtigkeit und Liebe auch schwerere Arbeiten an Sonn- und Feyertagen nothwendig, folglich erlaubt, und pflichtmäßig machen: denn der Mensch ist, wie der Erlöser sagt, nicht um des Sabbathes, sondern der Sabbath um des Menschen willen da."

[7] M. Schenkl, Ethica Christiana, 3 Bde. Wien [4]1825—1826.

[8] A.a.O. II, 418: „Aequitatis autem christianae (Billigkeit) nomine generatim intelligitur animi dispositio permanensque promtitudo ad juris sui perfecti exercitium secundum charitatis leges restringendum, inprimis ad a) lenitatem, b) clementiamque aliis exhibendam ..."

[9] A.a.O. II, 419: „Aequitas, sensu liberaliori sumta, fere ad omnem cum aliis agendi rationem se exporrigit ..."

[10] G. Riegler, Christliche Moral nach der Grundlage der Ethik des M. v. Schenkl, 4 Bde. Augsburg [3]1836, I, 198.

Schwert fehlt nicht. Interessant ist allerdings die Begründung für die Nicht-Herausgabe des hinterlegten Eigentums in einem Fall, da dieses Werkzeug mißbraucht würde: „In ähnlicher Lage müßte ich wünschen, daß man auch mir dies Mordwerkzeug nicht in die Hände geben solle."[11] Entsprechend dieser Argumentation, die entfernt an den kategorischen Imperativ erinnert, gestattet G. Riegler jedermann die Auslegung eines Gesetzes durch Billigkeit.

Im Kontext der Lehre vom Aufhören des Gesetzes fällt m.W. unter den Aufklärungsmoralisten nur bei G. Riegler der Ausdruck Epikie, der aber nicht mit der Billigkeit in Verbindung gebracht wird. G. Riegler beschreibt die Epikie als „vernünftiges Urtheil, ein Gesetzgeber habe einen besonderen Fall nach Erwägung aller Umstände im Gesetze nicht begreifen wollen, oder gar nicht gekannt."[12] Auf Grund der Epikie verpflichtet ein Gesetz nicht unter Lebensgefahr oder sonstiger schwerer Gefahr. „Selbst rein positiv göttliche Gesetze weichen in schweren Bedrängnissen mit ihrer Verbindlichkeit. (1. Mach. 2, 37—42). In Kriegszeiten schweigen oft jene Gebote."[13]

Unter den allgemeinen unbestimmten Liebespflichten beschreibt G. Riegler im dritten Band die Billigkeit als „jene andauernde, bleibende Bereitwilligkeit des Gemüths, die Ausübung seines vollkommenen Rechtes nach den Gesetzen der Liebe zu beschränken."[14] Bei diesem Autor finden sich also alle möglichen verschiedenen Auffassungen der Tradition nebeneinander ohne, daß die Mitte erkennbar wäre, von der her die verschiedenen Konzeptionen zu vermitteln wären.

A. C. Reyberger erwähnt weder Epikie noch Billigkeit.[15]

Mit einer Ausnahme ist den Aufklärungstheologen die Epikie unbekannt. Sie bringen das Humanitätsideal der Aufklärung aber in der Billigkeit, die sie als Güte verstehen, zur Geltung.

Nicht nur die von der Aufklärung beeinflußten Moraltheologen, sondern auch jene, die die Erneuerung der Moral von den Grundlagen der biblischen Offenbarung her betrieben und im weitesten Sinn der Romantik angehören, distanzieren sich von der Scholastik.

J. M. Sailer markiert in seinem Handbuch deutlich den Gegensatz zwischen einer in sich geschlossenen Gesetzesethik und einer biblisch fundierten Moral, denn die Liebe reicht weiter als das Gesetz. „Wenn diese Liebe im Gemüthe regiert, so ist sie sich selber ihr Gesetz, und hiemit erklären sich die zwey sinnvollen Schriftstellen: Der Gerechte lebt aus dem Glauben, denn die Liebe ist ja die Wirksamkeit des Glaubens ... und: Der Gerechte ist sich selbst Gesetz, weil die Liebe immer mehr thut, als kein Buchstabe des Gesetzes bestimmen kann, also: gewiß das thut, was der Buchstabe fordert."[16] Ein Handeln, das sich bloß am öffentlichen Gesetz orientiert, nennt er Partikulargerechtigkeit, die Wahrung der Würde von Rechten anderer, auch wenn sie nicht im öffentlichen Gesetz vorkommen, Universalgerechtigkeit. Unter Billigkeit

[11] A.a.O.
[12] A.a.O. I, 204.
[13] A.a.O. I, 205.
[14] A.a.O. III, 159.
[15] A. C. Reyberger, Institutiones ethicae christianae seu theologiae moralis usibus academicis, 3 Bde. Wien 1805—1809.
[16] J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral, 3 Bde. München 1817, II, 6.
Vgl. auch C. Keller, Das Theologische in der Moraltheologie 193—329.

versteht er die Erfüllung der berechtigten, aber nicht einklagbaren Forderungen so, als ob der andere die richterliche Hilfe für sich erwirken könnte. Ausdrücklich beruft er sich auf Aristoteles, der eine Verbesserung des Gesetzes dort vorsieht, wo dieses wegen seiner Allgemeinheit nicht zutrifft. „Billigkeit ergänzte also die Lükken der Gesetzgebung."[17] J. M. Sailer betont den Tugendcharakter der Billigkeit, der darin besteht, mehr zu tun für den anderen, als das Gesetz es verlangt, verwahrt sich aber ausdrücklich dagegen, daß man zur eigenen Erleichterung von drückender Gesetzeslast den Buchstaben „wegvernünftelt".[18]

Auch J. B. Hirscher ist ein Gegner eines aufklärerischen Rationalismus, aber auch der Scholastik und der Gesetzesmoral. Er konzipiert seine Moraltheologie als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes, soweit es am menschlichen Handeln liegt. Das göttliche Weltgesetz gibt sich im Gewissen kund.[19] Bloße Einhaltung von Gesetzesformeln konstituiert noch nicht Sittlichkeit, sondern erst das innere Wollen, das aus der Tugend kommt.[20] Das Gesetz ist für ihn nichtsdestoweniger nötig als Richtschnur für das Gewissen; entscheidend ist freilich der Sinn und nicht der Buchstabe des Gesetzes. Auf die Epikie kommt J. B. Hirscher nicht ausdrücklich zu sprechen, sie ist in seinem ganzen Werk als Strukturelement gegenwärtig. Unter Billigkeit versteht er die „Ergänzung des Buchstabens der Gerechtigkeit durch den Geist derselben."[21]

F. X. Linsenmann stimmt dem Anliegen Sailers und Hirschers wohl grundsätzlich zu, sieht aber sehr deutlich die Ergänzungsbedüftigkeit dieses Ansatzes durch konkrete Normenreflexion und konstatiert als Reaktion bereits die Rückkehr auf den verlassenen Standpunkt einer dürren Scholastik. Er selbst plädiert für eine Erneuerung der großen spekulativen Theologie des Mittelalters in lebendiger Verbindung mit der Deutung der Zeichen der Zeit.[22] Bei seiner Deutung der Zeitverhältnisse

[17] J. M. Sailer, Handbuch II, 268.

[18] A.a.O. 269f.

[19] J. B. Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. Tübingen ²1836, 3 Bde. I, 184f: „Die Wahrheit, oder der Wille Gottes auch vor dem Menschengeiste im Gewissen auf die bezeichnete Weise als unantastbare Norm oder Ordnung für den Willen aufgestellt, ist für den Menschen = Geist = für den Willen desselben Gesetz ... Das Gewissen ist gesetzgebend; ja es ist das ewige geistige Weltgesetz selbst, sich setzend auch vor dem Menschengeiste."
Vgl. auch W. Fürst, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers. Tübinger Theologische Studien, hrsg. v. A. Auer. W. Kasper, H. Küng und M. Seckler, Bd 15. Mainz 1979.

[20] J. B. Hirscher, Die christliche Moral I, 192: „Die Tugend ist eben die Wahrheit, von dem Willen in sich aufgenommen, und als Norm seiner Richtung und Thätigkeit festgehalten."

[21] A.a.O. II, 351.

[22] F. X. Linsenmann, Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, in: ThQ 54 (1872) 539–542 passim: „Das (sc. konkrete Normenethik, der Verf.) hatte die Moral eines Sailer und Hirscher nicht geboten und überhaupt nicht die Moral der Aufklärungszeit; und darin lag wirklich ein Mangel; sie blieb bei allgemeinen Sätzen stehen, sie löste nicht jene Conflikte des innerlichen beschaulichen Christenthums mit den Ansprüchen des thätigen Weltlebens ... Als nun aber eine neue speculative Theologie oder vielmehr eine Erneuerung und Weiterbildung einer ältern bessern Scholastik sich bahnbrach, da fühlte man wieder mehr heimatlichen Boden unter den Füßen; man fand sich wieder geistig verbunden mit den großen Denkern früherer Jahrhunderte ... man drängt uns wieder auf den verlassenen Standpunkt der dürren Scholastik."

konstatierte der Tübinger Moraltheologe einen ständigen Zuwachs an Gesetzen und ebensovielen Ausnahmen. Er sah den kleinen Mann überfordert von der Fülle der Regeln und Ausnahmen im rechtlichen Bereich, aber noch mehr auf dem Gebiet der Sitte in Kirche und Staat.[23] Bei seinem Versuch, angesichts der in seinen Augen bereits zum Gestrüpp gewordenen Literatur über den Probabilismus auf den Ertrag dieses Moralsystems zu reflektieren, kommt F. X. Linsenmann ausdrücklich auf die Epikie zu sprechen. In der thomanischen Epikielehre erblickt er einen Vorläufer des Probabilismus. Für F. X. Linsenmann besteht die Epikie in einem „Urtheil über den Widerspruch zwischen dem Gesetz und der vernünftigerweise vorauszusetzenden Intention des Gesetzgebers, und in einer auf Grund dieses Urtheils vollzogenen Selbstdispensation. Es ist selbstverständlich, daß die Rechtspflege diese Art von Exception nicht anerkennt; es ist aber wohl denkbar, daß in einem solchen Falle die sittliche Beurtheilung von der juridischen abweicht."[24]
Seiner Meinung nach hat die alte Theologie die Möglichkeit der Epikie nur auf ganz seltene Fälle von hoher Bedeutung für das Gemeinwohl eingeschränkt, wie sein Beispiel vom General, der gegen den militärischen Befehl eine richtige und siegbringende Entscheidung trifft, zeigt. „Das ist nun eben die Frage, die in der thomistischen Darstellung noch ungelöst bleibt, welches Maß von Einsicht und subjektiver Überzeugung erforderlich sei, um die Intention des Gesetzgebers im Sinne der Freiheit zu interpretieren."[25] In seinem 1878 erschienenen Lehrbuch der Moraltheologie lehnt der Tübinger Moraltheologe den Gedanken von der Selbstdispens, den er 1871 selbst noch vertreten hatte, ab und stellt ihn als Meinung der Moralisten dar. „Sich selbst dispensiren hieße sich von einem Untergebenen zum Herrn des Gesetzes machen; und ein subjectives Urtheil über die Zweckmäßigkeit eines Gesetzes in der Anwendung auf den einzelnen Fall wäre eine allzuleichte Grundlage für eine Dispensation überhaupt."[26]
F. X. Linsenmann hält auch in seinem Hauptwerk an der Richtigkeit des Grundgedankens der Epikie fest, verweist aber auf die offenen Fragen und verschiedenen Meinungen hinsichtlich der Kriterien, wer unter welchen Umständen Epikie anwenden dürfe. Reicht die bloße Schwierigkeit einer Gesetzeserfüllung aus? F. X. Linsenmann mahnt zur Vorsicht und schränkt die Epikie auf wirklich schwere sittliche Verwirrungen ein mit Hinweis auf die Ereignisse um das abendländische Schisma.[27]

[23] F. X. Linsenmann, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, in: ThQ 53 (1871) 64ff. passim: „Je mehr Gesetzesbestimmungen sich häufen, je verwickelter die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse sich gestalten, desto schwerer wird es dem Einzelnen, vor allem den Ungebildeten und Laien, Recht von Unrecht zu unterscheiden ... viele Regeln machen viele Ausnahmen nothwendig ... Was auf dem Gebiete des Rechts sein Bedenkliches hat, hat es noch mehr auf dem Gebiete der Sitte, ... es ist sicherlich kein normaler Stand christlicher Bildung und Erziehung, wenn es im gemeinen Leben gar so viele ‚Gewissensfälle' giebt, die erst im Beichtstuhl, also regelmäßig nachdem die Sünde schon begangen worden ist, ihre Lösung durch den Beichtvater finden müssen. Ein angesehener Theologe des vorigen Jahrhunderts macht darüber die Bemerkung: ‚Die Geheimnisse geben wir alle bei den speculativen Dogmen des Glaubens zu, aber in der Moral lasse ich keine Geheimnisse zu, ... weil diejenigen Grundsätze, welche den Menschen dahinführen sollen, das Erlaubte vom Unerlaubten zu unterscheiden, Allen bekannt und Allen verständlich sein müssen.'"
[24] F. X. Linsenmann, Untersuchungen 245f.
[25] A.a.O. 246.
[26] F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878, 79.
[27] Vgl. a.a.O. 81. Siehe auch oben 3.1.3.

Im Rahmen der Pflichten des bürgerlich-sozialen Lebens behandelt F. X. Linsenmann auch die Billigkeits- und Liebespflichten. „Das stricte Recht ist unzureichend, um für alle einzelnen Lebensverhältnisse und unvorhergesehenen Fälle eine gerechte Entscheidung zu treffen, um so mehr, als alle Verhältnisse in einem steten Flusse begriffen sind, so daß, was zu einer Zeit dem gemeinen Rechtsbewußtsein vollkommen entsprechend war und als summum jus noch zu Recht besteht, in einer andern Zeit als höchste Ungerechtigkeit, summa injuria, empfunden wird. Daher steht dem jus strictum, welches zur Ungleichheit der Einzelrechte führt, die aequitas gegenüber, d.h. eine Ausgleichung der durch das stricte Recht entstandenen Ungleichheit und Härte des Gesetzbuchstabens."[28] Greifbar wird für ihn die aequitas in der öffentlichen Meinung. Verwirklicht wird die Billigkeit erstens durch die Selbstbeschränkung der eigenen Rechtsdurchsetzung, wo diese für einen anderen unverhältnismäßig drückend wäre, und zweitens in einer Weiterbildung des Rechtes, wo solche Fälle sich häufen. Zur biblischen Begründung für die Billigkeitspflichten verweist er auf die goldene Regel in ihrer negativen Fassung im Alten Testament (Tob 4,15) und ihrer positiven im Neuen Testament (Mt 7,12). Billigkeitspflichten und christliche Liebespflichten gehen für ihn ineinander über; als Beispiel für die letzteren führt er die evangelischen Räte an.[29]

F. X. Linsenmann trennt die Epikie zuerst als Interpretations- und dann als Gewissensprinzip für Ausnahmefälle von höchster Wichtigkeit von der Tugend der Billigkeit. Wie kein anderer reflektiert er auf die Veränderbarkeit rechtlicher Normen und des Ethos nach dem Prinzip der aequitas.

Auch J. A. Stapf trennt Epikie und Billigkeit, wobei er in der aequitas das umfassendere Prinzip erblickt. Die Billigkeit beschreibt er als die von der Liebe geleitete Milderung des strengen Rechts[30], die Epikie als eine „aus Billigkeitsgründen hervorgehende Erklärung, es sey wegen der obwaltenden Umstände vernünftigerweise zu vermuthen, daß die legislative Gewalt für diesen Fall von dem allgemeinen Gesetze eine Ausnahme gestatte."[31]

Der Innsbrucker Moraltheologe hält Epikie prinzipiell auch im Rahmen des natürlichen und des göttlichen Gesetzes für denkbar, will aber für die Praxis die Epikie so weit wie möglich einschränken. Er hält es für besser, womöglich um Dispens anzusuchen, und wo nicht möglich, seine Entscheidung dem Urteil einer klugen und gewissenhaften Person zu unterwerfen.[32]

F. Probst reiht die Billigkeit unter die Liebespflichten. Sie leitet dazu an, bisweilen vom strengen Recht abzusehen oder dem anderen Ansprüche zuzugestehen, die

[28] A.a.O. 422.

[29] Vgl. a.a.O. 422f.

[30] A. J. Stapf, Theologia moralis in Compendium redacta, 4 Bde. Innsbruck ³1832—1833, I, 140: „Atque haec ipsa stricti juris per charitatem mitigatio sub nomine aequitatis venit, quae a S. Cypriano pulcherrime definitur, quod sit justitia dulcore misericordiae temperata. Quam enixe divina revelatio ad hoc aequitatis studium nos provocet, utique neminem latere potest, atque hunc in finem iterato dicitur: ‚In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.'"

[31] J. A. Stapf, Die christliche Moral. Als Antwort auf die Frage: Was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen, 3 Teile. Innsbruck 1841—1842, I, 270.

[32] Vgl. a.a.O. I, 271.

nicht im strengen Recht gegründet sind. Ohne diese Billigkeit kann seiner Meinung nach kein gesellschaftliches Leben gelingen.[33]

Der Begriff der Epikie fehlt bei F. Probst, obwohl er das Beispiel vom hinterlegten Messer bringt.

Der Freisinger Moraltheologe Magnus Jocham erläutert im Rahmen seiner Abhandlung über das Gesetz des Alten Bundes die Epikie als „excipierende Auslegung des Gesetzes, durch welche ausgemittelt wird, das Gesetz sei für den gesetzten Fall gar nicht gegeben."[34] Normalerweise soll in Situationen, da das Gesetz etwas beinahe Unmögliches oder Unnützes verlangt, zur Beruhigung des Gewissens Dispens eingeholt werden; ist dies nicht möglich, dann „findet Epikie ihre Anwendung, und wird jedesmal, je nachdem der Betheiligte der laxen oder strikten Lebensobservanz huldiget, eine weitere oder engere Grenzlinie für die Nichtverpflichtung ziehen."[35]

Der vielseitige Theologe C. Werner[36] stellt in seinem Enchiridion den Pflichten des starren Rechts die Pflichten des Wohlwollens gegenüber, die aus dem natürlichen sittlichen Gesetz entspringen und für die moralische Ordnung nicht weniger wichtig sind als die ersteren. In diesem Rahmen erwähnt er auch die aequitas, die von den Forderungen des strengen Rechts etwas nachläßt. Zur Begründung wird die goldene Regel angeführt.[37]

Charakteristisch für diese Gruppe von Handbüchern, die eine Erneuerung der Moraltheologie aus Quellen der Bibel oder der großen spekulativen Theologie des Mittelalters anstreben, ist die Trennung von Epikie und Billigkeit. Billigkeit ist der weitere Begriff; sie wird einmal mehr als Rechtspflicht, einmal mehr als Liebespflicht angesehen. Die Epikie hingegen wird — soweit sie überhaupt vorkommt — als Interpretations- und Anwendungsprinzip von Gesetzen aufgefaßt, wenn eine formelle Dispens nicht eingeholt werden kann.

„Der Beginn der Neuscholastik in Deutschland war zunächst polemisch bestimmt (gegen die Tübinger Schule ...) und führte nur langsam zu systematischen Versuchen."[38] Die spekulativ anspruchsvollen Werke der theologischen Ethik mit ihrer eher dynamischen Tugendlehre konnten sich nicht durchsetzen. Das starre Verhältnis der Neuscholastik zur Geschichte wirkte sich in der Ethik als Rückkehr zu einer statischen Pflichten-, Gesetzes- und Sündenlehre aus. Ein dichtes Netz von

[33] F. Probst, Katholische Moraltheologie, 2 Bde. Tübingen ²1853, II, 164.
Vgl. J. Reiter, Der Moraltheologe F. Probst (1816—1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik. Moraltheologische Studien. Historische Abteilung hrsg. v. J. G. Ziegler Bd 4. Düsseldorf 1978.

[34] M. Jocham, Moraltheologie, oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, 3 Bde. Sulzbach 1852—1854, I, 198.

[35] A. a. O. I, 199.

[36] Vgl. J. Pritz, Mensch als Mitte. Leben und Werk C. Werners. Wien 1968.
S. Schramm, Karl Werner als Moraltheologe. Diss. Wien 1973.
G. Virt, Das spirituelle Interesse in der Moraltheologie Karl Werners, in: Spiritualität in Moral. Festschrift f. K. Hörmann. Wien 1975, 79—99.

[37] C. Werner, Enchiridion Theologiae Moralis. Wien 1863, 39f. passim: „... praeter obligationes stricti juris alia categoria obligationum moralium se offert, obsequiorum piae benignitatis nomine compellandorum. Haec obsequia a congenito humanitatis sensu dictantur, ad obsequia moralia hujus generis pertinent consueta signa mutuae aestimationis et benevolentiae ... remissio excationum stricti juris nomine aequitatis naturalis ..."

[38] G. Söhngen, Art. Neuscholastik, in: LThK VII, 923.

Geboten und Verboten sollte für den Beichtstuhl helfen, die einzelnen „Fälle" bis ins Detail zu werten. Dementsprechend wurde von den meisten neuscholastischen Moraltheologen die Tugend der Billigkeit gar nicht mehr behandelt und die Epikie meist nur als eine Taktik zur Erleichterung der drückenden Gesetzeslast im Einzelfall betrachtet. Die Ausführungen zu unserem Thema in der Neuscholastik sind weder originell noch einheitlich.[39] Die gewählten Beispiele stammen meist aus dem Bereich der Kirchengebote: Sonntagspflicht, Fastengebot, Breviergebet und eucharistische Nüchternheit waren hier Spitzenreiter.

Mit der völligen Ablehnung der Epikie scheint H. Fricker allein dazustehen. Aus dem Grundsatz, daß die Gesetzgeber Stellvertreter Gottes sind, schließt dieser Autor, daß das Gesetz keinerlei Ausnahmen duldet.[40]

Die meisten Neuscholastiker behandeln die Epikie im Kontext der Lehre von der Auslegung des Gesetzes.[41] Einige Autoren beschreiben sie als Selbstdispens vom menschlichen Gesetz.[42] Ausnahmsweise werden Epikie und Billigkeit auch als

[39] Vgl. J. Haring, Die Lehre von der Epikie. Eine rechtswissenschaftlich-moraltheologische Studie, in ThpQ 52 (1899) 579f.

[40] H. Fricker, System der katholischen Moraltheologie. Schaffhausen 1860, 467: „Das Gesetz ist ihm (sc. dem christlichen Gehorsam, der Verf.) Offenbarung des göttlichen Willens und er fühlt sich durch dasselbe im Gewissen gebunden. Auch dann, wenn er dessen Mängel erkannt, wenn es ihm geschichtlich überlebt erscheint, wenn es ihm ungewöhnliche Leistungen aufbürdet, gehorcht er ihm ohne Widerrede, solange es factisch Geltung hat. Er wird die erlaubten und gesetzlichen Mittel der Bitte und Beschwerde nicht verschmähen, um auf die Verbesserung und Änderung der Gesetze hinzuwirken; er wird aber nicht ungehorsam sein und Anderen das Beispiel des Ungehorsames geben. Wo den Gesetzen nicht der unbedingteste Gehorsam geleistet wird, da kann die Freiheit nicht gedeihen."

[41] Vgl. J. Aertnys, Theologia moralis iuxta doctrinam S. Alphonsi Mariae de Ligorio, 2 Bde. Paderborn ^{5}1898, I, 75.
B. Elbel, ed. I. Bierbaum, Theologia moralis, 3 Bde. Paderborn ^{2}1894—1895, I, 166.
F. Friedhoff, Allgemeine Moraltheologie. Regensburg 1860. 292.
F. A. Göpfert, Moraltheologie, 3 Bde. Paderborn ^{6}1909—1910, I, 86.
J. P. Gury, Moraltheologie. Regensburg ^{2}1869, 56.
H. Klee, Grundriß der katholischen Moral. Mainz 1843, 15.
A. Lehmkuhl, Theologia moralis, 2 Bde. Freiburg ^{9}1898, I, 106.
J. Mayrhofer, Theologiae moralis christiano-catholicae principia. Jaurini 1863, 243.
E. Müller, Theologia moralis, 3 Bde. Wien ^{8}1899, I, 255.
J. Pruner, Katholische Moraltheologie. Freiburg ^{3}1902, I, 95.
J. Rappenhörner, Allgemeine Moraltheologie, 2 Bde. Münster 1891—1893, I, 114ff.
J. Scheicher, Allgemeine Moraltheologie. Regensburg 1885, 272ff.
Th. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg ^{3}1893, 76ff.
D. Tobenz, Institutionum theologiae moralis, 3 Teile. Wien 1817, I, 68.
A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1905, 72.
F. Schindler, Lehrbuch der Moraltheologie, 2 Bde. Wien ^{2}1913, I, 197.
V. Cathrein, Moralphilosophie. Leipzig ^{6}1924, I, 480.
H. Jone, Katholische Moraltheologie auf das Leben angewandt. Paderborn ^{17}1961, 45f.
J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moraltheologie, 3 Bde. Münster ^{9}1959, I, 152.

[42] Vgl. K. Martin, Lehrbuch der katholischen Moral. Mainz ^{5}1865, 66.
Sowohl als Gesetzesinterpretation wie auch als Selbstdispens bezeichnen folgende Autoren die Epikie: F. Friedhoff, Allgemeine Moraltheologie 293f.
A. Koch, Lehrbuch d. Moraltheologie, 72.
J. Rappenhörner, Allgemeine Moraltheologie I, 115.
Th. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie 78.
J. Mayrhofer, Theologiaemoralis 540.

Tugenden genannt.[43]

In ihren Definitionen folgen die Neuscholastiker mehr oder weniger genau der Auffassung des Alphons Maria von Ligori[44], einige bezeichnen sie als milde Gesetzesauslegung („benigna interpretatio") des Willens des Gesetzgebers[45], nur wenige Autoren dieser Richtung verzichten auf eine voluntaristische Begründung der Epikie im Willen des Gesetzgebers.[46] Die meisten Neuscholastiker anerkennen die Möglichkeit der Epikie nur bei menschlichen Gesetzen[47], einige auch beim positiv göttlichen Gesetz[48], und nur wenige auch beim natürlichen Gesetz[49] und bei sogenannten irritierenden Gesetzen.[50]

Ebenso uneinheitlich sind die Auffassungen in der Frage der Kriterien für die Anwendung der Epikie.

[43] Vgl. H. Weber/P. Tischleder, Handbuch der Sozialethik. Essen 1931, I, 53.
O. Schilling, Katholische Wirtschaftsethik. München 1933, 75.
V. Cathrein, Moralphilosophie I, 366.
[44] Vgl. K. Martin, Lehrbuch 64.
F. Friedhoff, Allgemeine Moraltheologie 295.
H. Klee, Grundriß 15f.
A. Lehmkuhl, Theologia moralis I, 106.
J. Rappenhörner, Allgemeine Moraltheologie I, 116.
J. Scheicher, Allgemeine Moraltheologie, 273.
Th. Simar, Lehrbuch 78.
[45] Vgl. J. Aertnys, Theologia moralis I, 75.
B. Elbel, Theologia moralis I, 166.
F. A. Göpfert, Moraltheologie I, 86.
J. P. Gury, Moraltheologie 57.
J. Mayrhofer, Theologiae moralis 243.
E. Müller, Theologia moralis I, 255.
J. Staller, Epitome theologiae moralis, 2 Bde. Brixen 1883—1885, I, 81.
D. Tobenz, Institutionum I, 68.
J. Stelzenberger, Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn [2]1965, 77 behandelt die Epikie im Abschnitt von der Freiheit der Kinder Gottes, behauptet aber die völlige Verschiedenheit von Freiheit und Epikie. Unter Epikie versteht er „die begründete Annahme, daß der Gesetzgeber in einem Einzelfall unter besonderen Umständen nicht verpflichten wolle. Der Legislator würde dispensieren, wenn man ihn angehen könnte (keine Selbstdispens!)"
[46] Vgl. F. A. Göpfert, Moraltheologie I, 86—90.
E. Müller, Theologia moralis, I, 255f.
J. Scheicher, Allgemeine Moraltheologie 273f.
[47] Vgl. V. Cathrein, Moralphilosophie I, 480.
A. Lehmkuhl, Theologia moralis I, 106 u. 125.
K. Martin, Lehrbuch 64—66.
J. Mayrhofer, Theologiae moralis 243.
J. Rappenhörner, Allgemeine Moraltheologie I, 116.
J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moraltheologie I, 152.
[48] Vgl. F. A. Göpfert, Moraltheologie I, 86 u. 89.
F. Friedhoff, Allgemeine Moraltheologie 286.
Th. Simar, Lehrbuch 78.
B. Tobenz, Institutionum I, 68.
A. Koch, Lehrbuch 72.
[49] Vgl. J. Aertnys, Theologia moralis I, 76.
F. A. Göpfert, Moraltheologie I, 86 u. 89.
[50] Vgl. F. Friedhoff, Allgemeine Moraltheologie 292.
F. A. Göpfert, Moraltheologie I, 89.

Die strengste Auffassung will die Epikie nur dann zugestehen, wenn im konkreten Fall das kontradiktorische Gegenteil von der Absicht des Gesetzgebers erreicht würde durch die Befolgung des Wortlautes des Gesetzes. Eine einfache Verfehlung der Gesetzesintention genügt nicht.[51]

Nur wenige Autoren nennen als Legitimationskriterium für Epikie die Gefährung des Gemeinwohls[52], die meisten jedoch die subjektive Entlastung, wenn die Befolgung des Gesetzes schweren Schaden oder unzumutbare Nachteile mit sich brächte.[53]

Eine Mehrheit der Neuscholastiker tritt dafür ein, daß der Obere wenn möglich vorher gefragt werden muß[54], andere raten nur zur Einholung einer Dispens[55], andere lassen die Frage offen und nur einer meint, daß man trotz verweigerter Erlaubnis des Oberen Epikie anwenden dürfe, wenn unter besonderen Umständen das Gesetz schädlich oder ungerecht würde.[56]

Zu den bekannten Beispielen von der Verweigerung der Herausgabe des hinterlegten Schwertes bei drohendem Mißbrauch und vom Feldherrn, der in der Schlacht gegen den Befehl handelt, gesellen sich andere, die in ihrer Ausgefallenheit und Kuriosität deutlich zeigen, in welchen Situationen man sich ein Handeln aus Epikie vorstellen konnte: Zarte und alte Weiblein sind von der Sonntagspflicht entbunden, wenn die Straße sehr kotig ist, ebenso ehrbare Frauen, die keine standesgemäße Kleidung besitzen, oder unehelich Schwangere.[57] Diener eines kranken Adeligen,

[51] Vgl. H. Klee, Grundriß 16.
J. Mayrhofer, Theologiae moralis 244.
J. Rappenhörner, Allgemeine Moraltheologie I, 116.
J. Staller, Epitome I, 81.

[52] Vgl. J. Aertnys, Theologia moralis I, 75.
J. Mayrhofer, Theologiae moralis 243f.
Th. Simar, Lehrbuch 78.

[53] Vgl. V. Cathrein, Moralphilosophie I, 480.
F. Friedhoff, Allgemeine Moraltheologie 286.
H. Klee, Grundriß 15f.
F. A. Göpfert, Moraltheologie I, 88f.
E. Müller, Theologia moralis I, 256.
Th. Simar, Lehrbuch 78.
D. Tobenz, Institutionum I, 69.
A. Koch, Lehrbuch 72f.
J. Mausbach, Katholische Moraltheologie. Münster ⁷1936, 136.

[54] Vgl. J. Aertnys, Theologia moralis I, 76.
V. Cathrein, Moralphilosophie I, 480.
F. A. Göpfert, Moraltheologie I, 90.
A. Lehmkuhl, Theologia moralis I, 106.
J. Mayrhofer, Theologiae moralis I, 245.
J. Rappenhörner, Allgemeine Moraltheologie I, 117.
Th. Simar, Lehrbuch 78.
J. Staller, Epitome I, 81.
J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moraltheologie I, 152.

[55] Vgl. K. Martin, Lehrbuch 66.
J. Schwane, Allgemeine Moraltheologie, 3 Teile. Freiburg 1885, I, 89.

[56] F. A. Göpfert, Moraltheologie, I, 90.

[57] J. Mayrhofer, Theologiae moralis 243, Anm. 1: „... femellae teneriores, et nimis senes, si magnum sit lutum; ... honestae matronae statui suo concinentes vestes non habentes; vel ex illicito coitu uterum gestantes, — per epikejam relevantur a vinculo legis, quae praecipit, ut die festa divinis intersimus."

der das Privileg erhalten hat, im Krankenzimmer die Messe zu hören, können nach der Epikie dieses Privileg auch für sich in Anspruch nehmen.[58] Ein alleinstehender Pfarrer, der bei der zweiten hl. Messe am Weihnachtstag aus Versehen Wasser statt Wein genommen hat, darf nach der Epikie die dritte Messe lesen, wenn diese das Hochamt ist.[59]

Die meisten Schwierigkeiten boten offenbar die vielen Kirchengebote, die Verantwortung gegenüber dem Mitmenschen kommt in den Epikiebeispielen der Neuscholastiker äußerst selten vor. Die legalistische Auffassung der Moral läßt das sittliche Moment der Epikie als unbedeutend in den Hintergrund treten.[60]

Bei aller Verschiedenheit in Einzelfragen hat in der ungeschichtlich statischen Wesensethik der Neuscholastiker die Epikie die Funktion, die unübersehbar vielen Lasten der Gesetze etwas zu mildern. Die Epikie als Tugend der rechtlichen Gesinnung gegenüber dem Mitmenschen wird in der Neuscholastik fast ganz verdrängt.

[58] D. Tobenz, Institutionum I, 256: „Petrus nobilis, sed longiori iam tempore lecto adfixus, facultatem habet, vna cum famulo, ad seruitium ipsi necessario, missam in suo cubiculo audiendi. Sed contingit duos ipsi famulos esse necessarios. Quia vnus ob ingrauescentem corporis infirmi debilitatem ipsi leuando iam sufficiens non est. An vterque hoc priuilegio missam in cubiculo audiendi frui potest? Resp. Adfirmatiue. Per Epikiiam." (Die seltsame Schreibweise des Originals wurde beibehalten, der Verf.).

[59] J. Schwane, Allgemeine Moraltheologie 89f: „So kann in einzelnen dringenden Fällen das Gebot der Nüchternheit vor der heiligen Communion kraft der Epikie als aufgehoben betrachtet werden; wie wenn ein alleinstehender Pfarrer bei der zweiten heiligen Messe am Weihnachtstage aus Versehen statt Wein Wasser genommen und nun nicht nur diese zweite heilige Messe in Folge eines göttlichen Gebotes vervollständigen müßte, sondern auch die dritte heilige Messe lesen dürfte, wenn diese das Hochamt wäre."

[60] Vgl. J. Giers, Epikie und Sittlichkeit: Gestalt und Gestaltwandel einer Tugend, in: R. Hauser /F. Scholz (Hg.), Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Düsseldorf 1958, 57.

4. RÜCKBLICK UND AUSBLICK AUF DIE BEDEUTUNG DER EPIKIELEHRE FÜR DIE GEGENWÄRTIGE PROBLEMLAGE IN DER THEOLOGISCHEN ETHIK UND MORALPÄDAGOGIK

4.1. DER WANDEL DER ETHISCHEN FRAGESTELLUNG IM SPIEGEL DER DREI VORGESTELLTEN EPIKIEMODELLE

Bei aller gebotenen Vorsicht kann man eine Gemeinsamheit der drei behandelten Epikiemodelle darin erblicken, daß sie am Ende einer Blütezeit gestanden sind. Alle drei Modelle sind aus einem Rückblick auf Strukturen einer gelungenen Synthese entstanden. Aristoteles wirkte noch während des Untergangs der athenischen Polis, die den Bezugsrahmen seines Denkens abgibt. Thomas verfaßte sein riesiges Werk am Höhepunkt der Hochscholastik unmittelbar vor deren Entartung. F. Suarez schließlich lebte gegen Ende des goldenen Zeitalters Spaniens, in dem das erste neuzeitliche Staatsgebilde entstand.
Es lassen sich aber erhebliche Unterschiede feststellen, gerade wenn man den jeweiligen Bezug der gedanklichen Strukturen zur gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation berücksichtigt. Am überschaubarsten und deutlichsten stellt sich diese Korrelation im Fall des Aristoteles dar. Komplexer sind die Zusammenhänge bei Thomas v. Aquin und noch mehr bei F. Suarez. In den beiden letztgenannten Fällen können nur mit großer Vorsicht Momente einer Typologie der Korrelation herausgearbeitet werden. Trotz des hohen Komplexitätsgrades in der Beziehung von Gedankensystemen und sozialer Wirklichkeit in der mittelalterlichen und der frühneuzeitlichen Welt scheint es lohnend und anregend zugleich, den Wandel vergleichbarer Merkmale im Rückblick zu bedenken.

4.1.1 Von Aristoteles zu Thomas von Aquin

Die Epikie hatte bereits in der griechischen Gesellschaft Homers als Ausdruck für das Geziemende ihren Bezugspunkt in der allgemein anerkannten Sitte. Bei den Delphischen Weisen war sie gekoppelt mit der Selbstbescheidung des Menschen, der nicht hybrid nach dem Göttlichen trachtet. Aus diesem anthropologischen Hintergrund heraus erteilten die „Philosophen des Orakels", die wie niemand anderer Informationen aus der ganzen griechischen Ökumene hatten, den Rat, in den sozialen Schwierigkeiten, die das griechische Heimatland im 6. Jahrhundert v. Christus in die Sackgasse geführt hatten, mit der Kooperation durch größere Partizipation der Bürger an der Lenkung des Gemeinwesens die Krise zu lösen. Dieser erste Versuch eines „demokratischen" Zusammenlebens stand und fiel mit dem teilweisen Verzicht des Adels auf seine ererbten Rechte. Das Maßnehmen an der ererbten Sitte gepaart mit dem Durchbrechen der „gesetzlich" zustehenden Rechte um des größeren Ganzen willen, gehörte zum Inbegriff des athenischen Ethos, das immer mit dem Stichwort „epieikes" bezeichnet wurde. Erst Aristoteles, der am Ende der griechischen Polis aus dieser Weise menschlichen Gemeinwesens heraus philosophiert

und in dieser Lebensform die natürliche Erfüllung des Strebens nach „eudaimonia" erblickte, konnte erstmals systematisch das Wesen der Epikie bedenken. Die aus der Tugend der Gerechtigkeit erwachsenden verobjektivierten Regeln tragen unweigerlich allgemeinen Charakter und sind daher in der konkreten Situation oft genug korrekturbedürftig, sollen sie nicht Unrecht heraufbeschwören. Der Wille zur stetigen Verbesserung der Gerechtigkeit, wie sie in den generell formulierten Normen festgehalten war, wurde von Aristoteles als eigene Willenshaltung bezeichnet. Der Tugend der Epikie wurde damit eine ethische Verbindlichkeit zugesprochen.

Diese Reflexion auf eine sittliche Grundvoraussetzung der ersten „Demokratie" der Welt, in der allerdings nur wenige im politischen Sinn frei waren, konnte infolge der weiteren Entwicklung lange Zeit nicht geschichtsmächtig werden. Die Frage nach der Verbesserung des Zusammenlebens in der Polis als eigentlich ethische Frage der freien Bürger wurde müßig. Denn mit dem Untergang der Polis in einer monarchischen Gesellschaftsform, in der nur mehr einer politisch frei war, wurde die Epikie zu einer Tugend eben dieses einen Herrschers allein. In den Fürstenspiegeln des Hellenismus bedeutet Epikie einfach die herablassende Milde des Herrschers. Über juristische Schulen, die die griechische Tradition pflegten, wurde dieser Aspekt auch Bestandteil des Ethos der christlich gewordenen römischen Kaiser und konnte mit der römischen Tradition der aequitas verschmelzen.

Die kulturelle Kontinuität zum Mittelalter vollzog sich auf mehreren Ebenen.[1] So lernte Thomas v. Aquin die Tugend der Epikie direkt in der durch Übersetzung eben erst wiederentdeckten Nikomachischen Ethik des Aristoteles und indirekt über die Tradition des Römischen Rechtes und der Tugendkataloge kennen. Er verarbeitete beide Traditionen in einer Synthese, die einen integrierenden Bestandteil seiner Ethik darstellt. Die aristotelische Epikieauffassung übernimmt er fast unverändert in einer eigenen Quaestio seiner Summa Theologiae. Freilich war der hermeneutische Angelpunkt beim christlichen Theologen aus Aquino ein anderer geworden. Die Frage nach der Erfüllung menschlichen „Glücksstrebens" in einer optimalen Form des Zusammenlebens, in der der Mensch seine Natur voll verwirklichen kann, wurde abgelöst durch die Frage nach dem transzendenten Sinn des Lebens und der Erfüllung menschlicher Sehnsucht in der „Seligkeit" der Gottesschau. Der Mensch als Ebenbild Gottes gedeutet, geht von Gott aus und findet seine Erfüllung nur in der vollkommenen Rückkehr zu Gott. Als Gottes Ebenbild nimmt der Mensch teil an der Vernunft Gottes, aber auch an der Epikie (aequitas) Gottes, die darin besteht, daß Gott allen Menschen als Person ganz und gar gerecht wird. Die verschiedenen Arten des Gesetzes, die Thomas als analoge Teilhabe am ewigen Gesetz Gottes versteht, gehören zu den äußeren Hilfsmitteln sittlichen Handelns. In ihrer generalisierenden Form reichen sie nicht aus, die Unübersehbarkeit der Handlungssituationen zu regeln, sie rufen vielmehr die sittliche Einzelvernunft auf den Plan, die sich in der Situation jeweils nach den höheren Prinzipien der Sittlichkeit richtet. Die Epikie wird in abgekürzter Redeweise selbst zur höheren Regel der Handlungen. Sie besteht in der festen Willenshaltung, sich an den

[1] Vgl. P. Hübinger (Hg.), Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter, WdF 201. Darmstadt 1968.
Ders., Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter, WdF 51. Darmstadt 1969.

höheren sittlichen Prinzipien zu orientieren und durch eigene Situationsvernunft und soziale Vernunft dem Mitmenschen und der Gemeinschaft in optimaler Weise gerecht zu werden. Dieses Verständnis maximaler Rationalität und Freiheit des einzelnen gegenüber dem Gesetz kann sich bei Thomas gesellschaftlich noch nicht auswirken. Der Aquinate dachte bereits wesentliche Voraussetzungen des neuzeitlichen sittlichen Bewußtseins — vor allem mit seinem Bild von den Menschen, die über alle sozialen Grenzen hinweg als Ebenbilder Gottes an der Vernunft und aequitas Gottes partizipieren. Die objektiven gesellschaftlichen Zustände allerdings standen einer sozialen Realisierung dieser grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen entgegen. Diese Tatsache wirkte sich auch in der Epikielehre des Thomas aus, in der er unter dem Druck der gesellschaftlichen Strukturen in der konkreten Anwendung der Epikie so sehr zur Vorsicht mahnt, daß die praktischen Anwendungsmöglichkeiten weit hinter den theoretisch eröffneten Möglichkeiten zurückbleiben.
Aristoteles und Thomas gemeinsam ist die Grundrichtung der sittlichen Frage: Was kann der Mensch sein, wenn er seine Natur voll zur Entfaltung bringt? Wie kann der Mensch mehr Mensch werden? Beide geben die Antwort in einer Ethik der Tugend, die sie als „ultimum potentiae" (Thomas übernimmt diese Tugenddefinition von Aristoteles), als höchste Möglichkeit des Humanums verstehen. Beide konzipieren ihre Epikieauffassung auf dem Hintergrund eines allgemein anerkannten Ethos; was die höheren Prinzipien und die bessere Gerechtigkeit sind, steht in ihrer Gesellschaft jeweils außer Zweifel.

4.1.2 Von Thomas von Aquin zu F. Suarez

Auch die grundsätzliche Auffassung der Wirklichkeit, wie sie sich bei Thomas findet, hatte keine annähernde Möglichkeit der Realisierung in der Gesellschaft. Bald nach Thomas gerieten die Beziehungen von Kirche und Gesellschaft, von Glaube und Vernunft in eine tiefe und anhaltende Krise. Sozialer und wirtschaftlicher Niedergang sowie die lebensbedrohliche Erschütterung durch das abendländische Schisma trugen zu einer tiefen Verunsicherung bei. Auf dem Hintergrund der Grundstimmung der Unsicherheit und auf Grund der Erfahrung, daß die Epikie für politische Zwecke eingesetzt wurde zur Legitimierung eines Konzils ohne rechtmäßig geforderte Einberufung oder Anerkennung durch den Papst, wuchs die Angst vor dieser Tugend. Nicht mehr die Frage nach der Wahrheit, sondern die Frage nach der Sicherheit sittlicher Erkenntnis stand nunmehr im Vordergrund.
F. Suarez konzipiert seine Epikielehre am Übergang zur Neuzeit unter veränderter ethischer Fragerichtung. In seiner Bindung an die Tradition und die in ihr gestellte Wahrheitsfrage muß F. Suarez noch zu den spätmittelalterlichen Scholastikern gerechnet werden. Mit seiner kritischen Untersuchung der verschiedenen Lehrpunkte sowie seinem vorrangigen Interesse an der persönlichen Sittlichkeit des einzelnen und damit an der Freiheit des Einzelsubjekts steht er am Übergang zur Neuzeit.[2] Mag der vordergründige Anlaß zu seiner starken Betonung der Rechtssicher-

[2] W. Ernst, Die Tugendlehre des Franz Suarez 225: „... in der Hervorhebung des Individuellen, des Subjektiven und des Willentlichen läßt sich bereits das Welt- und Menschenverständnis der Neuzeit erkennen."

heit auch in der weitverbreiteten Korruption der Rechtspflege im Spanien seiner Zeit gelegen haben, so reichen die Wurzeln der Verunsicherung doch tiefer. Die kirchliche Spaltung des Abendlandes und die Kolonialisierung der neuentdeckten Länder brachte das geschlossene Weltbild durcheinander und stellte eine ganze Theologengeneration vor neue Fragen. Schließlich waren die Vorboten des Niedergangs des großen spanischen Reichs zu der Zeit, da F. Suarez sein Hauptwerk über die Gesetze verfaßte, schon zu spüren.

In der menschlichen Natur und dem daraus deduzierten Naturrecht wird im Zeitalter des Absolutismus nicht mehr das Prinzip der Entfaltung des Menschen, sondern die normative Begrenzung des Einzelnen gesehen. Die ethische Grundfrage lautet nun nicht mehr: Was kann der Mensch sein?, sondern: Wie kann die Expansion des Menschen unter Kontrolle gebracht werden, so daß er nicht alles tut, was er kann? In der Kirche dominierte in der Erneuerungsphase nach dem Tridentinum die Kontrolle der Gewissen. Die Beichtväter mußten in der möglichst genauen kasuistischen Beurteilung der einzelnen sittlichen Akte gebildet werden. Aus der Haltungsethik wird eine Aktmoral, aus der Tugendethik eine Gesetzesmoral. Die Epikie steht nun auch in einer doppelten Spannung: Einerseits muß diese „gefährliche" Tugend möglichst streng kontrolliert und eingeschränkt werden, andererseits soll auch dem erwachenden Selbstbewußtsein des Subjekts und seiner individuellen Sittlichkeit Rechnung getragen werden. Der Vorrang der Rechtssicherheit vor der Verbesserung der Gerechtigkeit „von unten" drängt zur Minimalisierung der Epikie, andererseits führt der Aufbau der Verwaltung eines modernen Staates zu einer Fülle von Gesetzen, angesichts derer man ohne Epikie gar nicht mehr leben kann. So kommt es bei F. Suarez zur Einschränkung der Epikie auf die bekannten drei Fälle[3], eine Verengung, die für die ganze spätere Moraltheologie mit wenigen Ausnahmen bis zum Zweiten Weltkrieg bestimmend blieb. Die Tugendgestalt der Epikie wurde von F. Suarez zerstückelt und auf die verschiedenen Interessenbereiche persönlicher Sittlichkeit aufgeteilt. Was übrigblieb, war eine kasuistische Interpretationsregel für einige wenige Fachleute. Der entscheidende Erkenntnisfortschritt des Aristoteles gegenüber den Sophisten hatte darin bestanden, daß die Epikie nicht mehr als eine der Gerechtigkeit äußerliche Instanz, sondern als das dynamische Prinzip der stetigen Verbesserung der Gesetzesgerechtigkeit aufgefaßt wurde. Diese Einsicht wurde von F. Suarez für Jahrhunderte wieder rückgängig gemacht.

Die entscheidende ethisch-politische Kehre zum Subjekt als dem Träger von Freiheitsrechten vollzog sich im Verlauf der weiteren Entwicklung der neuzeitlichen Gesellschaft und des modernen Staates außerhalb von katholischer Theologie und Kirche wohl zum Nachteil beider: Mit der Entfaltung der Menschenrechte konnte die Entfaltung der Menschenpflichten und Tugenden nicht Schritt halten.[4] Welche Rolle bei diesem Emanzipationsprozeß die klassische Epikie-Aequitas gespielt hat, harrt noch der Erforschung. Da diese Aufarbeitung den Rahmen dieser Arbeit über-

[3] Wenn ein positives Gesetz gegen das natürliche Gesetz steht; wenn es unzumutbare schwere Lasten auferlegt und wenn eine Gesetzeserfüllung mit guten Gründen von der Intention des Oberen nicht erforderlich scheint.

[4] Zum Fortwirken der Epikie unter geänderter ethischer Problemstellung in der Neuzeit vgl. W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse. Frankfurt M. 979, 29—37.

steigt, wenden wir uns gleich jener Zeit zu, da die Epikie von den Moraltheologen wieder neu entdeckt wurde.

4.2 ERNEUTES INTERESSE AN DER EPIKIE SEIT DEM ZWEITEN WELTKRIEG

Die Erneuerung des Interesses an der Epikie in der Zeit um und nach dem Zweiten Weltkrieg ging Hand in Hand mit der Wiederentdeckung der seit F. Suarez verschütteten Epikielehre Alberts des Großen und seines Schülers Thomas v. Aquin. M. Müller macht in einem 1934 erschienenen Aufsatz über die Epikielehre des hl. Albertus Magnus wieder auf den Tugendcharakter der Epikie aufmerksam. Nicht der Ausweg gegenüber den allzu drückenden Forderungen kirchlicher und staatlicher Gesetze, sondern gewissenhafte Verbesserung der Gesetzesgerechtigkeit, die häufig sogar mehr verlangt, als sich mit der bequemeren Gesetzeserfüllung zufriedenzugeben, sind die Pointe dieser Tugend. Dies zeigen nicht zuletzt die Beispiele aus dem modernen Wirtschaftsleben, mit denen M. Müller die Dringlichkeit der Vollform der klassischen Tugend der Epikie für seine Zeit untermauert. In aller Deutlichkeit unterstreicht er die Spannung zwischen der natürlichen Gerechtigkeit und dem Gesetzeswortlaut, die durch die Epikie notfalls korrigiert werden muß. „Die Grundlage für die Anwendung der Epikie ist der Wille zur Gerechtigkeit."[1]

Mehr Beachtung als der eben genannte Aufsatz von M. Müller fand die 1940 erschienene Arbeit über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben von R. Egenter.[2] Gleich zu Beginn spricht der Autor die Verengungen an, die darin bestehen, daß man die Epikie bloß als Aufhören der Gesetzesverpflichtung oder als Interpretation des Gesetzes auffaßt und vom Willen des Gesetzgebers abhängig macht. Er mußte 1940 bereits die Konsequenzen durchschaut haben, die das Maßnehmen der Epikie am Willen des damaligen Gesetzgebers hatte.[3] Er moniert daher den vergessenen Tugendcharakter der Epikie: „Zu wenig kommt ... in den modernen Lehrbüchern die Tatsache zur Geltung, daß die große Tradition der griechischen Ethik und der Hochscholastik der E. (Epikie, d. Verfasser) eine weitergehende Bedeutung zumißt, in dieser nicht nur ein interpretierendes Urteil, bzw. ein Interpretationsprinzip, sondern einen Gesinnungswert, eine Tugend sieht."[4]
R. Egenter hebt schon bei Aristoteles hervor, daß für seine Epikieauffassung durch die Intention des Gesetzgebers hindurch das Naturrecht maßgeblich ist. Bei der thomanischen Epikielehre unterstreicht er den Charakter der Willenstugend, die weit über alle intellektualistischen Interpretationskünste hinausragt. In den Punkten, in denen R. Egenter im Abschluß an M. Wittmann aus der stoisch-neuplatoni-

[1] M. Müller, Der hl. Albertur Magnus und die Lehre von der Epikie, in: Divus Thomas 12 (1934) 178.
[2] Vgl. R. Egenter, Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben, in: PhJ 53 (1940) 115—127.
[3] Vgl. a.a.O. 115.
[4] A.a.O. 116.

schen Theorie vom Naturgesetz bei Thomas eine Unausgeglichenheit seiner Epikielehre ableitet[5], wird man ihm nicht folgen können. Die Berücksichtigung der Schriftkommentare und die Herausarbeitung des thomanischen Normbegründungsmodells führen zur Annahme einer einigermaßen einheitlichen Konzeption bei Thomas, die nur durch die auch vom Aquinaten hie und da vertretene Lehre von der potentia absoluta Gottes einen Bruch bekommt.

Besonders bedeutungsvoll ist bei R. Egenter die Überwindung einer seit F. Suarez bereits traditionell gewordenen negativen und ängstlichen Sicht der Epikie, als ob das Wesen der Epikie in einem Handeln gegen das Gesetz bestünde und dies in nur ganz wenigen Ausnahmefällen erlaubt wäre. Mit Thomas erblickt R. Egenter in der Epikie vielmehr eine übergeordnete Haltung, „die auch dann wirksam ist, wenn sie die Legalgerechtigkeit nicht korrigiert, sondern nur kontrolliert".[6]

Für besonders aktuell erachtet R. Egenter die Erneuerung der klassischen Epikielehre angesichts der von ihm diagnostizierten „legalistischen Verödung und Vergiftung". „Demgegenüber soll die E. (Epikie, d. Verfasser) die Rechtsgesinnung des Menschen wirklich innerlich frei machen, sodaß er ohne schwächliches Schielen nach den Krücken des positiven Gesetzes und ohne egoistisches Pochen auf eigenes formelles Recht das tut, was die Sache fordert, sodaß er nicht einen Instrumentalwert — denn einen solchen stellt das positive Gesetz dar —, sondern den eigentlich bedeutsamen Grundwert der sozialen Ordnung und des Gemeinwohls zum Motiv seines sozialen Verhaltens macht."[7]

R. Egenter bestimmt abschließend die Epikie als die Wirklichkeitsgesinnung im Sozialbereich, die die sittlichen Entscheidungen an das konkrete Leben heranführt.[8]

Noch deutlicher betont R. Egenter in seinem 1941 erschienenen Buch „Von der Freiheit der Kinder Gottes" das Moment der Freiheit, das in der Epikie beschlossen liegt.[9] „Die so als Willenstugend der Rechtlichkeit gefaßte Epikie gibt die Möglichkeit, die innere Freiheit in sittlich wertvoller Weise da zu wahren, wo uns das menschliche Gesetz bzw. die menschliche Autorität irgendwie in mangelhafter Weise entgegentritt ..."[10] Das Freiheitspotential sieht R. Egenter darin begründet, daß die Epikie durch die Meinung des Gesetzgebers hindurch, ja sogar unabhängig von ihr, die sittliche Naturordnung zum Maß nimmt. Das Gewissen darf sich des Rechts, ein Gesetz zu prüfen, grundsätzlich nicht begeben.[11]

In seinem Artikel „Epikie" für das Lexikon für Theologie und Kirche begrüßt R. Egenter, daß „neuestens dieses umfassendere Verständnis der Epikie als Anständigkeit wieder stärker hervortritt und die Anwendung der Epikie als Interpretationsprinzip davor bewahrt, zu einem Instrument schlauer Gesetzesumgehung zu werden."[12]

[5] Vgl. a. a. O. 120f; siehe auch oben 2.3.
[6] A. a. O. 124.
[7] A. a. O. 127.
[8] Vgl. a. a. O. 127.
[9] R. Egenter, Von der Freiheit der Kinder Gottes. Freiburg 1941, 136—141; mehr Leser dürfte die 1949 unverändert erschienene zweite Auflage gefunden haben.
[10] A. a. O. 139.
[11] Vgl. a. a. O. 140.
[12] R. Egenter, Art. Epikie, in: LThK III 934f.

A. Adam schließlich versteht die Epikie vollends als Tugend der Gewissensfreiheit.[13] Auch er insistiert darauf, daß der Mensch seine Handlungen nicht nur in Ausnahmefällen, sondern jederzeit an den obersten sittlichen Grundsätzen messen soll. Er vergleicht die Epikie mit jenen gewaltigen Kräften der Physik, die ununterbrochen wirksam sind, dem menschlichen Auge aber nur bei außergewöhnlichen Anlässen sichtbar werden.[14] Das Gegenteil der Epikie ist der Kadavergehorsam. „Die Epikie ist die Tugend der reifen sittlichen Persönlichkeit, der Mut zu selbständigem Entschlusse, die dauernde Bereitwilligkeit, auf das zu horchen, was das jedem reifen Menschen innewohnende Gefühl für Recht und Billigkeit je und je erheischt."[15]
Auf die Epikievergessenheit führt er zurück, „daß sich die Verherrlichung des blinden Gehorsams allmählich so überspitzte, daß man den Verzicht auf eigenes Denken in solchen Kreisen als selbstverständlich, ja als besonders ehrenvoll empfand, und daß schließlich die entsetzlichsten Verbrechen als nationale Pflicht erscheinen konnten, wenn sie vom zuständigen Armeekommando anbefohlen waren."[16]
A. Adam tritt auch der Meinung entgegen, das Handeln aus Epikie hänge vom Erfolg und nicht von sittlichen Grundsätzen ab. Das Mißtrauen vieler Moraltheologen gegen den Vollbegriff der Epikie sieht A. Adam darin begründet, daß sie immer nur die negative Seite der Entpflichtung und die daraus resultierende Angst vor dem Mißbrauch im Auge haben, nicht aber den positiven Aspekt, der häufig mehr für den andern zu tun verlangt als das Gesetz es vorschreibt, und zwar nicht aus Nächstenliebe und Barmherzigkeit, sondern aus Schuldigkeit. „Die Erkenntnis des Tugendcharakters der Epikie ist der springende Punkt, von dem aus erst der tiefere Blick in ihr Wesen und ihre Bedeutung für das Ganze der Sittlichkeit frei wird. Sie ist nicht eine Ausnahme vom Gesetz, sondern die vollkommenste Erfüllung desselben."[17]
In der Perspektive der Lehre des hl. Paulus von der Freiheit des Christen sieht A. Adam schließlich die Epikie als eine grundlegende Tugend der christlichen Moral.[18]

J. Fuchs betont in einem 1952 zur Diskussion um die sog. Situationsethik erschienenen Buch vor allem den Wagnischarakter der Epikie. „Epikie als tugendhafte Haltung fordert die Bereitschaft zum Wagnis. Grundsätzlich ersteht dieses Wagnis in jeder unter positiver Gesetzgebung stehenden Situation; denn im gesamten Rechtsbereich hat nach dem hl. Thomas die Tugend der Epikie die Führung ... Praktisch jedoch trifft das Gesetz für gewöhnlich die konkrete Wirklichkeit und fordert die Tugend der Epikie einfachhin die Erfüllung desselben."[19]
Der Autor zeigt auch auf, wie eine volle Beachtung der Epikie in der Moraltheologie vor den Irrwegen einer falschen Situationsethik bewahrt und die eigenartige Konstruktion reiner Poenalgesetze überflüssig macht.[20]

[13] A. Adam, Die Tugend der Freiheit. Nürnberg 1947, 124—140.
[14] Vgl. a.a.O. 125 u. 132.
[15] A.a.O. 126.
[16] A.a.O. 129.
[17] A.a.O. 137.
[18] Vgl. a.a.O. 140.
[19] F. Fuchs, Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik. Frankfurt/Main 1952, 59.
[20] Vgl. a.a.O. 61—65.

J. Giers stellt seinen 1958 erschienenen Aufsatz über „Epikie und Sittlichkeit" in die Perspektive einer Erneuerung der Moraltheologie als Tugendlehre.[21] Nach dem Rückblick auf den Tugendcharakter der Epikie bei Thomas und der seit F. Suarez sich abzeichnenden Zerstörung der klassischen Tugend und deren Wiederentdekkung in neuester Zeit versucht J. Giers das Epikieverständnis mit dem jeweiligen Gesellschaftsverständnis zu korrelieren. Das aristotelisch-thomistische Gesellschaftsverständnis kennzeichnet J. Giers als Universalismus. Der einzelne ist Teil des Ganzen und als solcher mit seinem Sein auf das Ganze hingeordnet. In einer solchen Gesellschaft sind Gesetzesgehorsam und Epikie gleichermaßen um des Gemeinwohls willen sinnvoll. F. Suarez lebt in einer Epoche, in der man bereits beginnt, die Einzelpersönlichkeit in die Mitte des Interesses zu stellen. Die persönliche Tugendhaftigkeit rückt daher in den Vordergrund, und die Epikie wird Sache derjenigen Tugend, die bei der wörtlichen Befolgung des Gesetzeswortlauts verletzt würde. Die Moralhandbücher unseres Jahrhunderts rechnet J. Giers der Zeit des Individualismus zu. In diesen Werken dominiert ein Verständnis von Epikie, das sich am recht verstandenen Selbstinteresse orientiert. Die Auflösung gesellschaftlicher Bindungen führt zu einer Vermehrung der positiven Gesetze. Die Theologen boten für diese Situation einen Epikiebegriff an, der in einem Urteil über das Gesetz besteht. Dabei stand die Entpflichtung im Vordergrund, die Verpflichtung zum Gemeinwohl wurde seiner Meinung nach zu wenig beachtet.
In der modernen Welt, in der die Tendenz besteht, alle Lebensvorgänge in Gesellschaft und Wirtschaft gesetzlich zu regeln, wird das Moment der Freiheit und der Verantwortung, das in der Epikie beschlossen liegt, besonders wichtig. Als Kriterium und Maß für die Epikie empfiehlt J. Giers schließlich die christliche Soziallehre.[22]

W. Schöllgen kommt in einem 1961 erschienenen Aufsatz auf den Doppelaspekt der Epikie, nämlich den der überpositiven Gerechtigkeit und den des Maßhaltens in korrekt begründeten Ansprüchen, zu sprechen. Die Grundlage der Epikie erblickt er in einer überpositiven Gerechtigkeitsforderung, die im christlichen Horizont der Gleichheit aller Menschen vor Gott untrennbar mit dem Verzicht verbunden ist, den Nächsten mit positiv rechtlichen Ansprüchen auszupressen. Epikie ist Forderung der Gerechtigkeit.[23]

Mit zwei Aufsätzen von E. Hamel zum Thema Epikie beginnt eine Phase der Reflexion auf die in jüngerer Zeit an der großen abendländischen Tradition erneuerten Epikielehre. Auch dieser Autor beklagt die vorangegangene Verengung der Epikie auf das Interesse des einzelnen an der Entlastung von Gesetzesbürden, die Ängst-

[21] J. Giers, Epikie und Sittlichkeit. Gestalt und Gestaltwandel einer Tugend, in: Hauser/F. Scholz (Hg.), Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festschrift für T. Müncker. Düsseldorf 1958, 51: „Die neuere Moraltheologie, zumal in Deutschland, zielt darauf, dem Christen ein Lebensideal vorzustellen, das im christlichen Sein gründet und sich in einem tugendhaften Leben ausprägt. Daher rückt auch die Darstellung der Tugendlehre wieder in den Vordergrund."
[22] Vgl. a. a. O. 62—67.
[23] Vgl. W. Schöllgen, Die Lehrpunkte von der Epikie und vom kleineren Übel auf dem Hintergrund der Klugheit als einer sittlichen Tugend, in: Ders., Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 67 f.

lichkeit der Moraltheologen[24], den Mangel an Grundlagenreflexion und das Untergehen der ethischen in einer juristischen Betrachtungsweise.[25] Er betont die Notwendigkeit der Fortführung der bei den vorhin genannten Autoren angebahnten Erneuerung der Epikielehre angegesichts des ständigen Anwachsens der Gesetze und bedauert, daß diese Einsichten in den moraltheologischen Handbüchern noch wenig Berücksichtigung gefunden haben.[26] Dem möglichen Mißbrauch der Epikie stellt er den Mißbrauch gegenüber, den man genauso mit einer Gesetzlichkeit betreiben kann.[27] Auch der Unterschied zu der vom kirchlichen Lehramt verurteilten Situationsethik wird von E. Hamel hervorgehoben: Epikie setzt sowohl die Anerkennung positiver wie naturgesetzlicher Normen voraus; sie liegt auf der Ebene der objektiven und nicht der subjektiven Moral.[28]
Mit einem Hinweis darauf, daß die traditionelle Epikielehre geistesverwandt mit dem Verhalten Jesu gegenüber den Pharisäern ist, beschließt E. Hamel seine Überlegungen.[29]

Auch F. Dingjahn begrüßt in einem 1973 erschienenen Artikel das erneute Interesse an der Epikie, beklagt aber im gleichen Atemzug, daß in der christlichen Ethik noch kaum Auswirkungen dieser monographischen Aufsätze zu spüren sind. In den Handbüchern wirke noch die von F. Suarez entwickelte Rechtskasuistik und die Beschränkung der Epikie auf ganz außergewöhnliche, so gut wie gar nie vorkommende Sonderfälle nach.[30]
F. Dingjahn fordert eine Integrierung der Epikie, unter der er eine Haltung fortdauernden Suchens nach immer humanerer und gerechterer Realisierung sittlicher Normen versteht, in die Systematik der Moraltheologie.[31]

K. Hörmann stellte in seinem Buch über „Kirche und zweite Ehe", das der heiklen Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten gewidmet ist, auch eine Lösungsmöglichkeit auf der Basis der Epikie zur Debatte.[32] Wie

[24] Vgl. E. Hamel, La vertu d'Epikie, in: Sciences ecclésiastiques 13 (1961) 35.
[25] Vgl. E. Hamel, L'usage de l'Epikie, in: Studia Moralia 3 (1965) 68—74.
[26] Vgl. a. a. O. 74—77. Eine gewisse Kontinuität der hochscholastischen Epikielehre meint er bei Vermeersch, Prümmer, Hugon, Merkelbach und Schilling feststellen zu können. E. Hamel, La loi naturelle et la loi du Christ. Recherches de Philosophie et de Theologie publiées par les facultés S. J. de Montreal 17. Paris 1964, 104.
[27] Vgl. E. Hamel, La vertu 48.
[28] Vgl. E. Hamel, La loi 105.
[29] Vgl. E. Hamel, La vertu 51—54.
[30] Vgl. F. Dingjahn, Die Beschränktheit jedes sittlichen Handelns — Die Rolle der Epikie und der Diskretion, in: Theologie und Glaube 63 (1973) 295.
[31] Vgl. A. a. O. 307.
[32] Vgl. K. Hörmann, Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. Innsbruck—Wien—München 1973, bes. 18—30.
Auch K. Demmer in Rom scheint in seinem Aufsatz das Verhältnis von Recht und Moral im Licht kirchlicher Dispenspraxis, in: Gregorianum 56 (1975) 681—731 angesichts dieser Problematik die Möglichkeit der Epikie zu ventilieren, wenn er die Frage stellt, „wie die öffentliche Situation von Eheleuten einzuschätzen sei, deren eheliche Bindung aus Gründen gescheitert ist, angesichts deren im Fall einer Gelübde- oder Zölibatsverpflichtung Dispens gewährt würde ... Ist hier, was z. B. die Zulassung zu den Sakramenten angeht, gleichfalls die Möglichkeit der Epikie gegeben?" (728).

wenig die Erneuerung der klassischen Epikielehre bis heute rezipiert ist, zeigt die leidenschaftliche Erwiderung, die dieser Diskussionsbeitrag von kanonistischer Seite fand. An zentraler Stelle einer umfangreichen Rezension findet sich nämlich folgender Satz: „Nun ist aber die Epikie — gleichgültig ob man diesen Begriff eng oder weit interpretiert — stets ein Rückgriff auf den präsumptiven Willen des Gesetzgebers, der ja — wie Hörmann richtig sagt — nicht alle nur möglichen Situationen voraussehen und in seine Normen berücksichtigen kann. Wer immer also Epikie anwenden will, muß sich sagen können, daß der Gesetzgeber, hätte er die konkrete Situation, in der sich der Betroffene befindet, gekannt oder vorausgesehen, ihn durch dieses konkrete Gesetz nicht hätte verpflichten wollen."[33] K. Hörmann macht in seiner kurzen Replik auf die verschiedenen Epikiebegriffe aufmerksam und weist seinem Rezensenten totale Unkenntnis der neueren Arbeiten zum Thema vor; er regt eine grundlegende Klärung an.[34]
In seinem Beitrag für die Festschrift eines Kanonisten macht K. Hörmann einleitend wiederum auf die verschiedenen Gesichtspunkte aufmerksam, unter denen der Kanonist und der Moraltheologe an die Epikie herangehen.[35] Auch er gibt einen kurzen historischen Überblick über Verfall und Erneuerung der klassischen Epikielehre und äußert am Ende die Hoffnung, daß Moraltheologen und Kanonisten von ihren verschiedenen Gesichtspunkten her zu einem fruchtbaren Gespräch über die Epikie im Dienste der Humanisierung des Kirchenrechts, dessen geistlichen Charakter er besonders hervorhebt, finden.[36]

War es ein Zufall, daß in den Notzeiten eines totalitär verwalteten Staates das Interesse an der klassischen Vollform der Epikie wieder aufbrach? (R. Egenter 1940 und 1941). In der Zeit des Wiederaufbaus des zerstörten Gemeinwesens wurde die Epikie in Beziehung zur wiedergewonnenen Freiheit, zur Vorsorge gegen jedwede Art Wiederkehr totalitärer Strukturen und zur Erneuerung einer Tugendmoral gebracht (A. Adam 1947, R. Egenter ²1949, J. Giers 1958, W. Schöllgen 1961). In den Sechzigerjahren, der Zeit des innerkirchlichen Aufbruchs, im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, konnte bereits eine Reflexion auf die Wiederentdeckung der klassischen Tugend der Epikie der jüngeren Zeit in die moraltheologischen Diskussionen eingebracht werden (Hamel 1961 und 1965).
In den Siebzigerjahren schließlich begann man eine Integrierung der erneuerten Epikielehre in die Systematik der Moraltheologie zu fordern und die Lösung schwieriger Probleme im Leben der Kirche mit Hilfe der Epikie zu diskutieren (F. Dingjahn 1973, K. Hörmann 1973, K. Demmer 1975). In Kanada und in den USA steht die Epikie immer noch im Kontext einer zweiten Phase der Auseinandersetzung um die Situationsethik und um absolute ethische Normen.[37]

[33] K. Th. Geringer, Rezension von K. Hörmann, Kirche und zweite Ehe, in: ÖAKR 25 (1974) 296.
[34] Vgl. K. Hörmann, Epikie und Moraltheologie, in: ÖAKR 26 (1975) 226.
[35] Vgl. K. Hörmann, Epikie — stets Rückgriff auf den Willen des Gesetzgebers, in: Convivium utriusque iuris. Festschrift für A. Dordett. Wien 1976, 69.
[36] Vgl. a. a. O. 74. Auf die geistliche Zielsetzung des Kirchenrechts und die daraus sich ergebenden Folgen für die Epikie wird noch unter 4.4.1 zurückzukommen sein.
[37] Vgl. R. A. Couture, The Use of Epikeia in Natural Law: Its Early Developments, in: Eglise et Theologie 4 (1973) 71.

Wenn nun die Probe aufs Exempel hinsichtlich der geforderten systematischen Berücksichtigung der erneuerten Epikielehre in den moraltheologischen Arbeiten gemacht werden soll, darf man nicht nur unmittelbar nach dem alten Begriff der Epikie suchen. Strukturelemente dieser Tugendgestalt können sich ja unter anderer, modernerer Begrifflichkeit in der ethischen Literatur wiederfinden.

4.3 EPIKIESTRUKTUREN IN DER NORMDISKUSSION

Die Spannung zwischen traditionellen Sittengesetzen und der Entwicklung nicht nur der faktisch gelebten Moral, sondern noch mehr der sittlichen Überzeugung wurde in manchen Bereichen während der Sechzigerjahre immer größer. Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils erkannten die relative Eigenständigkeit der irdischen Sachbereiche und damit der Materie sittlicher Weisungen an, förderten das Gespräch mit allen Menschen guten Willens und weckten auch manch falsche Hoffnungen auf eine einfache Lösung dieser Spannungen durch Änderung kirchenlehramtlicher Positionen. Die Enttäuschung wuchs anläßlich der nachfolgenden Einschärfung bestimmter ethischer Weisungen durch das kirchliche Lehramt. Diese Äußerungen trafen auf eine Situation, die durch die massenweise Anwendung neuer medizinisch-technischer Möglichkeiten und durch eine damit Hand in Hand gehende Differenzierung des sittlichen Bewußtseins gekennzeichnet war. Offenbar wurde diese schon länger vorbereitete Diskrepanz durch das Erscheinen der Enzyklika Humanae Vitae. Rezipiert wurde im allgemeinen nicht das Dokument als ganzes mit seinen wertvollen Prinzipien und Motiven für das Glücken des ehelichen Lebens; hauptsächlich ein gesetzhaft formulierter Satz, der jeden nicht „natürlichen" Eingriff in den ehelichen „Akt"[1] verbietet, gab Anlaß zur Diskussion.
Da das kirchliche Lehramt eine dem heutigen Fragestand genügende Begründung für dieses Gesetz schuldig blieb, wurde eine Überprüfung der traditionellen Argumentationsstrukturen nötig; das Lehramt berief sich ja formal auf eine einheitliche Tradition. Nicht Veränderungen im faktischen Handeln (Sittenlosigkeit, die es zu allen Zeiten gab), sondern ein Wandel in der Gewissensüberzeugung vieler Menschen und auch Christen, nicht ein modisches Nachgeben gegenüber gesellschaftlichen Trends, sondern eine methodisch saubere Überprüfung der Argumentationsstrukturen der traditionellen katholischen Moraltheologie stand zur Debatte.
Das Startzeichen für die derart ausgelöste, aber schon ansatzweise vorbereitete Grundlagendiskussion der Moraltheologie, in der man dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Fragestand in der philosophischen Ethik methodisch gerecht zu werden trachtete, wurde von A. Auer in einem 1969 erschienenen Aufsatz gegeben.[2] Die systematische Ausarbeitung seines Normbegründungsmodells veröffentlichte

[1] Enzyklika Humanae Vitae nr 11 (vgl. AAS 60 (1968) 488: „Verumtamen Ecclesia, dum commonet de observandis praeceptis legis naturalis, quam constanti sua doctrina interpretatur, id docet necessarium esse, ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat."
[2] Vgl. A. Auer, Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae". Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: ThQ 149 (1969) 75–78.

der Autor 1971 unter dem Titel „Autonome Moral und christlicher Glaube", mit dem er auch das Stichwort für die weitere Debatte gab.[3] Ausgehend von der Wahrheitsfähigkeit und damit Argumentierbarkeit sittlicher Aussagen fordert A. Auer für die Begründung innerweltlicher Handlungsnormen eine humanwissenschaftliche Grundlegung, die anthropologische Integrierung der humanwissenschaftlich erhobenen Bedingungsstrukturen menschlichen Handelns und die Formulierung von Dringlichkeiten, die einer sinnvollen und fruchtbaren menschlichen Existenz gerecht werden. Normen setzen also eine kulturelle Leistung des Menschen voraus und haben die logische Gestalt von Gütervorzugsregeln.[4]

Zu gleicher Zeit stellt sich J. Fuchs dem Problem des Absolutheitscharakters sittlicher Handlungsnormen.[5] Außer Zweifel steht für ihn die Absolutheit sittlicher Normen im Sinn der Objektivität, zur Debatte aber stellt er die Absolutheit im Sinn der universalen Gültigkeit. Daß es streng universal gültige und geltende Aussagen gibt, wird vernünftigerweise nicht zu bezweifeln sein, doch entpuppen sich alle derartigen Urteile bei näherem Zusehen als formale Aussagen im Sinne abstrakter Prinzipien oder analytisch-tautologischer Formeln. J. Fuchs nennt solche Aussagen transzendental und unterscheidet davon kategoriale Urteile: Eine konkrete Handlungsnorm muß zunächst den Tatbestand exakt beschreiben, bevor sie ihn bewertet. Mit der Veränderung der Tatbestände und dem Wandel sittlicher Bewertungen sind zwei Gründe für die Wandelbarkeit von Normen genannt. Was in einer bestimmten geschichtlichen Situation oder sogar in den meisten Situationen richtig ist, kann sich in einer unvorhergesehenen anderen Situation als falsch erweisen. Damit ist das Problem der Ausnahmen von der Regel gestellt operationale Handlungsregeln gelten generell, aber nicht universell. Universell gültig ist der Spruch der rechten Vernunft. Versteht man unter dem natürlichen Gesetz ursprünglich die recta ratio, dann ist dieses Gesetz in seiner geistigen Existenzweise natürlich unveränderlich. Die recta ratio aber gebietet gerade, die Wirklichkeit mit allen Umständen zu berücksichtigen. Eine von der rechten Vernunft geleitete konkrete Normformulierung gilt daher unter bestimmten Umständen und Bedingungen, die nie alle so genau auf den Begriff gebracht werden können, daß sie nicht in einer bestimmten Situation noch genauer angegeben werden müßten. Eine konkrete Handlungsnorm gilt daher im allgemeinen (ut in pluribus, wie Thomas immer wieder betont), aber nicht allgemein im Sinn von universal. Normen einer idealistischen Wesensethik hingegen, die mit dem Anspruch auf universelle Gültigkeit auftreten, entsprechen in bestimmten Situationen nicht der Objektivität. Objektivität und Universalität operativer Normen sind nicht gleichzeitig zu erreichen. Vorgetäuschte Universalität geht immer auf Kosten der Objektivität.

Da sittliche Normen nie vollkommen ausformuliert werden können, erwecken sie den Anschein von Allgemeingültigkeit auch in jenen Fällen, in denen die Bedingun-

[3] Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971.

[4] Vgl. a.a.O. 36—54.

[5] Vgl. J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen, in: Testimonium Veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart. Festschrift für Bischof Kempf, hrsg. v. H. Wolter. Frankfurt 1971, 212—240.
Siehe dort auch eine Aufarbeitung der einschlägigen moraltheologischen Debatte im angelsächsischen Raum.

gen ihrer Geltung nicht zutreffen. Deswegen stellt sich scheinbar das Problem der Ausnahmen. Gerade in solchen Ausnahmesituationen aber zeigt sich, daß es sich in Wirklichkeit nicht um eine Ausnahme handelt, sondern um eine fällige Verbesserung der Norm selbst (emendatio legis hatte Thomas das im Anschluß an Aristoteles genannt). Die scheinbare Ausnahme liegt in der Geltungsbreite. An der Tatsache, daß eine exakte Beschreibung von Handlungen eine streng universell geltende sittliche Bewertung aus logischen Gründen nicht zuläßt, ändern auch die in der Heiligen Schrift enthaltenen kategorialen sittlichen Aussagen nichts. Sollen diese material ethischen Aussagen, die vielfach auch aus dem Ethos der heidnischen Umgebung aufgenommen wurden, konkrete Tatbestände des heutigen Lebens treffen, dann bedürfen sie einer hermeneutischen Reflexion, die uns unentrinnbar wieder vor das Sprachproblem universeller Gültigkeit kontingenter Inhalte stellt.[6]

Abschließend betont J. Fuchs die unersetzliche moralpädagogische Bedeutung generell formulierter Handlungsnormen für die verbindliche Orientierung der Gewissen. Bereits 1963 hatte J. Fuchs den Zusammenhang zwischen dem eben behandelten Problem und der Epikie kurz angesprochen: Faßt man das natürliche Gesetz in seiner ursprünglichen geistigen Existenzweise als inneres Gesetz, dann gibt es in diesem Bereich natürlich keine Epikie. Faßt man das Naturgesetz aber als den Inbegriff sprachlich immer inadäquat formulierter ethischer Normsätze auf, dann ist Epikie auch in diesem Bereich möglich.[7]

In einem 1980 erschienenen Aufsatz spricht er beim natürlichen Gesetz im analogen Sinn von Epikie. Analog nennt er die Epikie in diesem Bereich aus einem doppelten Grund: Erstens besteht das natürliche Gesetz im strengen Sinn in der recta ratio selbst und nur im analogen Sinn in einer Summe von ethischen Normsätzen. Zweitens handelt es sich nicht um eine Korrektur eines positiven durch ein natürlich sittliches Gebot, sondern um eine Verbesserung einer Naturrechtsformel durch eine andere.[8]

Neu in diesem Aufsatz, der auch vieles früher bereits Gesagtes wiederholt, ist der systematische Nachweis, daß die Epikie ursprünglich eine ethische Struktur hat. J. Fuchs sollte damit die Epikie endgültig aus dem Zwielicht einer Mischung aus ethischer und rechtswissenschaftlicher Gedankenführung auch unter den Ethikern befreit haben.

[6] A. a. O. 215: „Die sittlichen Handlungsnormen der Schrift sind an konkrete Menschen einer bestimmten Epoche und Kultur gerichtet. Darum dürfte ihr Absolutheitscharakter nicht in erster Linie Allgemeingültigkeit, sondern Objektivität meinen."

[7] J. Fuchs, Theologia moralis generalis. Rom ²1963, I, 140: „In lege naturali (et divina naturali), si haec proprie ut lex interna consideratur, casus epikeiae / excusationis non datur; dari autem potest in propositionibus eius externis (inadaequatis)".

[8] J. Fuchs, Epikeia circa legem moralem naturalem?, in: Per MCL 69 (1980) 257: „Dum enim quoad legem positivam intima eius ratio, quae legis naturalis est, correctionem legis positae et positivae redactae correctionem possibilem reddit, in casu normae redactae quae est de lege naturali, ipsa ratio legis naturalis, in norma redacta quodammodo expressa est, ideoque magis exacte et adaequate — reflectendo etiam in elementa situationis non perfecte praevisae et iudicatae — redigenda est ... dico: Mere analogice et apparenter; proprie loquendo de virtute agitur quae nos propensos facit ad legem naturalem, utpote inditam, semper melius ac magis adaequate et exacte normis et iudiciis, a nobis hominibus factis, intelligendam et exprimendam."

Nach einigen vorangegangenen Aufsätzen publizierte B. Schüller 1973 seine Durchleuchtung der traditionellen moraltheologischen Argumentationsformen mit Hilfe analytischer Methoden.[9]
Er hat in seinen Arbeiten immer wieder darauf hingewiesen, daß auch beim Typ der sog. deontologischen Normbegründung, die die universelle Geltung ganz konkreter Handlungsregeln unabhängig von allen Umständen und Bedingungen behauptet, Einschränkungen durch verschiedene theologische Konstruktionen vorgenommen wurden, die insgesamt teleologischen Charakter aufweisen. Diese Umwege[10], die in etlichen Fällen wie Spitzfindigkeiten anmuten und auch nicht immer zielführend sind, kann man sich ersparen, wenn man gleich teleologisch normiert, d.h. eine rational verantwortete Güterabwägung von den Konsequenzen her vornimmt. Eine solche Vorgangsweise bezieht die Bedingungen, unter denen eine Norm gilt, mit in die Normbegründung ein. Epikie ist hinterdrein bei der Anwendung einer so gewonnenen Regel nicht mehr nötig, weil sie gleichsam in das Prinzip der Normierung bereits von vornherein eingeht. Im Kontext einer teleologischen Normbegründung erscheint sie, wenn sie explizit erwähnt wird, z.B. als Tugend der Eigeninitiative, nicht mehr auf der normativen Ebene.[11]

H. Weber rechnet die teleologische Normbegründung, die Kasuistik und die Epikie gleichermaßen dem generellen Schema utilitaristischer Gedankengänge zu.[12] Bei Thomas findet sich ja auch ausdrücklich die Formulierung, daß die Epikie um der communis utilitas willen anzuwenden sei. H. Weber kann aufzeigen, wie ungerechtfertigt es ist, utilitaristische Strukturen, ohne die auch eine christliche Ethik nie auskommen konnte, mit einem undifferenzierten Verdikt zu behaften. Es kommt eben auf das Menschenbild und das Ziel an, von dem her sich die verschiedenen Spielarten des Utilitarismus differenzieren.

In der ganzen neueren Diskussion der Moraltheologie hatte der Normbegriff unversehens den alten Gesetzesbegriff, der heute weithin nur mehr auf das positive Gesetz eingeschränkt wird, abgelöst.
W. Korff ging als erster systematisch dem im 19. Jahrhundert von der Rechtswissenschaft rezipierten Normbegriff nach, der als deskriptive Kategorie sehr rasch in die Soziologie übernommen und zum Überbegriff für alle sich objektivierenden menschlichen Regelformen wurde und der nun auch in der ethischen Fachsprache dominiert.[13]

[9] Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf [1]1973, [2]1980.
[10] Vgl. F. Scholz, Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. München 1976.
[11] B. Schüller, Die Begründung 173: „Man fühlt sich an einen Feldherrn erinnert, der einem seiner Generäle auch dann noch die Eigeninitiative (Epikie) verübelt, als sich herausstellte, daß nur durch diese Eigeninitiative die drohende Niederlage in einen Sieg verwandelt wurde."
[12] Vgl. H. Weber, Historisches zum Utilitarismus, in: Christlich glauben und handeln, hrsg. v. K. Demmer u. B. Schüller. Düsseldorf 1977, 223 Anm. 1 und 237f.
[13] In der zweiten Auflage des LThK noch findet sich der Normbegriff nur im kanonistischen Sinn; vgl. J. Lederer, Art. Normenkollision, in: LThK VII, 1038f. mit einem Verweis auf den Art. Epikie. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. Tübinger Theologische Studien, hrsg. v. A. Auer, W. Kasper, H. Küng, M. Seckler, Bd 1. Mainz 1973, bes. 113f.

Unter Norm versteht W. Korff „Regulative menschlichen Deutens, Ordnens und Gestaltens, die sich mit einem Verbindlichkeitsanspruch darstellen, der die Chance hat, Anerkennung, Zustimmung und Gehorsam zu finden."[14] Von allen anderen Teilbereichsnormen unterscheidet sich die sittliche Norm durch ihre Bezogenheit auf die Gesamtwirklichkeit des Menschen.[15] Da Normen nicht nur aus dem Ablesen unbeliebig vorgegebener Strukturen des Menschlichen, sondern gerade auch in der Deutung und Gestaltung von offenen Möglichkeiten entstehen, stellen sie grundsätzlich eine menschliche Kulturschöpfung dar. Deshalb hat der Mensch nicht nur eine Gehorsamsverantwortung vor, sondern darüberhinaus eine Gestaltungsverantwortung für Normen.[16]
Auch diese so prägnant formulierte Einsicht greift ein wesentliches Moment der Epikie auf. Normverbesserung, wie sie in der Epikie beschlossen liegt, setzt ja ein Subjekt voraus, das selbst Verantwortung trägt für die Regeln, nach denen es handelt.

Im Herbst 1977 trat A. Auer im Rahmen eines moraltheologischen Tages mit einem 1980 dann auch veröffentlichten 16 Thesen umfassenden Referat, in dem die Anliegen der differenzierten Normendiskussion zusammengefaßt sind, vor die Deutsche Bischofskonferenz.[17] Auch in diesem Zusammenhang verweist der Autor in der vierten These auf die Epikie als Tugend der Gewissensselbständigkeit, die es ermöglicht, starre Normen dem objektiv sittlichen Anspruch der konkreten Situationswirklichkeit anzupassen.[18] Es handelt sich in solchen Fällen nicht um Ausnahmen von der Norm, sondern vielmehr um eine Verfeinerung einer prinzipiell korrekturoffenen Norm.[19]
Die Normdiskussion der letzten Jahre führte mittlerweile zu ersten systematischen Zusammenfassungen der bisherigen Forschungsergebnisse[20] und auch Monographien zu aktuellen ethischen Problemen wurden bereits mit der differenzierten Normbegründungsmethode erarbeitet.[21]

Dieser Überblick hatte in unserem Zusammenhang nur die Funktion aufzuweisen, an welchen Stellen die klassische Epikielehre in die teleologische Normenbegrün-

[14] A.a.O. 114.
[15] Vgl. W. Korff, Theologische Ethik. Eine Einführung. Freiburg—Basel—Wien 1975, 40—47.
[16] Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit 108.
[17] Vgl. A. Auer, Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen, in: Unterwegs zur Einheit. Festschrift für H. Stirnimann, hrsg. v. J. Brantschen u. P. Selvatico. Freiburg—Wien 1980, 345—362.
[18] Vgl. a.a.O. 348.
[19] Vgl. a.a.O. 349.
[20] Vgl. F. Böckle, Fundamentalmoral. München 1977 und HchrE I, 46—195.
[21] Z.B. A. Holderegger, Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse und anthropologische Grundlagen. Studien zur theologischen Ethik, hrsg. v. D. Mieth u. C. J. Pinto de Oliveira. Fribourg—Freiburg—Wien Bd 5. 1979.
Den besten Gesamtüberblick bietet F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie, in: Theologische Berichte 4 (1974) 11—87; ders., Von der Moraltheologie zur christlichen Ethik, in: TheolGgw 22 (1979) 147—159; ders., Von Spezialfragen zum moraltheologischen Handbuch, in TheolGgw 22 (1979) 203—214.

dung eingegangen ist: Ethische Normen müssen konkret sein; die Korrektur von Normen durch bessere Konkretisierung aber war von Anfang an der Impuls der Epikie. Operative Handlungsnormen gelten nicht universal (allgemeingültig), sondern nur generell (im allgemeinen). Sie sind daher korrekturoffen und korrekturbedürftig; Verbesserung des Gesetzes aus genau den genannten Gründen hat bereits Aristoteles als das Wesen der Epikie bezeichnet. Nicht bloß Gehorsamverantwortung vor, sondern auch Gestaltungsverantwortung für Normen ist der Geist jener Tugend, die maßgeblich zur Bildung der ersten Demokratie des Abendlandes beigetragen hat. Der mit der Verbesserung der generellen Norm unausweichlich verbundene „Utilitarismus" wurde schon von Thomas v. Aquin im Zusammenhang mit der Epikie als „communis utilitas" festgehalten.

Nach diesem Nachweis der „Aufhebung" der Epikie in einer erneuerten moraltheologischen Normenlehre könnte man zunächst meinen, daß diese Tugend nur mehr von historischem Interesse sei. Dem ist aber nicht so; man muß nämlich bedenken, daß eine erneuerte Normenreflexion den wirklichen Erfordernissen immer nachhinken muß und nie für alle Lebensbereiche gleichermaßen zu leisten ist. Darüberhinaus machen die generell formulierten Normen, die für die Bildung des allgemein sittlichen Bewußtseins eine enorme moralpädagogische Bedeutung haben, nicht nur eine vage verstandene, sondern von der Tugend des rechten Umgangs mit Normen geformte Freiheit des Gewissens nötig.[22] Schließlich bleibt noch die Frage offen, ob mit der Aufnahme der objektiven Bedingungsstrukturen menschlichen Handelns in den Vorgang der Normbegründung selbst die ganze Vollgestalt der klassischen Tugend schon berücksichtigt ist. M.a.W. es muß noch nach einem möglichen Überhang gesucht werden, der wohl in der Epikie, aber nicht in den genannten Momenten der Normendiskussion, die die Moraltheologie derzeit beherrscht, berücksichtigt ist.

4.4 DIE MÖGLICHE BEDEUTUNG DER EPIKIE FÜR DIE LÖSUNG ANSTEHENDER PROBLEME

Der geschichtliche Rückblick auf die Entwicklung des Epikieverständnisses, der an drei markanten Positionen des Altertums, des Mittelalters und des Übergangs zur Neuzeit exemplifiziert wurde, hat gezeigt, mit wie vielen Problemen die Auffassungen von dieser Tugend zusammenhängen. Die Logik der geschichtlichen Entwicklung, der Zuwachs an Begründungsreflexion, versäumte Entfaltungen, die Ängste vor einem politischen Mißbrauch sowie die Herkunft mancher Unklarheiten, die sich bis in die Gegenwart erhalten, konnten aufgewiesen werden.

Nun geht es in einem fragmentarischen Ausblick auf die Zukunft darum, das ethische Konfliktlösungspotential, das in der klassischen Epikielehre möglicherweise noch beschlossen liegt, in die Diskussion zu bringen. Nicht eine wahrscheinlich

[22] Zu den psychologischen Voraussetzungen der Epikie vgl. G. Virt, Epikie in psychoanalytischer Sicht, in: Hörmann/Laun/Virt, Gehorsam und Verantwortung. Innsbruck—Wien—München 1978, 105—139.

sogar unmögliche Repristinierung des Epikiebegriffs, sondern der Blick auf die Sache unter z.T. geänderter Terminologie steht zur Debatte.[1]
Die anzusprechenden Zusammenhänge würden jeder für sich ein eigenes Forschungsvorhaben ausmachen. Auch die einzubringenden Anregungen erheben keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit. Sie betreffen aber in gleicher Weise die wissenschaftliche Ethik wie die praktische Moralpädagogik bis hin zu gesellschafts- und kirchenpolitischen Weichenstellungen.

4.4.1 Vermittlung zwischen Ideal und Wirklichkeit

Die bleibende Differenz zwischen sittlicher Praxis und ethischer Theorie gehört von Anfang an zu den niemals ganz einzuholenden Voraussetzungen jeder ethischen Reflexion.[2] Es würde in diesem Zusammenhang zu weit führen, dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis grundsätzlich nachzugehen. Es kann vielmehr nur darum gehen, auf einige Folgen hinzuweisen, die sich in der gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation aus der Differenz von gelebter Moral und kirchenlehramtlicher Moralverkündigung ergeben. In gewissen Bereichen, vor allem dem der Sexualmoral und dem der Kompetenz des Lehramtes im Bereich weltethischer Weisungen, können die tradierten Normen einem großen Teil der Menschen nicht mehr plausibel gemacht werden.[3] Dieses Defizit an Vermittlung führt auf der Seite der Adressaten dazu, daß ethische Normen aus dem Mund der Kirche nicht mehr ernst genommen werden, auf Seiten der Kirche zur Gefahr einer doppelten Moral und auf Seiten der Ethiker zur Diskussion einiger schwer zu lösender Problemstellungen. Diese Folgen sind nun im einzelnen zu bedenken.
Viele Menschen — auch viele Christen — nehmen die kirchliche Moralverkündigung nicht mehr ernst, und zwar nicht bloß deswegen (was zu allen Zeiten vorkommt), weil sie dem ethischen Anspruch ausweichen möchten, sondern auch weil die Normbegründung, die Sprache, in der die Normen formuliert werden, und der systematische Hintergrund vielfach einer anderen Welt zu entstammen scheinen. Es gibt noch immer Dokumente des kirchlichen Lehramtes zu sittlichen Fragen, die

[1] Wir beschränken uns auf den Bereich der ethischen Grundlegung. Die Folgerungen für den Bereich des Rechts zu ziehen, übersteigt den Rahmen dieser Arbeit.
[2] Vgl. O. Höffe, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles. Epimeleia, hrsg. v. H. Kühn u. H. Krings, Bd 18. München — Salzburg 1971, 66—71.
[3] G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfrage zur gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg—Basel—Wien 1972, bes. das Kapitel Dissonanzgefühl, päpstliche Autorität 12—19.
P. M. Zulehner, Wie kommen wir aus der Krise. Wien 1978, 52: „Die deutsche Katholikenumfrage hat zumindest unmißverständlich gezeigt, daß die Erschütterung der päpstlichen (damit der kirchlichen) Autorität in Stellungnahmen zur Frage der Sexualität erfolgt: Fragen der Sexualität, der Unauflöslichkeit der Ehe, der Empfängnisverhütung sowie der Autorität des Papstes stehen untereinander in engster Verbindung." Vgl. auch J. Gründel, Kirche und moderne Wertsysteme. Die Bedeutung der Umfragen zur Synode unter Berücksichtigung der normativen Kraft des Faktischen, in: Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glauben und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. K. Forster.
Freiburg—Basel—Wien 1973, 64—72.

im Stil neuscholastischer Naturrechtskonzeption gesetzhaft vorgebracht werden.[4] Aber selbst dort, wo im Rahmen einer Wesensethik allgemein gültige Normen so formuliert und begründet werden, daß sie dem Anspruch moderner wissenschaftlicher Methodik genügen, bleibt eine solche Darstellung immer noch ungenügend zur Bewältigung der sittlichen Praxis. Normen sind eine notwendige, aber keine hinreichende Form der Moralverkündigung.

Es war die fundamentale Einsicht des Aristoteles, daß die Bestimmung des Sittlichen durch die Kategorie einer generellen Gesetzesnorm immer einer Ergänzung bedarf. Am Beispiel der Gerechtigkeit hat der Stagirite gezeigt, daß ein durch das Gesetz konkretisierter sittlicher Anspruch in der Anwendung auf die konkrete Situation prinzipiell der Verbesserung bedarf. Man kann nicht eine Gesetzesethik betreiben und die Tugend der Epikie verschweigen. Gerade dies aber ist jahrhundertelang geschehen. So stellt sich die Frage, ob nicht gerade die Epikie jene ausbaufähige Brücke zwischen den abstrakten Wesensformeln einerseits und dem Ensemble der konkreten inneren und äußeren Umstände, unter denen wir in der Praxis handeln müssen, andererseits darstellen könnte. Die Epikie könnte unter Umständen gerade die sittliche Substanz bewahren helfen und zugleich die Rücksicht auf die konkrete Handlungssituation zur Geltung bringen, sodaß die Norm im Bewußtsein der Menschen nicht bloß als Überforderung und Einengung empfunden wird. Auf die Frage, ob das Problem der Überforderung und der Starrheit nicht ein typisches Problem griechischer Ethik (auch innerhalb der moraltheologischen Tradition) darstellt, wird noch zurückzukommen sein. Gerade im Gespräch mit ehrlich ringenden Menschen hat man bisweilen den Eindruck, dem griechischen Sisyphos leibhaftig zu begegnen.[5]

Auf Grund der großen Kluft zwischen kirchlicher Moralverkündigung und gelebter Moral steht die Kirche selbst in Gefahr, eine doppelte Moral zu betreiben. Einerseits werden vom kirchlichen Lehramt immer noch starre Wesensnormen verkündet und neuscholastisch begründet, andererseits wird im persönlichen Gespräch eine ganz anders geartete pastorale Moral vermittelt. Diese sogenannte „pastorale Moral" ist dann selbst noch einmal von Beichtstuhl zu Beichtstuhl und von Pfarre zu Pfarre verschieden.[6]

Wiederum stellt sich die Frage, ob nicht das weithin verdrängte Lehrstück von der Epikie sich als hilfreich erweisen könnte zur Überwindung dieser doppelten Moral. Die Verbannung dieser alten sittlichen Tugend in den Bereich der positiven zivilen und kirchlichen Gesetze und hier nochmals in den Umkreis unwichtiger Nebensächlichkeiten seit Suarez könnte ein Symptom dafür sein, daß die Ethik nur mehr für eingeweihte Fachleute zu verstehen ist und die Praxis davon weithin nicht tangiert wird. Wo die Vermittlung zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen aber nicht mehr gelingt, ist ein Verdopplungseffekt fast unausweichlich.

[4] Vgl. z.B. Persona Humana. Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29.12.1975, in: AAS 68 (1976) 77—96. Dazu A.Auer, W. Korff, G. Lohfink, Zweierlei Sexualethik?, in: ThQ 156 (1976) 148—158.

[5] Vgl. P. Eicher, Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg zur Freiheit. Düsseldorf 1975, bes. 50—74.

[6] Diese Verdopplung der Moral in unserer Zeit hat in der Tradition ein Analogon in der Unterscheidung einer Moral der Vollkommenheit für das Leben nach den evangelischen Räten und einer Moral für Normalverbraucher.

Es ist zumindest eine Frage wert, ob die kirchliche Moralverkündigung und auch die kirchliche Gesetzgebung nicht mehr Raum schaffen könnten für die Epikie. Auf diese Weise könnte nämlich sowohl der unaufgebbare sittliche Anspruch der christlichen Tradition auch im Rechtsbereich voll und ganz gewahrt bleiben und dennoch realistischer dem sittlichen Bewußtsein und Können in einer bestimmten soziokulturellen Situation Rechnung getragen werden. Der abstrakt univoke Rechtsbegriff findet sich in verschiedenen Rechtsgemeinschaften ja auf analoge Weise verwirklicht.[7] Freiheit und Ordnung sind in der auf dem Geist Gottes beruhenden Gemeinschaft der Kirche anders aufeinander bezogen als in der profanen Rechtsgemeinschaft des Staates.[8] Für den Staat steht die Sicherstellung einer äußeren Friedensordnung als Rechtszweck im Vordergrund; der Bezugspunkt kirchlichen Rechts hingegen ist die Glaubensentscheidung für die Person und Verkündigung Jesu Christi, der die alttestamentliche Verschmelzung von moralischer Maximalforderung und Rechtskasuistik aufgebrochen hat.[9] Das Kirchenrecht liefert daher keine Anweisungen für Grenzfälle; die Einführung eines „Notrechts" in die Kanonistik widerspräche dem Evangelium. „Kirchliches Recht darf sich weder an alttestamentlichem noch an staatlichem Recht orientieren, wenn es um die Frage der existentiellen Konkretisierung geht. Die aus dieser Forderung sich ergebende Notwendigkeit der eigenen Eingrenzung ist zwar mit einem Verlust an Kontrollfunktion verbunden; dieser Nachteil wird aber durch größere innere Geschlossenheit und Konsequenz mehr als ausgeglichen."[10]

In Notfällen, auch in solchen, in denen das Scheitern einer christlichen Lebensform durch Schuld verursacht wurde, kann das Kirchenrecht keinen Rechtsbeistand leisten ohne seine im Geistlichen verwurzelte Klarheit zu kompromittieren. Der an der Vollform christlicher Lebensmöglichkeiten gescheiterte Gläubige muß auf die Beistandsfunktion des Rechts verzichten, darf aber wohl durch das Kirchenrecht nicht aus den Grundvollzügen der Kirche hinausgedrängt werden. Nicht möglichst umfassende Sozialkontrolle kann der Rechtszweck in der geistlichen Gemeinschaft der Kirche sein, sondern der Dienst am Heil der Menschen, auch der Sünder („salus animarum, suprema lex").[10a]

Die Ostkirche kennt beispielsweise eine solche Rücksicht auf das sittliche Können unter bestimmten konkreten Umständen in Form des sogenannten „Ökonomieprinzips". Der kirchliche Amtsträger ist befugt, mit Rücksicht auf die besonderen Umstände nicht nach dem „Akribieprinzip" das Gesetz strikt und wörtlich zu

[7] Vgl. K. Demmer, Die Dispens von der Lebenswahl. Rechtstheologische und moraltheologische Erwägungen, in: Gregorianum 61 (1980) 208.

[8] Vgl. H. Schürmann, Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche, in: ThQ 152 (1972) 303—316, bes. 315f.

[9] Vgl. K. Demmer, Das Verhältnis von Recht und Moral 695.

[10] A.a.O. 701.

[10a] A.a.O. 720f., Anm. 100 u. 102 passim: „Recht kann nicht in jede Situation hinein vollkommen begleiten, ohne Gefahr zu laufen, sein eigenes moralisches Fundament zu diskreditieren. Hier ist auf die ergänzende Funktion der Epikie zu verweisen: Auf ihrer Ebene kann kirchliche Vergebung dargestellt werden ... Eine auf der Ebene des Rechts geschehene Entlastung leistet einem einseitig hierarchischen Kirchen- und Rechtsverständnis Vorschub. Vergebung ist aus ihrer Natur heraus eine transrechtliche Kategorie, die durch rechtliche Erfassung verdunkelt werden kann."

exekutieren, sondern eben nach dem „Ökonomieprinzip" der Situation anzupassen.[11] Eine prinzipielle Ermöglichung solchen Handelns bedeutet nichts anderes als die Anwendung der Epikie durch die kirchliche Autorität. Es handelt sich gewissermaßen um Epikie „von oben". Im ursprünglichen Sinn ist Epikie allerdings eine Tugend, die jedem Bürger an der Stelle zukommt, wo er steht. Das Prinzip, das das sittliche Gut schützen soll, bleibt voll und ganz gewahrt gerade dadurch, daß es prinzipiell offen ist für die Verbesserung im Hinblick auf die konkreten Umstände. Das Sprichwort von der Ausnahme, die die Regel bestätigt, hat einen wahren Kern, nach dem wir im (auch im kirchlichen) Alltag oft genug handeln müssen.

In der ethischen Diskussion führt der Abgrund, der sich zwischen der kirchlichen Basis und dem Lehramt aufgetan hat, zur Konstruktion einer Reihe von Topoi, mit deren Hilfe man vermitteln oder die Spannung einseitig lösen wollte.

Als Reaktion auf eine kasuistische Gesetzesethik entstanden nach dem Krieg verschiedene Spielarten der Situationsethik.[12] An die Stelle der vorrangigen bis ausschließlichen Bedeutung von Normen für das sittliche Handeln, trat bei diesem Konzept von Ethik mit ebensolcher Einseitigkeit die Situation. Vertreter der extremen Richtung einer Situationsethik leugnen prinzipiell das Bestehen einer allgemein verbindlichen sittlichen Ordnung. Das menschliche Handeln gilt ihnen nur durch die je einmalige Situation und deren unwiederholbare Bedingungen normiert.[13]

Vertreter einer gemäßigteren Form erkennen wohl grundsätzlich allgemeine Wesensnormen an, geben aber im Konfliktfall zwischen einem individuellen Gewissensanruf und dem Spruch der allgemein gültigen sittlichen Norm der persönlichen Erleuchtung den Vorrang. An die Stelle des Ringens um Kriterien zur Feststellung der Richtigkeit eines solchen individuellen Anrufs tritt die Behauptung, daß das isolierte Subjekt und die Situation auf jeden Fall den Vorrang haben. Nicht nur die relative Autonomie der Schöpfungswirklichkeit, sondern auch die Gemeinschaft der Menschen kommen in dieser Spielart der Situationsethik zu kurz. Ist aber ein solcher Pendelschlag nicht verständlich, wenn er auf eine Gesetzesethik reagiert, in der die Epikie zu kurz kommt? Ein weiterer Versuch, den sich aus einer reinen Gesetzesmoral ergebenden Problemen zu begegnen, wird mit der Unterscheidung von Zielgebot und Erfüllungsgebot unternommen. Vor allem B. Häring war es, der mit der Kategorie des Zielgebotes den Legalismus in der Moraltheologie zu überwinden trachtete. Die Erfüllungsgebote sind nach der Auffassung B. Härings auf

[11] Vgl. E. C. Suttner, „Ökonomie" und „Akribie" als Normen kirchlichen Handelns, in: Ostkirchliche Studien 24 (1975) 15—26.
C. Konstantinidis, Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden. Eine Handreichung für die Seelsorger im Auftrag der Regensburger ökumenischen Symposien. Regensburg 1979.
D. Salchas, Oikonomia e akribeia nella orthodossia greca odierna, in: Rivista di Teologia Ecumenico — Patristica 4 (1976) 301—340, siehe dort weitere Literatur.

[12] Vgl. R. Hofmann, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre. Handbuch der Moraltheologie, hrsg. v. M. Reding Bd 7. München 1963, 209—211.
F. Furger, Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte. Luzern—Stuttgart 1965.
J. Fuchs, Situation und Entscheidung. Frankfurt 1963.

[13] J. Fletcher, Moral Responsibility. Situation Ethics at Work. Philadelphia ^{6}1975; deutsch: Moral ohne Normen? Gütersloh 1967.

die sittliche Kraft des Durchschnittsbürgers abgestimmte Minimalforderungen der Wesensethik, die Zielgebote hingegen verpflichten zu einem hochherzigen Streben nach Vollkommenheit, je nach den individuellen Möglichkeiten.[14]

Gerade an diesem Punkt setzt nun die Kritik an dem Entwurf der Zielgebote an.[15] Ist das Ziel, das in einer sittlichen Vollkommenheit besteht, nicht ein neues Supergesetz, das den Menschen nun erst recht überfordert und die Menschen in zwei sittliche Klassen scheidet? Erscheint dieses Zielgebot nicht als ein unerreichbares Ideal oder als ein hypostasierter Wert, bei dessen Nichterreichung der Mensch ein schlechtes Gewissen haben und sein Leben als gescheitert einschätzen muß?

B. Häring kennt zwar die Epikie in den ersten Auflagen seines Standardwerkes „Das Gesetz Christi" als Interpretation zur Füllung von Lücken im menschlichen Gesetz, in der achten Auflage nach dem Konzil auch als Haltung gegenüber dem natürlichen Gesetz.[16] Aber er kennt die Epikie nur im Kontext der Entschuldigungsgründe, nicht in der von uns erhobenen Vollgestalt, wie sie Aristoteles oder Thomas ausgearbeitet haben.

Das volle Potential zur Lösung der von ihm angepeilten Probleme, das in der Epikie möglicherweise verborgen liegt, blieb ihm daher unbekannt.

Schließlich ist noch auf die gegenwärtigen Bemühungen in der theologischen Ethik um die Ausarbeitung einer Lehre vom ethischen Kompromiß zu verweisen. Die Kategorie des Kompromisses[17] legt das Modell eines Ausgleichs von gegensätzlichen Interessen nahe, die einander bekämpfen. Ideal und Wirklichkeit, der volle

[14] B. Häring, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Freiburg—Basel—Wien Bd 1. 1979, 335: „... die grenzsichernden Gebote (Verbote und Erfüllungsgebote), die das Mindestmaß bestimmen, ohne daß man nicht in der Liebe sein kann ... Die Zielgebote sind verbindliche Ideale ..."

[15] H. W. Vavrovsky, Zielgebot und Erfüllungsgebot. Analyse und Kritik eines moraltheologischen Problems bei B. Häring. Diss. Innsbruck 1978.
Vgl. auch B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. ²1980, 200—205.

[16] B. Häring, Das Gesetz Christi. München—Freiburg ⁸1967, I 280 Anm. 8: Im Anschluß an Alphons M. v. Ligori führt B. Häring folgenden Abschnitt gegenüber den früheren Auflagen ein: „Diese Epikie greift Platz nicht nur bei menschlichen Gesetzen, sondern auch bei natürlichen Sittengesetzen, wo infolge der Umstände die Handlung von sittlicher Unordnung ... frei wäre ... Mir scheint, daß hier auf einem anderen Weg, nach einer mehr statischen Sicht des Naturrechts, der Grundsatz der Geschichtsgerechtigkeit korrigierend beigefügt wird. Die Frage verdient Beachtung."
Vgl. auch B. Häring, Frei in Christus I 356.

[17] K. Hörmann, Art. Kompromiß, in: LchM 902 beschreibt den Kompromiß in der Ethik als das „Phänomen, daß der Mensch das sittlich Wünschenswerte (das Ideal) nicht ganz, sondern nur zum Teil erfüllt (auch in der Form, daß berechtigte Ansprüche gegeneinander stehen und je nur z. T. berücksichtigt werden)." K. Hörmann selbst bevorzugt den Ausdruck „Richtungssittlichkeit" a. a. O. 1386—1391.
W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie 91—97.
H. Steubing, Der Kompromiß als ethisches Problem. Gütersloh 1955.
H. Boelaars, Towards a Theology of the imperfect response, in: The Clergy Review 55 (1970) 445—450 wittert in der Rede vom ethischen Kompromiß eine versteckte Situationsethik und Exkulpationsstrategie; er möchte das Problem durch eine Lehre von der unvollständigen sittlichen Entsprechung (imperfect response) ersetzen, die auf eine differenziertere Sicht der Behinderungen der sittlichen Freiheit im konkreten Fall abhebt.
Weitere Literatur siehe bei B. Häring, Frei in Christus I 358, der eine sorgfältige Ausarbeitung einer Ethik des Kompromisses für eine der dringlichsten Aufgaben der heutigen Moraltheologie hält.

sittliche Anspruch und die durch Endlichkeit und Sündhaftigkeit geprägten Lebens- und Handlungsbedingungen, unter denen dieser Anspruch verwirklicht werden muß, liegen im Konflikt. Zwischen ihnen muß es zum Ausgleich kommen. Die Rede vom ethischen Kompromiß legt es nahe, daß der sittliche Anspruch selbst in einem solchen kompromißhaften Handeln verwässert wird. In der evangelischen Spielart ist die Rede von der Unausweichlichkeit der Sünde, der sich der Mensch in seinem Handeln aber im Blick auf die Gnade Gottes getrost anvertrauen darf.[18]
Der in der katholischen Moraltheologie beheimateten Kasuistik wurde bisweilen der Vorwurf gemacht, sie würde auf diese Weise spitzfindig den sittlichen Anspruch solange zurechtdifferenzieren, bis er den eigenen Wünschen angepaßt ist.[19] Der Kompromiß liegt bei näherem Hinsehen aber nicht auf der Ebene des direkt Sittlichen, sodaß man von einem ethischen Kompromiß sprechen könnte, sondern auf der Ebene der vorsittlichen Güter.[20] Es handelt sich also genau gesagt um einen sachlichen Kompromiß im ethischen Kontext.
Die klassischen Auffassungen der Epikie bei Aristoteles und Thomas haben uns gezeigt, daß es sich bei der Epikie gerade nicht um einen ethischen Kompromiß handelt, sondern um die Verwirklichung einer besseren Gerechtigkeit als es die allgemein gefaßte Gesetzesformel vorsieht. Nur zu oft ist das abstrakte Ideal der Feind des Wirklichen; Sittlichkeit aber hat mit der Wirklichkeit und nicht mit Ideen zu tun, die der Prolongation der eigenen Sehnsüchte entstammen. Epikie heißt jene Grundhaltung, die nach der optimalen Verwirklichung des sittlichen Anspruchs, wie dies unter den gegebenen Umständen möglich ist, trachtet, ohne sich von einem Vollkommenheitsideal oder einem perfekten Zielwert die Optimierung des Handelns verderben zu lassen. Ein Handeln aus Epikie sieht nach außen hin unter Umständen wie ein Kompromiß aus. Doch der Schein trügt. In Wirklichkeit verlangt die Epikie die volle Realisierung des Sittlichen unter den gegebenen inneren wie äußeren Umständen.

4.4.2 Vermittlung zwischen Aktmoral und Haltungsethik

In den letzten Jahren stand in der Moraltheologie die Diskussion um eine wissenschaftstheoretisch haltbare Begründung und Formulierung von sittlichen Normen im Vordergrund des Interesses.[21] Manche Klärung konnte erzielt werden, vor allem auf dem Gebiet der Methoden und Begriffe.[22]

[18] Vgl. H. Wilting, Der Kompromiß als theologisches und ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas. Düsseldorf 1973.
K. Demmer, Entscheidung und Kompromiß, in: Gregorianum 53 (1972) 323—351.
[19] H. Weber, Historisches zum Utilitarismus 237 führt die Epikie im Zusammenhang kasuistischer und utilitaristischer Entscheidungen an.
[20] Zur logischen Präzisierung hinsichtlich der Unterscheidung sittlicher und vorsittlicher Güter siehe B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. 1973, 39—45.
[21] Vgl. F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos 47—66.
B. Schüller, Neuere Beiträge zum Thema Begründung sittlicher Normen a.a.O. 109—181.
[22] Vgl. vor allem A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube.
F. Böckle, Fundamentalmoral.
W. Korff, Norm und Sittlichkeit.
B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile ²1980.

Sittliche Norm ist nicht einfach ein neuer Name für ein sittliches Gesetz.[23]
Dennoch behandelt auch die Normenethik nur einen Teilaspekt des Sittlichen. Ihr Gegenstand ist das sittlich Richtige. Die Differenz von sittlich richtigem Handeln und sittlich guter Motivation ist unerläßlich für eine methodisch saubere Verständigung in der Ethik. Mit der Unterscheidung von sittlich richtig und sittlich gut ist aber noch nichts über die ursprüngliche Einheit und Stimmigkeit von Legalität und Moralität in der sittlichen Persönlichkeit ausgesagt.[24] Die Frage nach der Moralitätsfähigkeit des Subjekts bleibt in der Normenethik ausgeklammert.[25]
Normenethik hat die Differenz, Tugendethik die Einheit von objektiver und subjektiver Sittlichkeit zum Gegenstand. In der ethischen Tugend der Epikie in ihrer klassischen Ausprägung wurde darüberhinaus Einheit und Differenz von Normativität und Motivation zugleich zur Sprache gebracht. Normenethik, mag sie auch noch so gut begründet und akzeptiert sein, bleibt methodisch auf die Bewertung von Handlungsabläufen hinsichtlich ihrer sittlichen Richtigkeit beschränkt. Die Aktmoral, wie sie seit der Entwicklung der Moraltheologie zu einer eigenständigen Disziplin, hervorgehend aus der Ausbildung der Beichtväter[26], im Vordergrund stand, bedarf einer Erweiterung des Blickes auf die Erfüllung der sittlichen Grundaufgaben im Laufe eines ganzen Lebens. Aktmoral ohne Tugendmoral bleibt ein Fragment. Rehabilitierungsversuche der Tugendethik in der Neuzeit konnten aber bisher nicht überzeugen. Weiterführende Ansätze in Richtung des angemeldeten Desiderats liegen in der sittliche Phantasie evozierenden Konzeption des „ethischen Modells".[27]

[23] Es gilt die Begriffe Prinzip, Norm, Gesetz, Tugend sorgfältig auseinanderzuhalten.
Ethische Prinzipien sind oberste formale Grundsätze, die in verschiedenen aufeinander zurückführbaren Formulierungen tradiert werden (z.B. der kategorische Imperativ) und die in allen inhaltlichen ethischen Aussagen als geltend vorausgesetzt werden.
Normen sind konkrete inhaltliche Sollensregeln.
Gesetze nennt man die von der zuständigen Autorität für eine Gemeinschaft erlassenen positiven Regelungen.
Unter Tugenden versteht man aus Einsicht und Übung erwachsene positive sittliche Grundhaltungen, die zusammen die moralische Gestalt eines Menschen oder das Ethos einer Gruppe ausmachen.
[24] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile ²1980, 304f: „Insofern man unter ‚Tugend' eine Grundhaltung versteht, hat man für partikuläre Lebensbereiche in einem einzigen Begriff zusammengefaßt: die sittlich richtige Tat und die sittlich gute Gesinnung, oder, um es mit Kant zu sagen, das pflichtgemäße Handeln und das Handeln aus Pflicht. Man hat dabei vor Augen die idealtypische Figur eines Menschen, der zugleich sittlich gut ist und jeweils das sittlich Richtige tut. Indem man einen solchen Tugendbegriff bildet, gibt man zu erkennen, daß man bloße Legalität nicht für Moralität hält. Allerdings, da es sich fast von selbst versteht, was es heißt, das sittlich Richtige um seiner selbst willen zu tun, wenn nur ausgemacht ist, worin das sittlich Richtige bestehe, kann und muß eine normative Ethik ihre ganze Aufmerksamkeit der Frage zuwenden, wie sich das sittlich Richtige inhaltlich bestimme. Daher löst sie die begriffliche Einheit von Gesinnung und Tat auf und behält für ihre Zwecke nur den Begriff allgemeiner Muster sittlich richtigen Handelns zurück."
[25] Vgl. A. Holderegger, Die Bedeutung der Eschatologie für einen sozialtherpeutischen Ansatz der theologischen Ethik, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (1979) 505—524.
[26] Vgl. J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zu einer eigenständigen Disziplin.
[27] Vgl. D. Mieth, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik. Studien zur theologischen Ethik, hrsg. v. D. Mieth und C. J. Pinto des Oliveira. Fribourg—Freiburg—Wien 1977, bes. 78—90 u. 111—119.

An diesem Punkt unserer Überlegungen ist nun die Frage anzubringen, ob nicht gerade die Epikie jenes Gelenk sein könnte, an dem eine Haltungsethik ansetzen könnte und durch das Normenethik und Haltungsethik miteinander verbunden werden könnten. Die Epikie ist ja gerade jene Tugend, die die rechte Haltung und den rechten Umgang mit allgemein gefaßten Normen zum Gegenstand hat. Ohne diese rechte Haltung aber hängen alle ethischen Normen in der Luft. Eine über die Epikie vermittelte Belebung der Haltungsethik könnte überdies manche Klärung des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit bringen.

4.4.3 Vermittlung zwischen Essenzethik und Existentialethik

Wir sind mit unseren Überlegungen bisher noch nicht über den Bereich der Essenzethik hinausgelangt, denn auch die Kategorie der Tugend gehört noch zu den allgemeinen Ausfaltungen des Humanen.
Wir haben bereits beim Versuch der Zuordnung des aristotelischen Epikiebegriffs zur subjektiven oder objektiven Seite der Sittlichkeit eine zusätzliche Differenz anbringen müssen. Die Epikie ist nämlich bei Aristoteles weder der allgemeinen Gesetzesnorm zuzuordnen noch der subjektiven Seite der Motivation. Die Epikie bezieht sich eindeutig auf einen objektiven und objektivierbaren sittlichen Anspruch, der aber gerade nicht mit einer generalisierenden Formel einzufangen ist. Wir mußten daher den objektiven sittlichen Anspruch nochmals unterteilen in einen allgemein zu fassenden Anspruch und in einen individuellen, in der persönlichen Situation konkret zu begründenden Anspruch. Bereits das aristotelische Epikieverständnis hat uns an die Grenze der Wesensethik geführt, ohne daß dem Stagiriten der Durchbruch zu einer Existentialethik bereits voll gelungen wäre. Immerhin mag dieser griechische Philosoph bereits geahnt haben, daß eine Wesensethik, selbst wenn sie als Tugendethik ausgearbeitet ist, nochmals einen wichtigen Bereich des Sittlichen nicht zu bedenken vermag.
Vor allem K. Rahner hat sich nach dem Krieg um die transzendentalphilosophische Begründung einer Existentialethik bemüht.[28] Er bereichert in diesen Gedankengängen das ethische Vokabular um den Begriff des ethischen Imperativs, den er von der Begrifflichkeit einer Wesensethik (Gesetz, Norm, Prinzip usw.) unterschieden wissen will. Er versteht darunter einen konkreten inhaltlichen Anspruch, der an eine Person in einer bestimmten Situation herantritt, und der sich nicht schon aus der Anwendung allgemeiner moralischer Normen auf die Handlungssituation ergibt.[29]

G. Stachel/D. Mieth, Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung. Zürich—Einsiedeln 1978, 110: „Wo zur Nachahmung und Befolgung aufgefordert wird, sprechen wir von Vorbildern, wo zur eigenen Initiative angeregt wird, sprechen wir von Modellen."

[28] K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: Schriften zur Theologie Bd 2. Einsiedeln—Zürich—Köln ^{5}1961, 227—246.
Ders., Das Dynamische in der Kirche. Quaestiones disputatae, hrsg. v. K. Rahner/H. Schlier, Bd 5. Freiburg—Basel—Wien 1958.
A. Röper, Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit K. Rahner. Freiburg 1971.
R. Hofmann, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre 212—214.
F. Böckle, Art. Existentialethik, in: LThK III, 1301—1304.

[29] Vgl. K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existentialethik 230f.

Zu einer solchen Bewertung eines individuellen Sollens, das sich nicht schon aus den allgemeinen Wesensstrukturen des Menschseins ergibt, kann nur kommen, wer einen solchen Imperativ nicht wiederum insgeheim als den höchst außergewöhnlichen und wirklich nur einmal vorkommenden „Fall" im Schnittpunkt allgemeiner Prinzipien und einer außergewöhnlich gelagerten Situation konzipiert. Solange der von einem solchen Ruf Betroffene sich sagen muß, daß jeder, der in diese Situation kommt, genauso entscheiden müßte wie er, wenn er sittlich richtig entscheiden will, befindet er sich immer noch im Raum eines verallgemeinerungsfähigen Bündels von Umständen und darum wiederum im Bannkreis einer bloßen Wesensethik. Genau dies scheint in der Epikiekonzeption des Artistoteles aber noch der Fall zu sein. Der Stagirite konnte das konkret Objektive und das Individuelle nur im Rahmen einer Wesenethik denken. Die konkreten Umstände, deren Berücksichtigung zur Epikie legitimieren, müssen allgemein einsichtig gemacht werden können: Im allgemeinen besteht die Epikie im Verzicht auf die rigide Durchsetzung des eigenen Rechts und in der Rücksicht auf die besonderen Umstände der Handelnden.
Erst die christliche Theologie konnte zum Personalen vordringen, das gegenüber dem bloß Individuellen eine neue Dimension eröffnet. Die Eigenart und Einmaligkeit des Menschen als Person, die nicht mehr übersetzbar ist in eine allgemeine Idee oder Norm, ist letztlich nur zu begründen im Rahmen des Glaubens an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte, in der Gott den Menschen in persönlicher Liebe in die Totalentscheidung ruft. Der an jeden Menschen in persönlicher Einmaligkeit ergehende Ruf Gottes in die Entscheidung konstituiert Personsein.[30] Genau dies scheint aber der entscheidende Schritt im Epikieverständnis des Aquinaten über Aristoteles hinaus zu sein. War die Epikie für Aristoteles die unter Berücksichtigung aller Umstände mögliche Verwirklichung der individuellen konkreten Gerechtigkeit, so wurde sie bei Thomas zur Persongerechtigkeit. Gott selbst ist das erste und ursprüngliche Subjekt der Epikie und aequitas, da nur er voll und ganz die Befindlichkeit der Person berücksichtigen kann. Der Mensch ist zu analoger Teilhabe an dieser Tugend berufen. Daher ist für Thomas die Epikie nicht nur die Berücksichtigung der besonderen, aber prinzipiell verallgemeinerungsfähigen Umstände im Rahmen einer Wesensethik, sondern darüber hinaus auch die Rücksicht auf die präzise personale Einmaligkeit des Menschen. Bei aller Fraglichkeit der Lehre von einer unmittelbar von Gott selbst vorgenommenen Determination der obersten Prinzipien des Naturrechts[31] bei den sogenannten Naturrechtswidrigkeiten im Alten Testament und der Problematik des Theologoumenons von der unmittelbaren Bewegung der Seele durch Gott[32] scheint dies der bleibende Kern seiner Lehre zu sein: Thomas rechnet als christlicher Theologe nicht nur mit einem individuellen, sondern darüber hinaus mit einem personal einmaligen Anruf Gottes an den Menschen. Es ist dann die sittliche Aufgabe des Menschen, wach zu sein für einen solchen Anruf und ihm zu entsprechen. Selbstverständlich kann nach Thomas Gott sich bei einem solchen Anruf nicht selbst widersprechen und gegen die ober-

[30] Wir können hier nicht der schwierigen Frage nachgehen, wieweit ein solches Person-Verständnis in einer nachchristlichen Epoche losgelöst von dem Glauben, aus dem es entstanden ist, für sich säkular weiterbegründet werden kann.
[31] Vgl. 2.3. oben.
[32] Vgl. I–II 9, a 6; und 10, a 4.

sten Prinzipien der Wesensordnung seiner Schöpfung handeln. Wir haben aber gesehen, einen wie weiten Raum bei Thomas die obersten Prinzipien für geschichtliche Wandlungen lassen. Im Rahmen der sogenannten abgeleiteten Sätze des Naturrechts sind nicht nur geschichtlicher Wandel, sondern auch Irrtum und Ungenauigkeit in der Formulierung dieser Wesensaussagen möglich. Es bleibt ein weiter Raum für existentialethisch zu begründende sittliche Ansprüche. Die Tugendhaltung, die zur Wahrnehmung und Befolgung dieser persönlichen sittlichen Imperative befähigt, heißt Epikie. Sie ist der Mut zum Personalen in der Ethik.

4.4.4 Vermittlung zwischen autonomer Moral und christlicher Spiritualität

Dieser Mut zum Personalen hat seinen Ursprung dort, wo der Mensch in letzter unvertretbarer Einmaligkeit allein vor Gott über sein Leben, das er ein für allemal zu verantworten hat, entscheidet und aus dieser Grundoption heraus immer neu zu wählen trachtet, was dem Willen Gottes mehr und besser entspricht. Diesen zu erkennen setzt mehr voraus als die Fähigkeit, Normen in der Situation auch sachgerecht anzuwenden. In der Tradition der christlichen Ethik spielen die Gaben des Heiligen Geistes eine große Rolle. Bei Thomas beispielsweise gehört — wie in der ganzen mittelalterlichen Moral — die Lehre über diese Gaben zum festen Bestandteil der konkreten Ethik.[33] Unter diesen Gaben findet sich die Gabe der Unterscheidung der Geister.

Auf den ersten Blick erweist sich das Ansinnen, die Tugend der Epikie und die spirituelle Kunst der Unterscheidung der Geister in einen Zusammenhang zu bringen, vielleicht als eher fragwürdig. Diese Fraglichkeit wird nur noch zugespitzt durch die Erwägung der Möglichkeit, es könne sich bei dem genannten Charisma um das spezifisch Christliche im Bereich der allgemein menschlichen Tugendhaltung der Epikie handeln.

Zunächst scheint schon der Begriff der „Unterscheidung der Geister" belastet durch die in der Tradition damit verbundenen Theologoumena.[34] Wie kann darüber hinaus das spezifisch Christliche in einer partikulären Spiritualität gesucht werden? Die Regeln zur Unterscheidung der Geister sind ja ganz eng mit den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola verbunden.

Bei näherem Hinsehen jedoch zeigt sich, daß die im Neuen Testament von Paulus (1 Kor 12,10) und in den johanneischen Schriften (1 Joh 4,1 und 6) vorausgesetzte und mit diesen Worten benannte Gabe der Unterscheidung der Geister sich bereits in den ersten christlichen Gemeinden findet und von Anfang an sich durch alle Jahrhunderte in den spirituellen Schriften durchzieht.[35] Die historisch-systemati-

[33] Vgl. die Abschnitte über die Gaben des Heiligen Geistes jeweils am Ende der Traktate über die Tugenden in der Secunda Secundae des Thomas v. A.

[34] Man denke an die selbstverständlich vorausgesetzten Vorstellungen von Engeln und Dämonen sowie an die Lehre des Aquinaten, daß nur Gott ohne vorausgehende Ursache die Seele des Menschen direkt beeinflussen kann.

[35] Vgl. H. Wulf, Art. Unterscheidung der Geister, in: LThK X, 533—535.
K. Maly, 1 Kor 12, 1—3. Regel zur Unterscheidung der Geister?, in: Biblische Zeitschrift (Neue Folge) 10 (1966) 82—95.

sche Aufarbeitung dieser spirituellen Tradition steht noch aus.[36] Beispielgebend dafür ist die Studie von L. Bakker.[37]

Mit literar- und textkritischen Methoden konnte der Autor nachweisen, wie gerade das Moment des „Trostes ohne Ursache", das als Zeichen der Echtheit für eine Anregung Gottes bei Ignatius eine Rolle spielt[38], zustande kam.

Die Brauchbarkeit dieses Kriteriums ist alles andere als unanfechtbar. Von Seiten der Humanwissenschaften müßte man auf die Einsicht der Psychoanalyse verweisen, daß auf vielfache Weise scheinbar ohne vorausgehende Ursache Gedanken, Gefühle und Stimmungen aus dem Unbewußten auftauchen, die bei genauer Analyse eben sehr wohl ihre Ursache im Unbewußten der Psyche haben. Auch die genuin theologische Anfrage, welches Verständnis von Natur und Gnade hinter dieser Regel steht, wäre erst zu klären, was wiederum den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde.[39]

Der Verfasser der geistlichen Übungen hatte sich vor der spanischen Inquisition gegen den Verdacht zu verteidigen, er hänge der Lehre der Alumbrados von einer kirchenunabhängigen Geisterleuchtung an, und nahm bei der Erläuterung dessen, was er mit seinen Regeln zur Unterscheidung der Geister mitteilen wollte, seine Zuflucht zu einem Theologoumenon aus der thomistischen Tradition: Nur Gott selbst kann den Geist eines Menschen direkt bewegen.[40] Ignatius selbst hat nach Aufweis von L. Bakker u.a. sich nicht allein auf den Trost ohne Ursache gestützt, sondern die auf seine eigene Erleuchtung am Fluß Cardoner folgende Zeit für

G. Switek, ‚Discretio spirituum'. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität. Erster Teil, in: Ph Th 47 (1972) 30—76. Der zweite Teil ist meines Wissens bisher noch nicht erschienen.
M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille 49 Anm 127 macht darauf aufmerksam, daß im 13. und 14. Jahrhundert das Bemühen um die Lehre von der Unterscheidung der Geister sich besonders um den Begriff ‚instinctus' konzentrierte.
Von der Zeitschrift Concilium 14 (1978) ist Heft 11 zur Gänze dem Thema Unterscheidung des Geistes und der Geister gewidmet; bes. R. Simon, Das Sittengesetz und die Unterscheidung der Geister 606—612.

[36] Eine dogmatische Studie zum Thema der Unterscheidung der Geister ist derzeit von M. Schneider in Vorbereitung.

[37] L. Bakker, Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius v. Loyola. Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, hrsg. v. F. Wulf und J. Sudbrack, Bd 3. Würzburg 1970.

[38] Ignatius v. Loyola, Geistliche Übungen, hrsg. v. A. Haas. Freiburg—Basel—Wien 1975, 108—110 passim: Nr. 330: „Allein Gott unserem Herrn kommt es zu, ohne vorausgehende Ursache der Seele Trost zu geben; denn es ist dem Schöpfer vorbehalten, in sie einzutreten, aus ihr herauszugehen, in ihr Bewegungen hervorzurufen, indem er sie ganz zur Liebe Seiner Göttlichen Majestät hinzieht. Ich sage ohne Ursache, das heißt ohne vorausgehendes Gespür oder vorausgehende Erkenntnis irgendeines Gegenstandes, durch den eine solche Tröstung vermittels der Akte ihres Verstandes und Willens herbeigeführt würde."
Nr. 336: „Ist die Tröstung ohne (vorausgehende) Ursache (sin causa) und somit ein Betrug ausgeschlossen, da sie, wie gesagt worden ist, von Gott unserem Herrn allein herrührt, so soll doch die geistliche Person, der Gott solche Tröstungen gibt, mit großer Wachsamkeit und Sorgfalt zusehen, und die eigentliche Zeit einer solchen aktuell sich vollziehenden Tröstung (actual consolación) von der nachfolgenden Zeit unterscheiden, in der die Seele noch glüht und von der Gunsterweisung und den von der vergangenen Tröstung übriggebliebenen Nachwirkungen beseligt ist ..."

[39] Vgl. G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Freiburg—Basel—Wien 1977.

[40] Vgl. L. Bakker, Freiheit und Erfahrung 97, 109, 169—179, 310.

besonders wichtig angesehen, die Vernunftreflexion in der zweiten und dritten Zeit der Wahl im Laufe seines Lebens immer höher eingeschätzt und den Exerzitanden verpflichtet, seine Wahl dem Urteil eines anderen in geistlichen Dingen Erfahrenen zu unterwerfen.

Die Unterscheidung der Geister war seit jeher mehr ein Charisma des geistlichen Lebens denn Gegenstand der theologischen Wissenschaft. Eigene Abhandlungen zu diesem Thema sucht man bei den großen Theologen vergebens. „Daher ist es von umso größerer Bedeutung, daß wir uns hier auf echt theologischen Untergrund stellen, zugleich aber versuchen, den ganzen geistlichen Reichtum dieser Lehre der Tradition einzubringen, der unter ihrem unwissenschaftlichen Gewand verborgen ist."[41]

Diese Anregungen bekommen erneute Aktualität durch das Auftauchen der verschiedenen charismatischen Bewegungen.[42]

Eine zweite Gruppe von Einwänden gegen das Ansinnen, nach dem Zusammenhang zwischen der Tugend der Epikie und dem Charisma der Unterscheidung der Geister auch nur zu fragen, hat die scheinbar gegensätzliche Richtung der beiden Traditionen zum Gegenstand. Ignatius z.B. scheint auszuschließen, daß der Heilige Geist jemals einen Menschen zu einer Wahl bewegen könne, die gegen ein kirchliches Gesetz oder nur gegen den Spruch einer Obrigkeit sich richtet. Er begründet seine Überzeugung damit, daß in Christus und in der Kirche derselbe Geist herrscht.[43] Darüber hinaus scheint ein Bewegtwerden durch den Geist Jesu Christi immer die Tendenz zu haben, „mehr" zu tun als ein allgemeines Gesetz je verlangen kann, die Epikie hingegen selbst scheint die Forderung des Gesetzes unter bestimmten Umständen herabzusetzen.

Zunächst kann ein Blick auf die Praxis der kirchlichen Gesinnung bei Ignatius zu einer ersten Differenzierung helfen. Ignatius unterwarf sich zwar dem Spruch der kirchlichen Obrigkeit auch, wenn sie gegen seine Einsicht entschied, hielt aber an der Richtigkeit seiner Wahl fest und wich der zuständigen Autorität mehrfach aus.[44]

Der Frage nach der Legitimation eines Handelns gegen ein bürgerliches Gesetz durch den Antrieb des Geistes hat sich der Heilige von seinem Anliegen her und als Kind seiner Zeit, in der jedermann damit rechnete, daß sich die Staatsraison mit dem Christentum stets im vollen Einklang befinde, gar nicht gestellt. Die Frage, ob und unter welchen Umständen man annehmen kann, daß gerade der Blick auf das Leben und Sterben Jesu und ein spezifisch sich daraus ergebender Imperativ ausnahmsweise auch zu einem Handeln außerhalb der Legalität anregen kann, bleibt zu überdenken.

Das spezifisch Christliche ist sicher in der Richtung des „magis" der Exerzitien des Ignatius zu suchen. Nur im Blick auf das Leben und Sterben Jesu kann genuin

[41] A.a.O. 299.

[42] Vgl. H. Mühlen, Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma — Geist — Befreiung. München 1974, bes. 99—107.
Ders., Einübung in die christliche Grunderfahrung, 2 Bde. Mainz 1976, bes. I, 167—199 u. II, 123—151.

[43] Vgl. L. Bakker, Freiheit und Erfahrung 112.

[44] A.a.O. 115f.

christlich jene Handlungsrichtung gewonnen werden, die einen Menschen mehr zur Erfüllung des konkreten Willens Gottes führt. Nur wer unter Epikie eine billige Variante des Handelns angesichts des Gesetzes — also ein Normumgehungsinstitut — erblickt, kann einen prinzipiellen Gegensatz zwischen dem größeren Gehorsam gegenüber dem Zug des Geistes und der Intention der Epikie feststellen. Der historische Teil der vorliegenden Arbeit war dem Aufweis gewidmet, daß dies ursprünglich nicht so war und erst zu einer Zeit möglich wurde, da man begann, die Kategorie des Gesetzes in den Vordergrund der Moraltheologie zu stellen. Am Anfang der griechischen Demokratie wurde ja unter Epikie jene Haltung verstanden, die zum Verzicht auf die Durchsetzung des eigenen Rechtsanspruchs um jeden Preis anregte. Die erste systematische Reflexion auf diese Tugend durch Aristoteles deckte auch den Grund dafür auf, daß dieser Durchsetzungsverzicht nicht der zufälligen Willkür überlassen bleibt, sondern durch das Geltendmachen außergewöhnlich gelagerter Umstände objektivierbar ist. Das Handeln gegen eine Norm gehört eben nicht zum Wesen der Epikie. Die eigenständige Einsicht in die bessere — weil alle Umstände berücksichtigende — Gerechtigkeit unabhängig vom Gesetz kann aber per accidens dann und wann auch zu einem Handeln außerhalb des Gesetzes oder gegen den Wortlaut des Gesetzes legitimieren. Ein solches Handeln mag nach außen hin bisweilen wie eine unzureichende Gesetzeserfüllung aussehen und wie ein „weniger" an Sittlichkeit anmuten. Auf dem Hintergrund der aristotelischen Reflexion aber ist sie ein Zeichen von Seelenadel, der um die Verwirklichung einer besseren Gerechtigkeit bemüht ist, die eben nie durch eine abstrakte Gesetzesformel oder einen Richterspruch eingefangen werden kann. Das Maß dieser Tugend war der „aner spoudaios", der athenische Edelmann.

Thomas v. Aquin greift die Gestalt dieser Tugend auf, gibt ihr aber eine tiefere Motivation. Menschliche Epikie ist Teilnahme an der aequitas Gottes, die darin besteht, daß Gott jedem Menschen als Person ganz und gar gerecht wird, d.h. daß Gott nicht nur alle inneren und äußeren Umstände, unter denen eine Person handelt, berücksichtigt, sondern gerade das Personsein des Menschen in seiner Einmaligkeit.

Ansätze zu einer christologischen Fundierung der Epikie, wie sie bei Albert dem Großen vorhanden waren, wurden nicht weiter bedacht. Die „Epieikeia Christou" (2 Kor 10,1) spielt in der ganzen spirituellen und ethischen Tradition der Kirche so gut wie keine Rolle. Statt dessen wurde die Bedeutung der Epikie in dem Augenblick auf ein Minimum eingeschränkt, als man den sittlichen Anspruch vorrangig vom Gesetz her zu bestimmen versuchte. Gerade der Gedanke an die „Epieikeia Christou" (2 Kor 10,1) könnte aber in zweifacher Hinsicht weiter verfolgt werden.

Zum ersten sind genauere exegetische Untersuchungen über die Epikie Christi und der Christen im Neuen Testament und in der frühen christlichen Tradition wünschenswert. Auf dieser Basis müßte gefragt werden, welche Bedeutung die Gesetzeskritik Jesu für das Konzept einer Moraltheologie hat, die sich vorrangig als Normenethik und bürgerliche Moral versteht.

Zum zweiten könnte die Frage weiterverfolgt werden, ob und inwiefern die allgemein menschliche Tugendhaltung der Epikie — wenn man sie im ursprünglichen Sinn als Verbesserung der allgemeinen Gesetzesgerechtigkeit auffaßt — beim Christen neue Maßstäbe und eine neue Motivation erhält. Wenn im Sinn des Thomas

von Aquin die Kraft des neuen Gesetzes (virtus) in der Gnade des Heiligen Geistes gesehen wird, die durch den Glauben an Christus vermittelt wird[45], dann müßte weiter verfolgt werden, wie diese „virtus" nun erfahrbar und im Handeln des Christen relevant wird. Bloß objektive Normenerfüllung genügt offenbar zum Christsein nicht.

Es läßt sich auch gar nicht erwarten, daß die Kraft dieser Bewegung durch den Heiligen Geist in einer lebendigen Christusbeziehung nun ihrerseits sich in christlichen Sondernormen und damit einer neuen Gesetzlichkeit niederschlägt. Es muß im Gegenteil damit gerechnet werden, daß der Geist, der als die Mitte eines Lebens, das die größere Nähe zu Jesus Christus sucht, als Motivation (unter Motivation wird hier nicht einfach psychische Triebkraft verstanden, sondern jene Macht, von der der Mensch zuletzt und zutiefst bewegt wird) erfahren wird, gerade nicht in allen Punkten einfach mit den zivilen Gesetzen eines säkularen Staates und den bürgerlichen Sitten harmonisch in Einklang zu bringen ist. Da auch die Kirche trotz der ihr gegebenen Verheißung, daß sie in der Wahrheit gehalten wird, über ihre Unvollkommenheit hinaus auch die Kirche der Sünder bleibt, ist schlicht mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sich diese Begrenztheit und Fehlbarkeit irgendwo in den vielen kanonischen Gesetzen niederschlagen können und ein Handeln gegen ein solches Gesetz im Einzelfall durchaus vom Geist motiviert sein kann. Schließlich gehen auch die Formulierungsversuche innerhalb der Leitidee des sogenannten sekundären Naturrechts auf begrenzte und fehlbare Menschen zurück, sodaß auch in diesem Bereich eine Spannung zwischen einer Anregung des Geistes und einer mangelhaften Formulierung auftreten kann.

Da naturgemäß mit der Berufung auf den Heiligen Geist Mißbrauch getrieben werden kann und Selbsttäuschung jederzeit möglich ist, wäre über die Kriterien zur Unterscheidung der Geister weiter nachzudenken. Das Bewegtsein des Christen durch den Geist Jesu Christi gegen Täuschungen abzuschirmen, bedeutet zugleich diese Mitte der christlichen Existenz wieder deutlicher ins Bewußtsein zu bringen. Besondere Dringlichkeit erhält diese Aufgabe angesichts der Pluralität sittlicher Anschauungen in der modernen Gesellschaft. Allgemeine Normen reichen inmitten der großen Orientierungslosigkeit nicht mehr aus. Die Notwendigkeit der selbständigen Einsicht in den sittlichen Anspruch der Situation angesichts der wegen ihrer Abstraktheit prinzipiell unzulänglichen Gesetze wurde schon von den Griechen erkannt. Eine christliche Ethik müßte darüberhinaus die bessere Gerechtigkeit nicht bloß in der Autonomie der sittlichen Vernunft suchen, sondern in den Anregungen des Geistes, die sich aus einem Leben in Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus ergeben,wie sie in der Taufe grundgelegt ist.[46] Der Anspruch des Geistes zerstört die Freiheit des Menschen nicht (sofern man unter Freiheit nicht einfach Beliebigkeit versteht), sondern konstituiert und vertieft die sittliche Selbständigkeit. Je konkreter über die Allgemeinheit einer Norm hinausgehend der Wille Gottes sich kundgibt, desto konkreter wird die Freiheit und Autonomie des Menschen herausgefordert.

[45] Vgl. I—II 106, a 1 c.

[46] Vgl. H. Halter, Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. Freiburger Theologische Studien, hrsg. v. R. Bäumer, A. Deissler u. H. Riedlinger, Bd 106. Freiburg—Basel—Wien 1977.

Es lohnt sich, der Frage nachzugehen, ob in der Tradition von der Unterscheidung der Geister nicht auch Kriterien für die Anwendung der Epikie verborgen sind. Nicht nur allgemeine Wesensstrukturen, sondern auch der Kairos enthält einen sittlichen Anspruch. Der Wille Gottes ist nicht nur aus den allgemeinen Gesetzen, die er seiner Schöpfung eingestiftet hat, zu erkennen, sondern auch aus seinem geschichtlichen Handeln. Das geschichtliche Handeln des persönlichen Gottes an seinen personalen Geschöpfen bringt erst jenes Fundament einer Existentialethik ans Licht, das von der Philosophie nur annäherungsweise angepeilt werden konnte. Bei Aristoteles war die Epikie bezogen auf die konkreten Umstände, die aber in letzter Hinsicht doch wiederum beliebig verallgemeinerbar waren. Das konkret Objektive des Anspruchs der Situation mit ihren Umständen war noch nicht jene Einmaligkeit, wie sie nur im personalen Gegenüber und Miteinander von Gott und Mensch offenbar wurde.

Die griechische Ethik setzt bei der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit an; ihr Grundmotiv ist das Streben nach dem Ideal der Vollkommenheit, das in Wirklichkeit aber immer nur asymptotisch angezielt werden kann. Auf viele Menschen wirkt dieses Ziel wie der Gipfel eines Berges, auf den sie den schweren Stein ihres realen Lebens hinaufwälzen müssen. Jedesmal wenn sie meinen, sie hätten das Ziel erreicht, erweist sich die Schwerkraft als stärker, und sie stürzen wieder hinunter. Dieses Modell aus dem griechischen Mythos des Sisyphos erweist sich als treffendes Bild für eine idealistische Wesensethik und die Depressionen, die sie nur zu oft hervorruft. Die Idee der Vollkommenheit ist in jedem Gesetz wirksam. Jede Norm drückt der Wirklichkeit eine Idee auf. Nach der Strukturformel dieser Idee ist die ganze menschliche Wirklichkeit dann zu organisieren. Auch die Forderung nach einer langsamen Vervollkommnung ändert nichts an der Tatsache, daß diese Gesetzesidee vom realen Menschen erreicht werden soll und nicht erreicht werden kann. Der Kern der griechischen Ethik ist die Tragödie der Vergeblichkeit. Daran ändert im griechischen Modell auch die Epikie nichts; sie kann das drückende Ideal einer genauen Gesetzeserfüllung bloß mildern, aber nicht grundsätzlich aufheben. Am Ende des Altertums blieb denn auch nur der Aspekt der Milde beim allein maßgebenden Herrscher von der Epikie übrig.

Die Epikie ist in der Sicht des Aristoteles aber immerhin das Tor, das dieses Ethos für ein wirkliches Ernstnehmen der konkreten Umstände öffnen kann.

Erst christliche Theologen, die aus dem biblischen Ethos heraus ihre ethischen Reflexionen anstellten, konnten den geschichtlich ergehenden, einmaligen, sittlichen Anspruch bedenken. Erst durch das konkrete Handeln Gottes in der Geschichte erhält die Geschichte ihre Bedeutung. Gott offenbart sich nicht als starre Regelhaftigkeit und unterdrückendes Ideal, sondern als der Lebendige, als der in der Geschichte Handelnde. Er spricht Menschen in persönlich einmaliger Weise an und sendet sie zu seinem Volk. Diese Gerufenen exekutieren nicht ein starres Gesetz, sondern den lebendigen Willen Gottes, der sie persönlich, d. h. gerade nicht in verallgemeinerungsfähiger Weise ergriffen hat. Vollends offenbar wurde dieser Anspruch und zugleich die Entsprechung gegenüber diesem Anspruch in der unverwechselbaren und unwiederholbaren Geschichte des Jesus von Nazareth. Seine Epikie besteht darin, daß er in restloser Offenheit auf den Willen seines Vaters den Anspruch der Stunde, der von einer allgemeinen Norm völlig unableitbar ist, aufnimmt und ihm entspricht.

Diese Sendung führt ihn dahin, den Menschen, die ihm begegnen — vor allem den Armen und zuletzt Gekommenen — ganz gerecht zu werden. Auf diesem Weg gerät er auf den letzten Platz dieser Welt in der völligen Entäußerung seiner eigenen „Menschenrechte" am Kreuz. Es ist diese Epikie Christi, auf die sich Paulus gegenüber den Korinthern beruft (2 Kor 10,1). Epikie im christlichen Kontext heißt jene Haltung der Bereitschaft für den konkreten Anruf Gottes, der sich aus keiner allgemeinen Norm ableiten läßt und jeden in seine „Stunde" ruft. Epikie wird in der Nachfolge Jesu damit rechnen müssen, daß sie die Gestalt des Verzichts auf die Durchsetzung auch der gesetzmäßig verbrieften Rechte erhält und so die Regelhaftigkeit der menschlichen Beziehungen durchbricht.

Das allgemeine Gesetzideal behält wohl auch in der christlichen Tradition der Ethik seine begrenzte Bedeutung, wird aber in seiner Ambivalenz entlarvt. Denn gerade im Idealismus und der sich daraus ergebenden Regelhaftigkeit wirkt sich das Böse und Menschenzerstörende in dieser Welt besonders stark aus. Der schlimmste Egoismus ist das stolze Selbstideal der Perfektionisten und die grausamsten Taten wurden von jenen Regimen begangen, die besonders hohe Ideale auf ihre Fahnen geheftet haben. Ignatius kennt bei seinen Regeln zur Unterscheidung der Geister gerade bei den Fortgeschrittenen die Versuchung unter dem Schein des Guten.[47] Griechische Ethik ist teleologisches Streben nach einem Vollkommenheitsideal (Zielgebot), das nie ganz erreicht werden kann. Christliche Ethik ist die eschatologische Bereitschaft, nicht bloß dieses oder jenes Ideal annäherungsweise in sich zu verwirklichen, sondern sich selbst in dem Augenblick ganz zu geben, da Gott ruft. Christliche „Vollkommenheit" ist jederzeit realisierbar und nicht vielleicht erst am Ende eines langen Lebens. Griechische Ethik reibt sich an der Spannung von Sein und Sollen auf, christliche Ethik denkt von der in Christus verwirklichten Einheit von Sein und Sollen her.[48]

Vergebliches Streben macht unfrei, ganze Hingabe der Person im Augenblick des Rufes macht frei. Der Ruf Gottes aber ist immer konkret. Gott ruft nie zu einem fernen Ideal, sondern immer zu etwas Konkretem und Naheliegendem. Ethische Überforderung kommt aus dem eigenen Überich (Selbstideal) oder wird von anderen Menschen oder von einem Gesetz (auch von einem Kirchengesetz) verursacht. Eine stärkere Berücksichtigung und Entfaltung der Epikie im christlichen Kontext könnte unter Umständen gerade die zuletzt angedeuteten Zusammenhänge zum Tragen bringen.

[47] Ignatius v. Loyola, Geistliche Übungen 109, Nr. 332: „Es ist eine Eigentümlichkeit des bösen Engels, der sich in einen Engel des Lichtes umgestaltet, mit der frommen Seele hereinzukommen und mit sich selbst hinauszugehen; das heißt: er flößt gute und heilige Gedanken ein, die einer solchen gerechten Seele angepaßt sind, und danach versucht er, Schritt für Schritt, sich wieder zu verschleichen, indem er die Seele in seine verstreckten Betrügerein und perversen Absichten hineinzieht."

[48] H. U. v. Balthasar, Verbum Caro. Einsiedeln 1961, 178: „Denn der Gerechte lebt aus dem Glauben, das heißt aus dem Geschenk des ewigen Lebens. Und wenn er Akte setzt und Handlungen vollbringt, dann nicht eigentlich strebend zur Vollendung hin, sondern strahlend von der Vollendung her, nicht in der Unterscheidung von Sein und Sollen, sondern aus der unbedingten Erkenntnis und Forderung, daß die göttliche Einheit von Sein und Sollen, die durch die Gnade in ihm lebt, sich in seinem Leben durchhalten muß. Das ist die alles beherrschende, alles untermauernde Voraussetzung der evangelischen, der paulinischen und johanneischen Ethik."

Nun stellt sich aber die Frage nach der Erkennbarkeit einer solchen unableitbaren einmaligen Willenskundgabe Gottes in der konkreten Stunde. Es ist interessant, daß Ignatius, dessen geistliche Übungen gerade das Ziel haben, zur Erkenntnis des geschichtlichen Willens Gottes für jeden einzelnen und dann zu einer entsprechenden Lebenswahl zu führen, keine eigene Zeit für diesen Prozeß vorsieht. Ignatius rechnet offenbar damit, daß dieser Wille Gottes bei den vielen Evangelienbetrachtungen über die Geheimnisse des Lebens Jesu aufgeht. Die Erkenntnis des persönlichen Imperativs darf man sich gerade nicht als einen unvorhergesehenen Einbruch von oben vorstellen, sondern als die Erfahrung des Einklanges einer Entscheidung mit dem konkreten Leben Jesu.

Eine rein philosophische Kriteriologie zur Unterscheidung der Geister — auch wenn sie noch so formal gehalten sein sollte — scheint nicht möglich. Es wäre — wie gesagt — noch viel in dieser Richtung zu forschen. Es könnte sich dabei herausstellen, daß die Epikie auch hier eine Brückenfunktion erhält zwischen einer autonomen Wesensethik und einer christlichen Existentialethik, die den sittlichen Anspruch im Modell personaler Freundschaft denkt.[49] Die christliche Tradition hat ja die autonome Ethik, auch in der Gestalt der griechischer Tugendethik, nicht einfach abgeschafft, wohl aber ihre Grundlagen verändert. Nicht mehr das Gesetz-Ideal ist der letzte „unbewegte Beweger" menschlichen Handelns, sondern der lebendige Gott, der in Jesus Christus dem Menschen auch in seine durch die Sündengeschichte belastete Lebenssituation nachgegangen ist. Jesus Christus, in dem Gott selbst diesen seinen Weg geoffenbart hat, ruft Menschen immer auf einmalige und unverwechselbare Weise in seine Nachfolge, den einen so, den anderen anders durch einen persönlichen Imperativ. Die Haltung der Bereitschaft, mit diesem Ruf zu rechnen und ihm zu entsprechen, ist die Grundlage des christlichen Ethos. Diese Tugendhaltung könnte in Weiterführung der von Aristoteles vorbereiteten Einsicht, daß der allgemeine sittliche Anspruch durch den konkreten sittlichen Imperativ zu verbessern sei, Epikie heißen. Doch es geht nicht um den Begriff, sondern um die Sache der Epikie, um ein nicht unwichtiges Stück ethischer Tradition, das mit einer teleologischen Normbegründung noch nicht ganz eingelöst ist.

[49] Vgl. H. Rotter, Christliches Handeln. Seine Eigenart und seine Begründung. Graz—Wien—Köln 1977.

ANMERKUNGEN ZUR ZITATIONSWEISE

In den Anmerkungen werden bei der ersten Zitation die vollen Titel angeführt, bei wiederholten Zitaten nur Verfasser und Kurztitel.
Fremdsprachige Texte sind in den Anmerkungen dann zitiert, wenn dies für den Zusammenhang besonders wichtig ist, wenn ein Text nicht adaequat übersetzbar oder schwer zugänglich erscheint. Orthographie und Interpunktion werden in ihrer Ursprünglichkeit belassen. Griechische und hebräische Worte sind im fortlaufenden Text aus schreibtechnischen Gründen transskribiert.
Die Abkürzungen entsprechen, wenn nicht eigens angeführt oder selbstverständlich, den Sigeln des Lexikons für Theologie und Kirche (2. Auflage).
Literatur bis etwa 1900 ist grundsätzlich unter die Quellen aufgenommen.

ABKÜRZUNGEN ALLGEMEINER ART, SOWEIT NICHT IM LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE ENTHALTEN

DThA	Die deutsche Thomasausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologiae. Übers. und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie, Walbersberg. Salzburg — Leipzig — Heidelberg — Graz seit 1933.
HchrE	Handbuch der christlichen Ethik, hrsg. v. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff u. H. Ringeling. Freiburg — Gütersloh. Bd. 1.2, ²1979.
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. v. H. Jedin. Freiburg — Basel — Wien. Bd 1—7, 1962—1979.
HPhG	Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hrsg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner u. C. Wild. München. Bd 1—3, 1973—1974.
HThG	Handbuch theologischer Grundbegriffe. Hrsg. v. H. Fries. München. Bd 1.2, 1962—1963.
HWPH	Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter. Darmstadt seit 1971.
LchM	Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. v. K. Hörmann. Innsbruck — Wien — München ²1976.
NRH	Nouvelle Revue historique de Droit Français et étranger.
RTM	Rivista di Teologia Morale. Bologna.
TheolGgw	Theologie der Gegenwart. Gars am Inn.
ZRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (röm = römische Abteilung, germ = germanische Abteilung). Weimar.

Werke des Aristoteles

EE Eudemische Ethik, zit. nach der Übersetzung von F. Dirlmeier. Berlin 1962.
MM Magna Moralia, zit. nach der Übersetzung von F. Dirlmeier. Berlin ^{2}1966.
NE Nikomachische Ethik, zit. nach der Übersetzung von F. Dirlmeier. Berlin ^{6}1964.
Pol Politik, zit. nach der Übersetzung von O. Gigon. Zürich ^{2}1971.
Rhet Rhetorik, zit. nach der Übersetzung von P. Gohlke. Paderborn 1959.
Top Topik, zit. nach der Übersetzung von P. Gohlke. Paderborn 1952.

Werke des hl. Thomas

Die Summa theologiae wird nach dem Text der Leonina zitiert, ohne Sigel nur mit den Ziffern nach Buch, quaestio, articulus.

In II Cor In S. Pauli Epistolam secundam ad Corinthios lectura (zw. 1258 u. 1263) zit. nach Marietti.
In Eth In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio (1271/72) zit. nach Leonina.
In Heb In S. Pauli Apostoli epistolam ad Hebraeos lectura (zw. 1259 u. 1268) zit. nach Marietti.
In Io In Evangelium S. Ioannis lectura (1269/1273?) zit. nach Marietti.
In Iob In librum Iob expositio (1261/1264 [1269/1272?]) zit. nach Leonina.
In Is In Isaiam expositio (1256/1259 [1252/1254?]) zit. nach Leonina.
In Jer In Jeremiam expositio (1267) zit. nach Ed. Vivès.
In Mt In Evangelim S. Matthaei lecutra (1256/1259?) zit. nach Marietti.
In Orat Dom In Orationem Dominicam expositio (II) (1273) zit. nach Marietti.
Pol Politicorum seu de Rebus civilibus libri octo (1269/72).
In praec Opusculum in duo praecepta caritatis et in decem praecepta legis (II) (1273).
In Ps Super Psalmos lectura (1272/73) zit. nach Fretté.
In Rom In S. Pauli Apostoli epistolam ad Romanos expositio (1269/72 1272/73) zit. nach Fretté.
Mal Quaestiones disputatae de malo (1269/72) zit. nach Fretté.
Pot Quaestiones disputatae de potentia (zw. 1259 u. 68) zit. nach Fretté.
SK Sentenzenkommentar (Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi) (1254/56) zit. nach R. P. Mandonnet — M. F. Moos. Paris 1929, ab Buch IV, distinctio 23, wo die kritische Ausgabe abbricht, nach Fretté.

Werke des Francisco Suarez

leg Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore, zit. nach der kritischen Edition v. L. Perena. Madrid seit 1971, ab Buch IV nach der Edition C. Berton, Paris 1856.

Bonitz, H., Index Aristotelicus. Graz ²1955.
Chantraine, P., Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Paris 1970.
Coenen, L. — Beyrauther, E. — Bietenhard, H., (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Wuppertal seit 1967.
Ebeling, H., Schulwörterbuch zu Homers Ilias und Odyssee. Leipzig ²1871.
Ernout, A. — Meillet, A., Dictionnaire étymologique de langue Latine. Paris 1959.
Index Thomisticus Sancti Thomae Aquinatis Operum omnium Indices et Concordantiae ... Consociata plurimum opera atque electronico IBM automato usus digessit R. Busa S. J. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974—1979.
Frisk, H., Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg 1966.
Gemoll, W., Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch. Wien—München 1965.
Jenni, E. — Westermann, C., (Hg), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. München—Zürich 1978.
Léon-Dufour, X., Wörterbuch zur biblischen Botschaft. Freiburg 1964.
Liddel, H. G. — Scott, R., A Greek-English Lexicon. Oxford 1925.
Maguier, V. — Lacroix, M., Dictionnaire Grec - Français. Paris 1964.
Meyer, L., Handbuch der griechischen Etymologie. Leipzig 1901.
Muller, F., Altitalienisches Wörterbuch. Göttingen 1962.
Walde, A., Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg 1938.

QUELLEN

Albertus Magnus, Opera Omnia, ed. Borgnet. Paris. Bd 1—38, 1890—1899.
— Opera Omnia, Edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense B. Geyer praeside, Editio Coloniensis. Münster seit 1951.
Aertnys, J. Theologia Moralis iuxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio, Bd 1.2. Paderborn ⁵1898.
Alphons de Ligorio, Opera Moralia, ed. L. Gaudé, Bd 1—4. Rom 1905—1912.
Aristoteles, Opera, Ex recensione I. Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, Bd 1—5. Berlin 1831—1870. Neudruck 1960—1961.
— Eudemische Ethik, üb.v. F. Dirlmeier. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 7. Darmstadt ³1979.
— Magna Moralia, üb.v. F. Dirlmeier. Darmstadt ²1966.
— Nikomachische Ethik, üb.v. F. Dirlmeier. Darmstadt ⁷1979.
— Nikomachische Ethik, hg. G. Bien, Philosophische Bibliothek Bd 5. Hamburg ³1972.
— Politik, üb.v. O. Gigon. Zürich ²1971.
— Rhetorik, üb.v. P. Gohlke. Paderborn 1959.
— Topik, üb.v. P. Gohlke. Paderborn 1952.

Corpus Iuris Civilis, ed. Th. Mommsen — P. Krüger — R. Schoell — G. Kroll, Neudruck. Berlin 1954.
Cathrein, V., Moralphilosophie, Bd 1.2. Freiburg ^{3}1899. Leipzig ^{6}1924.
Diels, H. — Kranz, W., Fragmente der Vorsokratiker. Zürich — Berlin 1964.
Elbel, B., Theologia moralis, ed. I. Bierbaum, Bd 1—3. Paderborn ^{2}1894—1895.
Tragicorum Graecorum Fragmenta hg. A. Nauck. Hildesheim 1964.
Fricker, H., System der katholischen Moraltheologie. Schaffhausen 1860.
Friedhoff, F., Allgemeine Moraltheologie. Regensburg 1860.
Geishüttner, J., Theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung. Augsburg 1804.
Göpfert, F. A., Moraltheologie, Bd 1—3. Paderborn ^{7}1913.
Grant, A., The ethics of Aristotle. London ^{3}1874.
Grotius, H., De Jure Belli ac Pacis hrsg. von J. F. Gronovius. Amsterdam 1720.
Gury, J. P., Moraltheologie. Regensburg ^{2}1869.
Haring J., Die Lehre von der Epikie. Eine rechtswissenschaftlich- moraltheologische Studie, in: ThpQ 52 (1899) 579—600. 796—810.
Hegel, G. W. F., Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister. Philosophische Bibliothek Bd 171a. Hamburg ^{5}1955.
Herodot, Historien, hrsg. und übersetzt v. J. Feix. München 1963.
Hirscher, J. B., Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Bd 1—3. Tübingen 1836.
Homeri opera. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt D. B. Monro et T. W. Allen, Bd 1—5. Oxford 1912.
Ignatius v. Loyola, Geistliche Übungen, hrsg. v. A. Haas. Freiburg—Basel—Wien 1975.
Isocrates, Aeropagiticus, hrsg. und übersetzt v. G. Norlin. London 1956.
Jocham, M., Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, Bd 1—3. Sulzbach 1852—1854.
Kant, I., Werke, hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt 1975.
Klee, H. Grundriß der katholischen Moral. Mainz 1843.
Lehmkuhl, A., Theologia Moralis, Bd 1.2. Freiburg ^{9}1898.
Linsenmann, F. X., Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878.
— Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, in: ThQ 54 (1872) 539—542.
— Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, in: ThQ 53 (1871) 64—114.
Martin, K., Lehrbuch der katholischen Moral. Mainz ^{5}1865.
Mayrhofer, J., Theologiae moralis christiano — catholicae principia. Jaurini 1863.
Müller, E., Theologia moralis, Bd 1—3. Wien ^{8}1899.
Mutschelle, S., Moraltheologie, Bd 1.2. München 1801—1803.
Nestle, W., Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung. Stuttgart 1901, 1.74.
Patrologia Latina, hrsg. v. J. P. Migne, 217 Bände. Paris 1878—1890.
Pindar, Siegesgesänge und Fragmente hg. und übersetzt von O. Werner. München o. J. Pythische Oden.
Plato, Opera, ed. I. Burnet. Oxford 1900—1907 u. ö.

Plato, Sämtliche Werke in der Übersetzung von F. Schleiermacher, hrsg. v. W. F. Otto, E. Grassi u. G. Plamböck, Bd 1—6. Hamburg 1957—1959 u. ö.
Probst, F., Katholische Moraltheologie, Bd 1.2. Tübingen ²1853.
Rappenhörner, J., Allgemeine Moraltheologie, Bd 1.2. Münster 1891—1893.
Reyberger, A. C., Institutiones ethicae christianae seu theologiae moralis usibus academicis, Bd 1—3. Wien 1805—1809.
Riegler, G., Christliche Moral nach der Grundlage der Ethik des M. v. Schenkl, Bd 1—4. Augsburg ³1836.
Rietter, A., Die Moral des hl. Thomas v. Aquin. München 1858.
Sailer, J. M., Glückseligkeitslehre aus Gründen der Vernunft oder christliche Moralphilosophie, Bd 1.2. Sämtliche Werke, hrsg. v. J. Widmer. Sulzbach ³1830.
— Handbuch der christlichen Moral, Bd 1—3. München 1817.
Scheicher, J., Allgemeine Moraltheologie, Bd 1.2. Regensburg 1885.
Schenkl, M., Ethica christiana, Bd 1—3. Wien ⁴1825—1826.
Schmidt, L., Die Ethik der alten Griechen. Berlin 1882.
Schwane, J., Allgemeine Moraltheologie. Freiburg 1885.
Simar, Th., Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg ³1893.
Solon, Dichtungen. Sämtliche Fragmente übertragen v. E. Preimel. München 1940.
Sporer, P., Theologia moralis decalogalis et sacramentalis ed. I. Bierbaum, Bd 1—3. Paderborn ²1897—1901.
Stapf, J. A., Die christliche Moral als Antwort auf die Frage: Was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen, Bd 1—3. Innsbruck 1841—1842.
— Theologia moralis in compendium redacta, Bd 1—4. Innsbruck ³1832—1833.
Suarez, F., Opera Omnia, ed. C. Berton, Bd 1—20. Paris 1856—1860.
— De legibus ac Deo Legislatore, ed. L. Perena. Madrid seit 1971.
Thomas v. Aquin, Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Opera omnia, ed. studio et labore S. Fretté et P. Maré (= Ed. Vivés), Bd 1—34. Paris 1872—1880.
— Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII (= Ed. Leonina). Rom seit 1882.
— Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici (= Ed. Marietti). Turin—Rom seit 1948.
— Die deutsche Thomas Ausgabe, übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. v. d. Albertus Magnus Akademie. Walberberg bei Bonn—Salzburg—Leipzig seit 1933.
Thukydides, Geschichte des peloponnesischen Krieges. Kommentiert v. A. Klinz. Münster 1956.
— Geschichte des peloponnesischen Krieges, übers. v. A. Wahrmund. Stuttgart 1864.
— Historiae, ed. H. S. Jones. Oxford 1900.
Tobenz, D., Institutiones theologiae moralis, Bd 1—3. Wien 1817.
Werner, C., Enchiridion theologiae moralis. Wien 1863.
— F. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Bd 1.2. Regensburg 1889.
— System der christlichen Ethik, Bd 1—3. Regensburg ²1888.

Adam, A., Die Tugend der Freiheit. Nürnberg 1947.
Adkins, A. W. H., Moral Values and political behaviour in ancient Greece. From Homer to the end of the Fifth Century. New York 1972.
Arnim, H. v., Die drei aristotelischen Ethiken. Akademie der Wissenschaften in Wien. Sitzungsberichte, philosophisch-historische Klasse 202/2. Wien—Leipzig 1924.
— Nochmals die aristotelischen Ethiken. Akademie der Wissenschaften in Wien. Sitzungsberichte, philosophisch-historische Klasse 209/2. Wien—Leipzig 1929.
Arntz, J. T., Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: Das Naturrecht im Disput, hrsg. v. F. Böckle. Düsseldorf 1966, 87—120.
Aubert, J. M., Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas. Bibliothèque Thomiste Bd 30. Paris 1955.
Auer, A., Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen, in: Unterwegs zur Einheit. Festschrift f. H. Stirnimann, hrsg. v. J. Brantschen u. P. Selvatico. Freiburg—Wien 1980, 345—362.
— Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas v. Aquin, in: Christlich glauben und handeln, hrsg. v. K. Demmer u. B. Schüller. Düsseldorf 1977, 31—54.
— Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Öffnung eines traditionellen moraltheologischen Traktats in die Dimension des Gesellschaftlichen, in: Funktion und Struktur christlicher Gemeinde, hrsg. v. H. Pompey u.a. Würzburg 1971, 91—114.
— Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971.
— Nach dem Erscheinen der Enzyklika Humanae Vitae. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: ThQ 149 (1969) 75—78.
Auer, A. — Korff, W. — Lohfink, G., Zweierlei Sexualethik?, in: ThQ 156 (1976) 148—158.
Bäumer, R., Art. H. Grotius, in: LThK IV, 1244.
Bakker, L., Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius v. Loyola. Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, hrsg. v. F. Wulf u. J. Sudbrack, Bd 3. Würzburg 1970.
Balthasar, H.U.v., Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil I: Der Mensch in Gott. Einsiedeln 1976.
— Verbum Caro. Einsiedeln 1961.
Bannach, K., Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei W. v. Ockham. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, hrsg. v. J. Lortz Bd 75. Wiesbaden 1975.
Barnet, J., The Ethics of Aristotle. Neudruck New York 1973.
Bengtson, H., Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit. München ^{3}1965.
Bien, G., Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freiburg—München 1973.
Bien, G., Art. Hypolepsis, in: HWPh III, 1252—54

Bien, G., Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der aristotelischen Ethik, in: Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, hrsg. v. M. Riedel, Bd. I. Freiburg 1972, 345—371.
J. Blic, Le volontarisme juridique chez Suarez, in: Revue de Philosophie 30 (1930) 213—230.
Böckle, F., Art. Existentialethik, in: LThK III, 1301—1304.
— Fundamentalmoral. München 1977.
Boelaards, H., Towards a Theology of the imperfect response in: The Clergy Review 55 (1970) 445—450.
Borok, H., Der Tugendbegriff des Wilhelm v. Auvergne. Eine moraltheologische Untersuchung zur Ideengeschichtlichen Rezeption der aristotelischen Ethik. Moraltheologische Studien. Historische Abteilung, hrsg. v. J. G. Ziegler, Bd 5. Düsseldorf 1979.
Broecker, W., Aristoteles. Frankfurt [4]1974.
Brockmeyer, N., Sozialgeschichte der Antike. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz [2]1974.
Brunner, O., Sozialgeschichte Europas im Mittelalter. Göttingen 1978.
Bujo, B., Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas v. Aquin. Veröffentlichungen des Grabmann — Instituts, Neue Folge Bd 29. Paderborn 1979.
Caron, P. G., Aequitas Romana, Misericordia Patristica ed Epicheia Aristotelica nella Dottrina dell'Aequitas Canonica. Mailand 1971.
Chenu, M. D., Le plan de la Somme théologique de Saint Thomas, in: Revue Thomiste 47 (1939) 93—107; deutsch, in: Thomas v. Aquin. Chronologie und Werkanalyse, hrsg. v. K. Bernath. Darmstadt 1978, 173—195.
Chromik, C., Göttlicher Anspruch und menschliche Verantwortung bei Euripides, Diss. Kiel 1967.
Coing, H., Zum Einfluß der Philosophie des Aristoteles auf die Entwicklung des römischen Rechts, in: ZRG (röm) 69 (1952) 24—59.
Condanari Michler, S., Dreierlei Billigkeit, in: Studi Besta III. Mailand 1939, 503—528.
Conzelmann, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München 1967.
Couture, R. A., The Use of Epikeia in Natural Law. The Early Developments, in: Eglise et Theologie 4 (1973) 71—103.
Creve, A., De epikeia volgens Thomas van Aquino en Suarez, in: Miscellanea Moralia in honorem eximii domini A. Janssen. Löwen 1948, 255—280.
Crowe, M. B., Natural Law Terminology in late 12th and early 13th Centuries, in: Tijdschrift voor Filosofie 39 (1977) 409—420.
— The changing profile of the Natural Law. Den Haag 1977.
d'Agostino, F., Epieikeia. Il tema dell'equitá nell'antichitá greca. Mailand 1973.
— Equitá e remissione dei peccati in Martin Lutero, in: RivInt FilDir 52 (1975) 217—244.
— La Tradizione dell' Epieikeia nel' Medioevo Latino. Mailand 1976.
Deininger, G., Der Melierdialog. Erlangen 1939.
Delos, J. T., La société internationale et les principes du droit public. Paris 1929.
Demmer, K., Die Dispens von der Lebenswahl. Rechtstheologische und moraltheologische Erwägung, in: Gregorianum 61 (1980) 207—251.

— Entscheidung und Kompromiß, in: Gregorianum 53 (1972) 323—351.
— Das Verhältnis von Recht und Moral im Licht kirchlicher Dispenspraxis, in: Gregorianum 56 (1975) 681—731.
Derungs, U., Der Moraltheologe Joseph Geishüttner (1763—1805) I. Kant und J. Fichte. Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. v. M. Müller, Bd 16. Regensburg 1969.
Diekamp, F., — Jüssen, D., Katholische Domatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Münster [10]1952.
Dihle, A., Art. Gerechtigkeit, in: RAC Bd 10. Stuttgart 1978, 233—260.
Dingjahn, F., Die Beschränktheit jedes sittlichen Handelns — Die Rolle der Epikie und der Diskretion, in: ThGl 63 (1973) 288—308.
Dondaine, A., Die Sekretäre des hl. Thomas, in: Thomas v. Aquin. Chronologie und Werkanalyse, hrsg. v. K. Bernath. Darmstadt 1978, 396—410.
Duchatelez, K., L'epieikeia dans l'Antiquité grecque, paienne et chrétienne, in: Communio (Sevilla) 12 (1979) 203—232.
Düring, J., Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966.
Egenter, R., Art. Epikie, in: LThK III, 934f.
— Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben, in: PhJ 53 (1940) 115—127.
— Von der Freiheit der Kinder Gottes. Freiburg 1941.
Eicher, P., Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg zur Freiheit. Düsseldorf 1975.
Eisser, G., Zur Deutung von Summa iniuria im römischen Recht, in: Summum Ius summa iniuria. Individualgerechtigkeit und der Schutz allgemeiner Werte im Rechtsleben. Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen, hrsg. v. der rechtswissenschaftlichen Abteilung der rechts- und wirtschaftwissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen, Bd 9. Tübingen 1963, 1—21.
Elorduy, E., La epiqueya en la sociedad cambiante (Teoria de Suarez), in: Añuario del filosofia del derecho 13 (1967/68) 229—255.
— Art. F. Suarez, in: LThK IX, 1129—1132.
Ermecke, G. — Mausbach, J., Katholische Moraltheologie, Bd 1—3. Münster [9]1959.
Ernst, W., Die Tugendlehre des Franz Suarez. Mit einer Edition seiner römischen Vorlesungen de Habitibus in communi. Erfurter theologische Studien, hrsg. v. E. Kleineidam u. H. Schürmann, Bd 15. Leipzig 1964.
Fechner, H. A., Über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. Aalen 1964.
Fink, K. A., Eugen IV. Konzil von Basel—Ferrara—Florenz, in: HKG III/2, 572—588.
— Das abendländische Schisma und die Konzilien, in: HKG III/2, 490—588.
Fletcher, J., Moral responsibility. Situation ethics at work. Philadelphia 1975. Deutsch: Moral ohne Normen? Gütersloh 1976.
Flückiger, F., Geschichte des Naturrechts, I. Zollikon—Zürich 1954.
Fuchs, J., Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen, in: Testimonium Veritati. Philosophische und Theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart. Festschrift f. Bischof Kempf, hrsg. v. H. Wolter. Frankfurt 1971 212—240.
— Epikeia circa legem moralem naturalem?, in: PerMCL 69 (1980) 251—270.

Fuchs, J., Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik. Frankfurt 1952.
— Theologia moralis generalis. Rom ²1963.
Fürst, W., Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers. Tübinger Theologische Studien, hrsg. v. A. Auer, W. Kasper, H. Küng u. M. Seckler, Bd 15. Mainz 1979.
Furger, F., Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte. Luzern—Stuttgart 1965.
— Von der Moraltheologie zur christlichen Ethik, in: TheolGgw 22 (1979) 147—159.
— Von Spezialfragen zum moraltheologischen Handbuch, in: TheolGgw 22 (1979) 203—214.
— Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie, in: Theologische Berichte 4 (1974) 11—87.
Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode. Tübingen ³1960.
Galparsoro — Zurutuza, J. M., Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensforderung. Systematische Untersuchungen der Naturrechtslehre Gabriel Vasquez's. Diss. Bonn 1972.
Gauthier, R. A., — Jolif, J. Y., L' Ethique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire. Löwen—Paris 1959.
Gauthier, R. A., Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie payenne et dans la théologie chrétienne. Paris 1951.
Geerlings, W., Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins. Tübinger Theologische Studien, Bd 13, hrsg. v. A. Auer, W. Kasper, H. Küng u. M. Seckler. Mainz 1978.
Gemmecke, E., Die Metaphysik des sittlich Guten bei F. Suarez. Freiburger Theologische Studien, hrsg. v. J. Vincke, Bd 84. Freiburg—Basel—Wien 1965.
Geringer, K. Th., Rezension v. K. Hörmann, Kirche und zweite Ehe, in: ÖAKR 25 (1974) 294—300.
Gernet, L., L'institution des arbitres publics à Athènes, in: Revue des Etudes Grecques 52 (1959) 389—414.
Giers, J., Epikie und Sittlichkeit. Gestalt und Gestaltwandel einer Tugend, in: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festschrift Müncker, hrsg. v. R. Hauser u. F. Scholz. Düsseldorf 1958, 51—67.
— Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen de iustitia et iure. Freiburger Theologische Studien, hrsg. v. J. Vincke, Bd 72. Freiburg 1958.
Giesen, H., Art. ἐπιεικής ... ἐπιείκεια ... in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. H. Balz u. O. Schneider. Stuttgart 1980, II, 66f.
Gillet, M., La morale d'après Aristote. Paris 1928.
Godefroy, L., Art. Epikie, in: DThC V, 358—361.
Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg 1911. Neudruck Darmstadt 1956.
Graeser, A., Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft. München 1969.
Greshake, G., Erlösung und Freiheit. Zur Interpretation der Erlösungslehre Anselms v. Canterbury, in: ThQ 153 (1973) 323—345.

— Geschenkte Freiheit. Freiburg—Basel—Wien 1977.
Gründel, J., Kirche und moderne Wertsysteme. Die Bedeutung der Umfragen zur Synode unter Berücksichtigung der normativen Kraft des Faktischen, in: Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glauben und Kirche. Auswertung und Kommentare zu den Umfragen für die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. K. Forster. Freiburg—Basel—Wien 1973, 64—72.
— Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre. Veröffentlichung des Grabmann — Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, hrsg. v. M. Schmaus u.a. Neue Folge, Bd 27. München—Paderborn—Wien 1976.
Grundmann, H., Ausgewählte Aufsätze. Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd 25. Stuttgart 1978.
Guerrero, E., Sobre el volontarismo juridico de Suarez in: Pensamiento 1 (1945) 447—470.
Guggenberger, A., Art. Person in: HThG II, 294—306.
Habermas, J. u.a. (Hg.), Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt 1971.
Häring, B., Das Gesetz Christi. Bd 1—3. München—Freiburg ^{8}1967.
— Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd 1. Freiburg—Basel—Wien 1979.
Hamel, E., La loi naturelle et la loi du Christ. Recherches de Philosophie et de Théologie publ. par les facultés S. J. de Montreal 17. Paris 1967.
— L'usage de l'épikie, in: Studia Moralia 3 (1965) 48—81.
— La vertu de l'épikie, in: Sciences ecclésiastiques 13 (1961) 35—56.
— Fontes Graeci doctrinae de Epikeia, in: PerMCL 53 (1964) 169—185.
Halter, H., Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. Freiburger theologische Studien, hrsg. v. R. Bäumer, A. Deissler u. H. Riedlinger, Bd 106. Freiburg—Basel—Wien 1977.
Harnack, A. v., Sanftmut, Huld und Demut in der alten Kirche, in: Festgabe für J. Kaftan, hrsg. v. Schülern und Kollegen. Tübingen 1920, 113—129.
Hartmann, N., Aristoteles und Hegel, in: Kleinere Schriften, Bd. II. Abhandlungen zur Philosophiegeschichte. Berlin 1957, 219.
Heinimann, F., Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft. Basel 1953.
Heinzmann, R., Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft, in: Thomas v. Aquin. Chronologie und Werkanalyse, hrsg. v. K. Bernath. Darmstadt 1978, 453—469.
Hirzel, R., Agraphos Nomos. Leipzig 1900.
Hödl, L., Albert d. Gr. und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert, in: Virtus Politica. Festgabe zum 75. Geburtstag v. A. Hufnagel. Stuttgart 1974, 251—275.
Höffe, O., Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles. Epimeleia, hrsg. v. H. Kühn u. H. Krings, Bd 18. München—Salzburg 1971.
Höffner, J., Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter. Trier 1947.
Hörmann, K., Epikie und Moraltheologie, in: ÖAKR 26 (1975) 226.

Hörmann, K., Epikie — stets Rückgriff auf den Willen des Gesetzgebers? in: Convivium utriusque Juris. Festschrift f. A. Dordett. Wien 1976, 69—77.
— Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. Innsbruck—Wien—München 1973.
— Art. Kompromiß, in: LchM 902—907.
— Art. Moralsysteme, in: LchM 358—362.
Hofmann, R., Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre. Handbuch der Moraltheologie, hrsg. v. M. Reding, Bd 7. München 1963.
Holderegger, A., Die Bedeutung der Eschatologie für einen sozialtherapeutischen Ansatz der theologischen Ethik, in: Freiburger Zeitschrift f. Philosophie und Theologie 26 (1979) 505—524.
— Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnise und anthropologische Grundlagen. Studien zur theologischen Ethik, hrsg. v. D. Mieth u. C. J. Pinto de Oliveira, Bd 5. Fribourg—Freiburg—Wien 1979.
Hommel, H., Heliaia. Untersuchungen zur Verfassungs- und Prozeßordnung des athenischen Volksgerichts. Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum, Supplement 19 (1927) Heft 2,1.
Horak, F., Rationes decidendi. Entscheidungen bei den älteren Juristen bis Labeo. Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, hrsg. v. N. Grass, Bd 1. Innsbruck 1969.
Horn, N., Aequitas in den Lehren des Baldus. Forschungen zur neueren Privatrechtsgeschichte, hrsg. v. H. Coing u. H. Thieme, Bd 11. Köln—Graz 1968.
Hübinger, P. (hrsg.), Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter. Darmstadt 1968.
— Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter. Darmstadt 1969.
Hunold, G. W., Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: HchrE I, 177—195.
Ingenkamp, H. G., Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen. Klassisch-philologische Studien 2, Bd 35. Wiesbaden 1967.
Jäger, W., Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923.
— Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals. Preussische Akademie der Wissenschaften philosophisch — historische Klasse 25. Berlin 1928.
Janssens, E., La coutume, source formelle de droit d'après Suarez, in: Revue Thomiste 14 (1931) 681—726.
Jedin, H., Die erneuerte Scholastik, in: HKG IV, 561—573.
Jeremias, J., Neutestamentliche Theologie. Gütersloh 1971.
Joachim, H. H., Aristotle, the Nicomachean ethics. A commentary, hrsg. v. D. A. Rees. Oxford 1951.
Jombart, E., Le volontarisme de la loi d'après Suarez, in: NRTh 59 (1932) 34—44.
Jone, H., Katholische Moraltheologie auf das Leben angewandt. Paderborn [17]1961.
Kaiser, M., Das römische Privatrecht. Handbuch der Altertumswissenschaft 3/3/2. München [2]1975.
— Römische Rechtsgeschichte. Göttingen [2]1967.

— Zum heutigen Stand der Interpolationsforschung, in: ZRG (röm) 69 (1952) 16—105.
Kaufmann, E., Aequitatis iudicium. Königsrecht und Billigkeit in der Rechtsordnung des frühen Mittelalters. Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Rechts— und wirtschaftswissenschaftliche Reihe, Bd 18. Frankfurt 1959.
Keller, Ch., Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des deutschen Idealismus. Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Bd 17. Göttingen 1976.
Kirn, P., Aequitatis iudicium von Leo d. Gr. bis zu Hinkmar von Reims, in: ZRG (germ) 52 (1932) 53—64.
Kisch, G., Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Basler Studien zur Rechtswissenschaft, hrsg. v. E. Ruck u.a., Heft 56. Basel 1960.
Klein, U., Art. Kardinaltugenden, in: HWPh IV, 695—696.
Kleinknecht, H., Art. νόμος in: ThWNT IV, 1016—1077.
Kluxen, W., Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Hamburg ²1980.
Koch, A., Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg ³1910.
Köbler, G. Das Recht im frühen Mittelalter. Untersuchungen zu Herkunft und Inhalt frühmittelalterlicher Rechtsbegriffe im deutschen Sprachgebiet. Köln—Wien 1971.
Köstler, R., Homerisches Recht. Wien 1950.
Kohlenberger, H., Einige terminologische Hinweise zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Albertus Magnus in: Virtus Politica 95—106.
Konstantinidis, C., Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox — katholisch gemischten Gemeinden. Eine Handreichung für die Seelsorger im Auftrag der Regensburger ökumenischen Symposien. Regensburg 1979.
Korff, W., Theologische Ethik. Eine Einführung. Freiburg—Basel—Wien 1975.
— Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse. Frankfurt 1979.
— Norm und Sittlichkeit. Tübinger Theologische Studien, hrsg. v. A. Auer, H. Küng, W. Kasper, M. Seckler, Bd 1. Mainz 1973.
Kracht, H., Ansätze zu einer Situationsethischen Betrachtungsweise in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Diss. Köln 1961.
Kühn, U., Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas v. Aquin. Göttingen 1965.
Kuhlmann, B. C., Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas v. Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Bonn 1912.
Kuhn, H., Der Begriff der prohairesis in der Nikomachischen Ethik, in: Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken. Festschrift f. H. G. Gadamer. Tübingen 1960, 123—140.
Kunkel, W., Römische Rechtsgeschichte. Köln—Wien 1972.
Kuypers, K., Recht und Billigkeit bei Aristoteles, in: Mnemosyne (Bibl. classica Batava ser. 3) 5 (1937) 289—301.
Lange, H., Die Wörter aequitas und iustitia auf römischen Münzen, in: ZRG (röm) 52 (1932) 296—314.
Le Bras, G., Art. pénitentiels, in: DThC XII, 1160—1179.
Lederer, J., Art. Normenkollision, in: LThK VII, 1038f.

Legaz y Lacambra, L., Die Rechtsphilosophie des Francisco Suarez, in: Zeitschrift f. öffentliches Recht 14 (1934) 273—313.
Le Goff, J., Das Hochmittelalter. Fischer Weltgeschichte, Bd 11. Frankfurt 1965.
Leivestad, R. The meekness and gentleness of Christ II Cor 10,1, in: NTSt 12 (1965/66) 156—164.
Lohmeyer, E., Der Brief an die Philipper. Göttingen [10]1954.
Lottin, O., Psychologie et Morale aux XII[ème] et XIII[ème] siècles, Bd 1—6. Louvain — Gembloux 1948—1960.
Lutz, H., Reformation und Gegenreformation. Grundriß der Geschichte, hrsg. v. J. Bleicken u.a., Bd 10. München—Wien 1979.
Maly, K., 1 Kor 12, 1—3. Regel zur Unterscheidung der Geister?, in: BZ (neue Folge) 10 (1966) 82—95.
Mausbach, J., Katholische Moraltheologie. Münster [7]1936.
Mausbach, J. — Ermecke, G., Katholische Moraltheologie, Bd 1—3. Münster [9]1959.
Mayer — Maly, Th., Art. aequitas, in: Der kleine Pauly I., Stuttgart, 97—98.
Meier, C., Entstehung und Besonderheit der griechischen Demokratie, Zeitschrift für Politik 25 (1978) 17.
Meier, C., Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt 1980, 70—76.
Meier, C., Der Wandel der politisch — sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., in: Archiv für Begriffsgeschichte 21 (1977) 7—41.
Merks, K. W., Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Düsseldorf 1978.
Messner, J., Naturrechtswidrigkeiten im Alten Testament? in: Freiheit und Verantwortung in der modernen Gesellschaft. Festschrift zum 70. Geburtstag von G. Gundlach. Münster—Regensburg 1962, 109—122.
Metz, J. B., Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas v. Aquin. München 1962.
Meuthen, E., Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie. Münster 1976.
Michelakis, E., Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles. München 1973.
Mieth, D., Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch — ethischen Hermeneutik. Studien zur theologischen Ethik, hrsg. v. D. Mieth u. C. J. Pinto de Oliveira, Bd 2. Fribourg — Freiburg—Wien 1977.
Mongillo, D., Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott, in: Christlich glauben und handeln, hrsg. v. K. Demmer u. B. Schüller. Düsseldorf 1977.
Mruk, A., Art. Probabilismus, in: LThK VIII, 777.
Mühlen, H., Einübung in die christliche Grunderfahrung, Bd 1.2. Mainz 1976.
— Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma — Geist — Befreiung. München 1974.
Müller, M., Der heilige Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie, in: Divus Thomas 12 (1934) 165—182.
Nelson, B., Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß. Frankfurt 1977.
Oeing — Hanhoff, L., Ens et unum convertuntur. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. v. C. Baeumker, Bd 37. Münster 1953.

— Mensch und Recht nach Thomas v. Aquin, in: PhJ 82 (1975) 10—30.
Otto, S., Art. Bild, in: HThG I, 160—168.
Pelster, F., Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts, in: Scholastik 17 (1942) 385—411.
Pesch, O. H., Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas v. Aquin. Mainz 1967.
— Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin, in: Thomas v. Aquin. Chronologie und Werkanalyse, hrsg. v. K. Bernath. Darmstadt 1978, 411—437.
Pfandl, L., Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts. Eine Einführung in die Blütezeit der spanischen Literatur und Kunst. Kempten 1924.
Pfürtner, St., Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas v. Aquin. Studia Friburgiensia, Neue Folge Bd 22. Friebourg 1958.
Pieper, J., Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. München 1978.
Pohlenz, M., Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Heidelberg 1955.
Potz, R., Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch — hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts. Kirche und Recht. Beihefte zum ÖAKR, hrsg. v. W. Plöchl, Bd 15. Wien 1978.
Preisker, H., Art. Epieikeia, in: ThWNT II, 585—587.
Pringsheim, F., Bonum et aequum, in: ZRG (röm) 52 (1932) 78—115.
— Ius aequum und ius strictum, in: ZRG (röm) 42 (1921) 643—668.
Pritz, J., Mensch als Mitte. Leben und Werk C. Werners. Wien 1968.
Prümm, K., Diakonia Pneumatos. Theologische Auslegung des 2. Korintherbriefs. Freiburg 1967.
Pruner, J., Katholische Moraltheologie. Freiburg ^{3}1902.
Rahner, H., Leo d. Große, der Papst des Konzils, in: A. Grillmeier u. H. Bacht, Das Konzil v. Chalzedon. Geschichte und Gegenwart. Würzburg ^{5}1979, I 323—339.
Rahner, K., Das Dynamische in der Kirche, QD Bd 5. Freiburg—Basel—Wien 1958.
— Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: Schriften zur Theologie, Bd 2. Einsiedeln — Zürich—Köln, ^{5}1961, 227—246.
Rahner, K., Die Spannung austragen zwischen Leben und Denken. Plädoyer für eine namenlose Tugend, in: — / B. Welte (Hg.), Mut zur Tugend. Freiburg—Basel—Wien 1979, 17f.
Reiter, J., Der Moraltheologe F. Probst (1816—1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik. Moraltheologische Studien. Historische Abteilung, hrsg. v. J. G. Ziegler, Bd 4. Düsseldorf 1978.
Riley, L. J., The History, Nature and Use of Epikeia. Washington 1948.
Ritter, J., Aristoteles und die Vorsokratiker, in: Metaphysik und Politik. Frankfurt 1969, 34-56
— Art. Glück, in: HWPH II, 679—707.
— Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Metaphysik und Politik. Frankfurt 1969, 57—105.

Ritter, J., Naturrecht bei Aristoteles, in: Metaphysik und Politik. Frankfurt 1969, 133—179.
—Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, hrsg. v. M. Riedel, Bd 2. Freiburg 1974, 479—500.
Robleda, O., La aequitas en Aristoteles, Ciceron, Santo Thomas y Suarez, in: Miscellaneas Comillas 15 (1951) 241—279.
Röper, A., Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit K. Rahner. Freiburg 1971.
Romano, R., — Tenenti, A., Die Grundlegung der modernen Welt. Spätmittelalter, Renaissance, Reformation. Fischer Weltgeschichte, Bd 12. Frankfurt 1978.
Rotter, H., Christliches Handeln. Seine Eigenart und seine Begründung. Graz—Wien—Köln 1977.
Salchas, D., Oikonomia e akribeia nella ortodossia greca odierna, in: Rivista di teologia Ecumenico — Patristica 4 (1976) 301—340.
Salomon, M., Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. Leiden 1937, 64—67.
Savigny, F. C., Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, Bd 3. Heidelberg ²1934.
Scheffczyk, L., Einführung in die Schöpfungslehre. Darmstadt 1975.
— (Hg), Der Mensch als Bild Gottes. Darmstadt 1969.
Schelkle, K. H., Theologie des Neuen Testaments, Bd 3. Düsseldorf 1973.
Schilling, O., Grundriß der Moraltheologie. Freiburg ²1949.
— Handbuch der Moraltheologie. Stuttgart 1952.
— Katholische Wirtschaftsethik. München 1933.
Schindler, F., Lehrbuch der Moraltheologie. Wien ²1913.
Schmidtchen, G., Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfrage zur gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg—Basel—Wien 1972.
Schmitz, H. J., Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. Graz ²1958.
Schnackenburg, R., Neutestamentliche Theologie. München ²1963.
Schöllgen, W., Die Lehrpunkte von der Epikie und vom kleineren Übel auf dem Hintergrund der Klugheit als einer sittlichen Tugend, in: Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 63—70.
Scholz, F., Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. München 1976.
Schramm, S., K. Werner als Moraltheologe. Diss. Wien 1973.
Schüller, B., Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1973. 2. erw. Aufl. 1980.
Schürmann, H., Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche, in: ThQ 152 (1972) 303—316.
Schuster, J., Der gebundene Moralpositivismus des F. Suarez nach H. Spiegelberg, in: Scholastik 12 (1937) 94—101.
Scorraille, R. de, François Suarez de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux, Bd 1.2. Paris 1911.
Seckler, M., Das Haupt aller Menschen, in: Virtus Politica. Festgabe zum 75. Geburtstag v. A. Hufnagel. Stuttgart 1974, 107—125.

— Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas v. Aquin. München 1964.
— Instinkt und Glaubenswille nach Thomas v. Aquin. Mainz 1961.
Seidl, H., Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles, in: PhJ. 82 1975, 31—53.
Siegfried, W., Der Rechtsgedanke bei Aristoteles. Zürich 1947.
Simon, R., Das Sittengesetz und die Unterscheidung der Geister, in: Concilium 14 (1978) 606—612.
Skutsch, K. L., Libramen aequum. Eine Untersuchung über die Entwicklung des Wägungsgedankens von der Antike bis ins christliche Mittelalter, in: Die Antike 12 (1936) 49—64.
Soder, J., Francisco Suarez und das Völkerrecht. Frankfurt 1973.
Söhngen, G., Art., Neuscholastik, in: LThK VII, 923.
Specht, H., Über den Sinn des sog. Voluntarismus in der Gesetzestheorie des Suarez, in: Jahrbuch des Instituts f. christliche Sozialwissenschaft. 7/8 (1966/67) 247—256.
— Zur Kontroverse v. Suarez und Vasquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts, in: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 45 (1959) 235—255.
Stachel, G. — Mieth, D., Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung. Zürich—Einsiedeln 1978.
Stelzenberger, J., Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn 1965.
Steubing, H., Der Kompromiß als ethisches Problem. Gütersloh 1955.
Suttner, E. Chr., Ökonomie und Akribie als Normen kirchlichen Handelns, in: Ostkirchliche Studien 24 (1975) 15—26.
Switek, G., Discretio spirituum. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität, Erster Teil, in: ThPh 47 (1972) 30-76.
Theiner, J., Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. v. M. Müller, Bd 17. Regensburg 1970.
Thielicke, H., Theologische Ethik. Tübingen 1964.
Thomas, P., Observations sur les actions in bonum et aequum conceptae, in: NRH 25 (1901) 541—584.
Tillmann, F., Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd 1—5. Düsseldorf 1938—1953.
Trude, P., Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie. Berlin 1955.
Ulmer, K., Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Tübingen 1953.
Urban, C., Nominalismus im Naturrecht. Düsseldorf 1979.
Varga, L., Das Schlagwort vom finsteren Mittelalter. Brünn 1932.
Vavrovsky, H. W., Zielgebot und Erfüllungsgebot. Analyse und Kritik eines moraltheologischen Problems bei B. Häring. Diss. Innsbruck 1978.
Virt, G., Epikie in psychoanalytischer Sicht, in: Hörmann, K., — Laun, A., — Virt, G., Gehorsam und Verantwortung. Innsbruck—Wien—München 1978, 105—139.
— Das spirituelle Interesse in der Moraltheologie Karl Werners, in: Spiritualität in Moral. Festschrift. K. Hörmann. Wien 1975, 79—99.

Vogel, C., Art. Bußbücher, in: LThK II, 802—805.
Vorgrimler, H., Handbuch der Dogmengeschichte. Bd 4/3. Buße und Krankensalbung. Freiburg 1978.
Waldstein, W., Zu Ulpians Definition der Gerechtigkeit (D 1,1, 10 pr), in: Festschrift f. W. Flume, hrsg. v. H. H. Jakobs u.a. Köln 1978, 213—232.
Weber, H., Historisches zum Utilitarismus, in: Christlich glauben und handeln, hrsg. v. K. Demmer u. B. Schüller. Düsseldorf 1977, 223—242.
Weber, H. — Tischleder, P., Handbuch der Sozialethik. Essen 1931.
Welzel, H., Das Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Göttingen 1962.
Wenger, L., Die Quellen des römischen Rechts. Oesterreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschrift der Gesamtakademie, Bd 2. Wien 1953.
Wieacker, F., Der Prätor, in: Die Antike 20 (1944) 40—77.
Wieland, W., Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen 1962.
Willamowitz — Moellendorf, U. v., Aristoteles und Athen. Berlin 1893.
— u. B. Niese, Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer. Berlin—Leipzig 1910.
Wilting, H., Der Kompromiß als theologisches und ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thiliecke und W. Trillhaas. Düsseldorf 1973.
Wiplinger, F., Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles. Freiburg—München—Wien 1971.
Wittmann, M., Die Ethik des Aristoteles. Regensburg 1920.
— Die Ethik des hl. Thomas v. Aquin. München 1933.
Wolf, E., Griechisches Rechtsdenken. Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik, Bd 1—4. Frankfurt 1950—1956.
Wolter, H., Der Kampf der Kurie um die Führung im Abendland, in: HKG III/ 2, 237—296.
Wulf, H., Art. Unterscheidung der Geister, in: LThK X, 533—535.
Zahn, M., Art. System, in: HPhG III, 1459—1475.
Zulehner, P. M., Wie kommen wir aus der Krise? Wien 1978.
Zuntz, G., Opuscula selecta. Classica Hellenistica Christiana. Manchester 1972.

Adam, A. 251, 254
Adkins, A. W. H. 63
Ägidius Romanus 174, 175
Aertnys, J. 241, 242, 243
Aischylos 153
Albert der Große 89, 97, 104, 124, 126, 154f, 158, 170f, 249, 273
Alexander von Roes 95
Ambrosius 111, 122, 153
Anaximander 37
Andrews, A. 68
Antiphon 19
Antonius von Florenz 179
Aristoteles 14—90, 94, 96, 97, 110, 111, 117, 120, 121, 124, 128, 129, 141, 145, 158, 169f, 174, 175, 182, 188, 190, 192, 193, 196, 200, 205, 210, 216, 217, 228, 232, 237, 245, 246, 247, 248, 257, 260, 262, 266, 269, 273, 275
Arnim H. v. 14
Arntz, J. T. 121
Aubert, J. M. 152, 153
Auer, A. 105, 111, 255, 256, 259, 262, 266
Auerbach, B. 181
Augustinus 103, 134, 151, 152, 153

Bacht, H. 151
Bäumer, R. 232
Baeumker, C. 100, 110
Bakker, L. 271, 272
Baldus 154
Balthasar, H. Urs von 108, 276
Balz, H. 149
Bañez 193
Bannach, K. 136
Bartolomé de Medina 179
Becker, J. 74
Bengtson, H. 17, 83
Bernath, K. 100
Beyreuther, E. 149
Bien, G. 14, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 39, 42, 44, 51, 59, 83, 85, 90
Bietenhard, H. 149
Blic, J. 197
Böckle, F. 121, 259, 266, 268
Boelaars, H. 265
Bonifaz VIII. 174
Borok, H. 154
Brockmeyer, N. 17, 37
Bröcker, W. 31, 80
Brunner, O. 91, 92, 93
Budaeus, G. 181
Bujo, B. 97, 105, 108

Cajetan de Vio, Thomas 179, 204, 220, 223
Caron, P. G. 151
Castranuovo, A. de 199
Cathrein, V. 241, 242, 243
Catiuncula, D. 181
Celsus 120, 145
Chantraine, P. 62
Chenu, M. D. 99
Chromik, C. 39
Cicero 122, 126, 145, 153
Clemens VII. 176
Coener, L. 149
Coing, H. 145
Condanari Michler, S. 144
Conzelmann, H. 149
Couture, R. A. 182, 254
Covarruvias, Diego de 179
Creve, A. 227
Crowe, M. B. 139, 140
Cyprian 154

D'Agostino, F. 12, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 73, 74, 88, 89, 147, 148, 150, 151, 154, 157, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 182
D'Ailly, P. 199
Deininger, G. 68
Delos, J. T. 197
Demmer, K. 105, 111, 200, 253, 254, 263, 266
Demokrit 63
Dempf, A. 105
Descartes 20, 186, 234
Diekamp, F. 105
Diels, H. 18, 19, 63, 66
Dihle, A. 77, 88, 145, 153
Dingjahn, F. 253, 254
Dirlmeier, F. 15, 23, 30, 31, 32, 34, 35, 43, 48, 51, 61, 75, 76, 77, 82, 88
Domingo de Soto 179
Dondaine, A. 98
Dover, K. J. 68
Duchatelez, K. 151
Düring, J. 16, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 31, 32, 33, 74
Dunbabin, J. 157
Duns Scotus 173

Ebeling, H. 61, 62
Egenter, R. 72, 73, 127, 249, 250, 254

Eicher, P. 262
Eisser, G. 142, 143
Elbel, B. 241, 242
Elorduy, E. 185 224, 225, 231 232
Endres, J. 125, 126
Erasmus von Rotterdam 180
Ermecke, G. 241, 242
Ernout, A. 144
Ernst, W. 218, 247
Eugen IV. 178
Euripides 19, 39, 82, 153

Fechner, H. A. 41
Feder, A. 100
Feix, J. 64
Fichte, J. 235
Fink, K. A. 176, 178, 179
Fletcher, J. 264
Flückinger, F. 18, 19, 35, 36, 37, 39
Fricker, H. 241
Friedhoff, F. 241, 242, 243
Frisk, H. 61
Fuchs, J. 73, 251, 254, 256, 267
Fürst, W. 237
Furger, F. 259, 264, 266

Gadamer, H. G. 53
Gaius 122
Galparsoro-Zurutuza, J. M. 194, 198
Gauthier, R. A. 35, 59, 72, 86, 88
Geerlings, W. 103
Geishüttner, J. 235
Gemmeke, E. 186, 197, 201
Gemoll, W. 61
Geringer, K. Th. 254
Gerson, J. 199
Giers, J. 127, 186, 187, 189, 192, 197, 244, 252, 254
Giesen, H. 149
Gigon, O. 75
Gillet, M. 88
Godefroy, L. 227
Göpfert, F. A. 241, 242, 243
Gohlke, P. 75, 84
Gomme, A. W. 68
Gorgias 66
Grabmann, M. 95
Graeser, A. 34
Grant, A. 86, 88
Grass, N. 144
Gratian 152
Gregor der Große 111
Gregor XI. 176
Gregor XII. 178
Gregor XIII. 185
Greshake, G. 136, 271
Grillmeier, A. 151
Grotius, H. 232
Gründel, J. 153, 154, 261
Grundmann, H. 93, 95
Guerrero, E. 197
Guggenberger, A. 167
Gury, J. P. 241, 242

Habermas, J. 12
Häring, B. 233, 264, 265
Halter, H. 274
Hamel, E. 72, 73, 127, 200, 252, 253
Haring, J. 241
Harnack, A. v. 149, 150
Hartmann, N. 23, 31
Hauser, R. 127, 244
Hegel, G. W. F. 20, 91
Heinimann, F. 64
Heinrich von Langenstein 177
Heinrich von Segovia 154
Heinzmann, R. 96
Henriquez, Heinrich SJ 185
Heraklit 37
Herodot 64
Hesiod 36
Hieronymus 149
Hippias 18
Hirscher, J. B. 237
Hirzel, R. 47, 48, 53, 65
Hödl, L. 155, 156
Höffe, O. 261
Höffner, J. 227
Hörmann, K. 73, 222, 253, 254, 265
Hoffmann, A. 108
Hofmann, R. 264, 268
Holderegger, A. 259, 267
Homer 37, 61, 62, 245
Hommel, H. 18
Honorius III. 152
Horak, F. 144
Horn, N. 147, 154
Hübinger, P. 246
Hugo von St. Viktor 95, 96
Hunold, G. W. 222

Ignatius von Loyola 184, 186, 270, 271, 272, 276, 277
Ingenkamp, H. G. 75
Irnerius 152
Isokrates 65

Jäger, W. 14, 22, 23
Jakobs, H. H. 145
Janssens, E. 197
Jedin, H. 183, 185
Jenni, E. 149

Jeremias, J. 149
Joachim von Fiore 101
Joachim, H. H. 88
Jocham, M. 240
Johannes XXII. 175
Johannes Capistran 183
Johannes Gerson 177, 178
Jolif, J. Y. 59, 72, 86, 88
Jombart, E. 197
Jone, H. 241
Jüssen, D. 105
Justinian 117, 141, 145, 147, 153

Kant, I. 44, 233
Karl V. 182, 183
Kaser, M. 142, 143, 145, 147
Kaufmann, E. 152
Keller, Ch. 234, 236
Kirn, P. 152
Kisch, G. 142, 145, 146, 174, 175, 180, 181
Klee, H. 241, 242, 243
Klein, U. 34
Kleinknecht, H. 40
Kleisthenes 40
Kleon 67, 68
Klinz, A. 66
Kluxen, W. 104, 105
Koch, A. 241, 242, 243
Köbler, G. 94, 152
Köstler, R. 36
Kohlenberger, H. 155
Konrad von Gelnhausen 177
Konstantin 145, 147
Konstantinidis, C. 264
Korff, W. 16, 112, 248, 258, 259, 262, 265, 266
Kracht, H. 88
Kranz, W. 18, 19, 63, 66
Kühn, U. 100, 104, 112
Kuhlmann, B. C. 152
Kuhn, H. 23
Kunkel, W. 142, 143, 146, 147, 151, 152
Knypers, K. 81, 82

Lacroix, M. 61
Lange, H. 144
Le Bras, G. 107
Lederer, J. 258
Legaz y Lacambra, L. 195
Le Goff 92, 93, 94, 95
Lehmkuhl, A. 241, 242, 243
Leibnitz 186
Leivestad, R. 149, 150
Leo der Große 151
Léon-Dufour, X. 149
Lesky, A. 69
Liddel, H. G. 61
Ligori, A. v. 233
Linsenmann, F. X. 237f
Lohfink, G. 262
Lohmeyer, E. 150
Lortz, J. 136
Lottin, O. 96
Ludwig der Bayer 175
Luther, M. 181, 182
Lutz, H. 184

Maguier, V. 61
Maly, K. 270
Marsilius von Padua 174, 175, 177
Martin V. 178
Martin de Azpilcueta 179
Martin, K. 241, 242, 243
Mausbach, J. 241, 242, 243
Mayer-Maly, Th. 146
Mayrhofer, J. 241, 242, 243
Meier, C. 17, 38, 39
Meier, M. 110
Meillet, A. 144
Merks, K. W. 104, 105, 107, 112, 113, 132, 153
Messner, J. 134
Metz, J. B. 108
Meuthen, E. 178
Meyer, L. 62
Michaelakis, E. 70, 71, 72, 87, 88
Mieth, D. 267, 268
Molina, F. de 212
Mongillo, D. 111
Mruk, A. 222
Mühlen, H. 272
Müller, E. 241, 242, 243
Müller, M. 72, 73, 249
Muller, F. 144
Mutschelle, S. 234

Nelson, B. 91
Nestle, W. 39
Nikolaus von Kues 178, 183
Norlin, G. 65

Oeing-Hanhoff, L. 100, 101, 121
Oldendorp, J. 181
Otto, S. 108

Parmenides 37
Paul III. 184
Pelster, F. 194
Perikles 17
Pesch, O. H. 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 117, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137

Peter Abaelard 96
Petrus Lombardus 95, 96, 97, 154, 163
Petrus von Poitiers 96, 99
Pfandl, L. 227
Pfürtner, St. 110
Philipp II. 186, 193, 216, 228
Philipp III. 216, 228
Philipp der Schöne 174
Pieper, J. 91, 94, 97, 99, 154, 173, 175
Pindar 38
Platon 17, 19, 20, 21, 23, 25, 29, 30, 31, 32, 34, 60, 61, 69ff, 75, 83, 87, 111, 113, 120, 121, 153
Plotin 100, 108
Pohlenz, M. 65
Pompey, H. 111
Potz, R. 94, 198
Preisker, H. 62, 148, 149
Pringsheim, F. 144, 146
Pritz, J. 240
Probst, F. 239, 240
Protagoras 18
Prümm, K. 149
Pruner, J. 241

Radulfus Ardens 154
Rahner, H. 151
Rahner, K. 11, 99, 268
Rappenhörner, J. 241, 242, 243
Rees, D. A. 88
Reiter, J. 240
Reyberger, A. C. 236
Riegler, G. 235, 236
Riley, L. J. 12, 127, 128, 179, 227, 232
Ritter, J. 14, 15, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 35, 41, 50, 52, 55
Robert von Grosseteste 154
Robleda, O. 227, 231
Röper, A. 268
Romano, R. 183
Rotter, H. 277
Ruck, E. 142

Sailer, J. M. 236, 237
Salchas, D. 264
Salomon, M. 48, 57, 58
Salón, M. 194
Savigny, F. C. 152
Scheffczyk, L. 108
Scheicher, J. 241, 242
Schelkle, K. H. 149
Schenkl, M. 235
Schilling, O. 242
Schindler, F. 241
Schleiermacher, F. 18
Schmidt, L. 64
Schmidtchen, G. 261
Schürmann, H. 263
Schmitz, H. J. 107
Schnackenburg, R. 149
Schneider, O. 149
Schöllgen, W. 252, 254
Scholz, F. 127, 244, 258
Schramm, S. 240
Schüller, B. 105, 111, 211, 258, 265, 266, 267
Schuster, J. 197, 202
Schwane, J. 243, 244
Scoraille, R. de 186
Scott, R. 61
Seckler, M. 99, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 108, 271
Seidl, H. 27
Seneca 151
Siegfried, W. 41
Simar, Th. 241, 242, 243
Skutsch, K. L. 144
Soder, J. 185, 186, 193, 197, 207, 208, 232
Söhngen, G. 240
Sokrates 30, 60
Solon 18, 36, 37, 40
Soto, Pedro de 223
Specht, R. 194, 198
Spinoza 186
Stachel, G. 268
Staller, J. 242, 243
Stapf, J. A. 239
Stein, H. 64
Stelzenberger, J. 242
Steubing, H. 265
Suarez, F. 172—244, 110, 245, 247f, 250, 252
Suttner, E. C. 264
Switek, G. 271
Szilasi, W. 16

Tempier, S. 94
Tenenti, A. 175, 176, 179, 181, 182, 183
Tenzler, J. 108
Theiner, J. 107, 185, 186, 267
Theognis 37
Theramenes 17
Thomas von Aquin 91—171, 174, 175, 179, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 200, 206, 216, 217, 219, 225, 227f, 245, 246, 247f, 250, 252, 257, 258, 260, 266, 269, 270, 273
Thomas, P. 143
Thukydides, 66, 67, 68
Tischleder, P. 242
Tobenz, D. 241, 242, 243, 244
Trude, P. 40, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 54, 58, 60, 76

Ulmer, K. 24, 53
Ulpian, 153
Urban IV. 94
Urban VI. 176
Urban, C. 198
Utz, A. F. 111, 121, 122

Varga, L. 91
Vasquez, G. 179, 186, 194, 201
Vavrovsky, H. W. 265
Virt, G. 240, 260
Vives, J. L. 181
Vogel, C. 107
Vorgrimler, H. 107

Wahrmund, A. 68
Walde, A. 144
Waldstein, W. 145, 146
Weber, H. 242, 258, 266
Welzel, H. 198
Wenger, L. 145
Werner, C. 240
Werner, K. 186
Westermann, C. 149
Wieacker, F. 143, 146
Wieland, W. 21
Wilamowitz-Moellendorf, U. v. 16, 20
Wilhelm von Auvergne 154
Wilhelm von Ockham 136, 175, 177, 199
Wilting, H. 266
Wiplinger, F. 21, 23
Wittmann, M. 23, 42, 43, 72, 117, 127, 129, 249
Wohlhaupter, E. 182
Wolf, E. 18, 19, 37, 66, 67
Wolff, C. 186, 234
Wolter, H. 94
Wulf, H. 270

Xenophon 18, 19
Ximenes de Cisneros 183, 184

Zahn, M. 21
Zulehner, P. M. 261
Zuntz, G. 148

Tübinger Theologische Studien

Wilhelm Korff · Norm und Sittlichkeit
Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft

Hans Wagenhammer · Das Wesen des Christentums
Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung

Arno Schilson · Geschichte im Horizont der Vorsehung
G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte

Gerhard Heinz · Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts

Hermann Josef Pottmeyer · Unfehlbarkeit und Souveränität
Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts

Nabil El-Khoury · Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer
Beitrag zur Geistesgeschichte

Dietmar Mieth · Dichtung, Glaube und Moral
Studien zur Begründung einer narrativen Ethik

Wolfgang Gramer · Musik und Verstehen
Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos

Johann Figl · Atheismus als theologisches Problem
Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart

Thomas Broch · Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin

Rudolf Hasenstab · Modelle paulinischer Ethik
Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist

Wolfgang Wieland · Offenbarung bei Augustinus

Willi Geerlings · Christus Exemplum
Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins

Thomas Michael Loome · Liberal Catholicism · Reform Catholicism · Modernism
A Contribution to a New Orientation in Modernist Research

Walter Fürst · Wahrheit im Interesse der Freiheit
Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers

Peter Walter · Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum
Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie

Konstantinos Delikostantis · Der moderne Humanitarismus
Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee

Arno Schilson · Theologie als Sakramententheologie
Die Mysterientheologie Odo Casels

UB WIEN
+AM368002908

Günter Virt, geb. 1940 in Wien; 1970 Dr.theol. (Wien); 1981 Dr.theol.habil. (Tübingen), seit 1981 Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

tübinger theologische studien

Inhalt

Je komplizierter und vielfältiger Gesetze und Normen, je unüberschaubarer die Lebensumstände werden, in denen sie angewandt werden sollen, desto dringlicher wird jene »namenlose Tugend« (Karl Rahner), die das Allgemeine ernst nimmt und doch eine letzte Eigenständigkeit der Freiheit und der Praxis (also des Besonderen) anerkennt. In der abendländischen Tradition der Moraltheologie heißt diese Tugend Epikie.

Der Autor untersucht diese Tugend in historischer und systematischer Weise anhand der drei prägenden Gestalten dieser Tradition: Aristoteles, Thomas und Suarez.

In der gegenwärtigen Diskussion um die allgemeine Moralbegründung (»autonome Moral«, Wesensethik-Existenzialethik) und den damit verbundenen Problemen der Moralverkündigung und -pädagogik (bis in den homiletischen, schulischen, gesellschaftlichen Bereich hinein) kann die erneute Beschäftigung mit der Tugend der Epikie eine Schlüsselstellung einnehmen.

books2ebooks.eu

www.books2ebooks.eu

eBooks from your library by

eBooks on Demand

digitised by

UNIVERSITÄTS BIBLIOTHEK