

# Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben.

Von Richard Egenter.

## I.

Die heutige christliche Ethik pflegt die Epikie vorwiegend als Regel für das sittliche Verhalten in den Fällen zu behandeln, in denen ein an sich in Geltung befindliches Gesetz keine ethische Verpflichtung auferlegt. Die Epikie wird von manchen Autoren in dem Abschnitt gebracht, der sich mit dem Aufhören der Gesetzesverpflichtung befaßt. So bestimmt etwa Mausbach die Epikie als zeitweilige Aufhebung der Verpflichtung des Gesetzes wegen der moralischen Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung<sup>1)</sup>. Weil es sich bei der E. um die Feststellung von Tatbeständen handelt, die nach der vernünftig zu präsumierenden Absicht des Gesetzgebers niemals unter die Verpflichtung des Gesetzes fielen, weil also von einer *cessatio legis* nicht die Rede sein kann, bringen andere Autoren die E. mit mehr Berechtigung in dem von der Interpretation der Gesetze handelnden Abschnitt. So bezeichnet etwa Noldin die E. als „*interpretatio restrictiva legis, qua iudicatur legem ad particularem aliquem casum ob speciales circumstantias non se extendere, licet in verbis legis clare contineatur*“<sup>2)</sup>. Als Umstände, die trotz des klaren Wortlauts im Gesetz einen Fall aus dem Geltungsbereich des Gesetzes herausnehmen, werden gewöhnlich im Anschluß an Suarez drei genannt: 1) Wenn die Gesetzeserfüllung im Einzelfall sittlich unerlaubt würde, 2) wenn sie sich unverhältnismäßig schwierig und opferreich gestaltete, 3) wenn man sonst vernünftigerweise annehmen darf, daß der Gesetzgeber in diesem Falle nicht habe verpflichten wollen<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> J. Mausbach — P. Tischleder, *Katholische Moraltheologie* I, 136. Münster 1936.

<sup>2)</sup> H. Noldin — A. Schmitt, *Summa theol. moralis* I, 161 n. 60, Innsbruck 1929. — Ebenso A. Vermeersch, *Theologia moralis* I, 194 n. 200. Brügg 1926 u.s.w.

<sup>3)</sup> Vgl. etwa den Artikel E. von Haring im Lexikon für Theologie und Kirche, hsg. von M. Buchberger, III, 722, Freiburg/B. 1931.

Bei all diesen Autoren erscheint die E. als Sonderfall im Verhalten gegenüber dem (positiven) Gesetze, bzw. als Leitsatz zur Regelung dieser Sonderfälle. Eine solche Regel tut not; denn alle menschlichen Gesetze können, wie schon Aristoteles betonte<sup>4)</sup>, nur den Normalfall des sozialen Lebens in Betracht ziehen. Es wäre deshalb eine *summa iniuria*, wollte ein Gesetzgeber die sklavische Befolgung des Gesetzeswortlauts unter allen Umständen fordern. Damit nicht in solcher Weise menschliche Freiheit entwürdigt werde, damit letztere aber auch nicht in libertinistische Willkür ausarte, bedarf es eines klaren Prinzips, das anzeigt, wann man sich gegenüber einem positiven Gesetz als nicht verpflichtet betrachten kann.

In der Wesens- und Umfangsbestimmung dieses Prinzips besteht bei den heutigen Autoren im großen ganzen Übereinstimmung. Zu wenig kommt aber in den modernen Lehrbüchern die Tatsache zur Geltung, daß die große Tradition der griechischen Ethik und der Hochscholastik, der E. eine weitergehende Bedeutung zumißt, in dieser nicht nur ein interpretierendes Urteil, bzw. ein Interpretationsprinzip, sondern einen Gesinnungswert, eine Tugend sieht. Entweder bleibt das fast völlig unbeachtet<sup>5)</sup> oder es wird, auch wenn die alte Tradition eingehendere Darstellung findet, in seiner Bedeutung für das sittliche Leben zu wenig herausgestellt<sup>6)</sup>. Um dieses Lebens, nicht bloß um der Tradition an sich willen sei im folgenden versucht, die E. als Gesinnung gemäß der aristotelisch-thomistischen Ethik darzulegen und in ihrer Rolle für das sittliche Leben zu würdigen.

## II.

In den Grundzügen hat bereits Aristoteles die Lehre von der E. herausgearbeitet. Innerhalb der allgemeinen, auf das Gemeinwohl bezüglichen Gerechtigkeit hebt er zunächst den Bereich hervor, der durch den Wortlaut des Gesetzes eindeutig und verpflichtend geordnet ist. Auf ihn richtet sich die (später so genannte) *iustitia legalis* im engeren Sinn. Wir nennen diese im folgenden zum Unterschied von der ebenso (nicht ganz glücklich) als Legalgerechtigkeit bezeichneten allgemeinen Gemeinwohlgerechtigkeit „Gesetzlichkeit“ und verstehen

<sup>4)</sup> *Nik. Eth.* V, 14, 1137 a.

<sup>5)</sup> So z. B. bei Noldin, Vermeersch, Mausbach, Schindler u.s.w.

<sup>6)</sup> Besonders bei den sich enger an Thomas von Aquin anschließenden Theologen: z. B. O. Schilling, *Lehrbuch der Moralthologie*, I, 149 u. 236 f., D. M. Prümmer, *Manuale theol. moralis*, I n. 231, II n. 617 ff., und vor allem B. H. Merkelbach, *Summa theol. moralis*, I, 261 f. n. 296, II, 840 f. n. 884 ff. Paris 1931 f.

darunter nicht den sittlich unwertigen, nur auf die äußere Handlung, nicht auf die Gesinnung gehenden Legalismus, sondern die echte sittliche Gesinnung, soweit sie sich auf die positiven Gesetze richtet. Neben diese Gesetzlichkeit stellt Aristoteles im Rahmen der allgemeinen Gerechtigkeit die *ἐπιείκεια* oder aequitas, die jene Fälle zum Gegenstand hat, die der Gesetzgeber wegen ihrer eigenartigen Gelagertheit bei der Formulierung des Gesetzes nicht berücksichtigen konnte, denen deshalb der Gesetzeswortlaut nicht gerecht zu werden vermag.

Weil diese E. nicht den Wortlaut des Gesetzes zum Maßstab besitzt, sondern die diesem zugrundeliegende Absicht des Gesetzgebers, weil sie deshalb das positive Gesetz in seinem schematischen, auf den Normalfall hin verengten Charakter verbessert, hat sie das bessere Recht (*βέλτιον δίκαιον*) zum Gegenstand und ist, wie wir weiter schließen dürfen, als Tugendgesinnung wertvoller als die Gesetzlichkeit. Billigkeit und Gesetzlichkeit zusammen ergeben den Vollbegriff der Gerechtigkeit<sup>7)</sup>.

Der tiefere Grund für die Überlegenheit der E. über die Gesetzlichkeit liegt nicht bloß darin, daß bei ihr die konkrete Wirklichkeit anstatt eines allgemeinen Schemas von der Rechtsgesinnung erfaßt wird, sondern daß hier durch die Intention des Gesetzgebers hindurch das Naturrecht, das *φύσει* und nicht bloß *θεσει δίκαιον*, maßgebend ist. Das wird zwar von Aristoteles nicht mehr ausgesprochen, liegt aber in der Linie seiner Ausführungen<sup>8)</sup>. Gerade diese „bessere Gerechtigkeit“ zeigt, daß es nicht angeht, die Gerechtigkeit mit Nikolai Hartmann<sup>9)</sup> als niedrigsten, elementarsten Tugendwert zu bezeichnen, dem mehr eine negative, erhaltende, als positive, aufbauende Tendenz innewohne; in der auf das Naturnotwendige blickenden Gerechtigkeit steckt vielmehr ein dynamisches Prinzip, das sehr wohl konstruktive Elemente zum Aufbau der Gemeinschaft enthält.

Plato hatte die E. 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<sup>10)</sup>. „So gelangt Aristoteles im bewußten 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 Aus-

<sup>7)</sup> *Nik. Eth.* a. a. O.

<sup>8)</sup> Vgl. M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920, 218.

<sup>9)</sup> *Ethik*, Berlin-Leipzig 1935<sup>2</sup>, 383.

<sup>10)</sup> *Gesetze*, VI, 757.

nahme, sondern umgekehrt wie Unvollkommenes und Vollkommenes, Unbestimmtes und Bestimmtes. Erscheint bei Plato die Billigkeit als eine nachsichtige Handhabung und eine Außerkraftsetzung des geltenden Rechts, so bei Aristoteles als eine nähere Bestimmung der abstrakten gesetzlichen Vorschriften. Die Anwendung auf den Einzelfall hat nicht mehr negativen, sondern positiven Charakter; das Gesetz bleibt vollkommen in Geltung, nur wird es so ausgelegt und angewandt, wie es die Beschaffenheit der gegebenen Sachlage erheischt . . . Wie Aristoteles erkennt, behalten die sittlichen Vorschriften mit der Anwendung auf das Leben nicht ihren abstrakten Charakter, sondern nehmen eine den jeweiligen Verhältnissen entsprechende Bestimmtheit an. Plato und Aristoteles verkörpern zwei durchaus verschiedene, ja entgegengesetzte Auffassungen der Individualität; einer negativen Einschätzung steht eine positive gegenüber<sup>11)</sup>. Es geht also bei der verschiedenartigen Bewertung der E. um die grundlegende philosophische Frage nach dem Verhältnis von Idee und Wirklichkeit. Aristoteles hat durch seine Lehre von der E. eine Haltung vorgezeichnet, die allen Legalismus in der Wurzel überwindet und eine sachliche, zugleich wahrhaft gesinnungsmäßige Meisterung des konkreten sozialen Lebensbereichs ermöglicht.

Es ist nicht Aufgabe dieser Zeilen, die historische Entwicklung der Lehre von der *aequitas* darzustellen, etwa den Modifikationen dieser Theorie nachzugehen, wie sie durch die Wandlungen des Begriffs vom Naturgesetz in der Stoa bedingt sind. Lediglich das sei festgestellt, daß die Idee der E. in der Patristik durch die christliche Naturrechtslehre eine religiöse Grundlage erhielt, daß sie ferner in die römische Rechtsdogmatik bzw. Rechtspraxis Eingang fand und auch von hier aus auf die mittelalterliche Doktrin einwirkte<sup>12)</sup>. Alle diese verschiedenen Quellen, Aristoteles, Patristik, römisches Recht, hat auch in unserer Frage Thomas von Aquin aufgefangen und systematisch zusammengefaßt. In der Lehre von der E. schließt sich der Aquinate eng an Aristoteles an; in der sich fundierenden Auffassung von Naturgesetz und Naturrecht erscheint er stärker stoisch-neuplatonisch beeinflußt. Diese Verschiedenartigkeit der Quellen konnte, wie wir sehen werden, für die letzte Klärung der hier aufsteigenden Fragen nicht günstig sein.

Weil das positive Gesetz nur auf die Mehrzahl der Fälle geht und seine Befolgung manchmal unsittlich oder doch unsinnig wäre,

<sup>11)</sup> M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas v. Aquin*, München 1933, 351 f.

<sup>12)</sup> Vgl. die historische Übersicht bei E. Wohlhaupter, *Aequitas canonica*, Paderborn 1931.

muß es nach Thomas neben der auf die Befolgung der Gesetze gerichteten *iustitia legalis*<sup>13)</sup> noch eine andere Tugendhaltung geben, die das gerechte Verhalten in diesen Einzelfällen gemäß der *ratio iustitiae* und dem *bonum commune* ordnet. Diese Tugend ist die *epicheia*, d. h. die aristotelische *ἐπιείκεια*<sup>14)</sup>. Wie die Gesetzlichkeit ist auch die E. ein Teil (*pars subjectiva*) der Gerechtigkeit im weiten Sinn, verhält sich zu ihr wie die Art zur Gattung. Gegenüber der Gesetzlichkeit stellt sie die *pars potior* der Gemeinwohlgerechtigkeit dar, läßt sich als „*quasi superior regula actuum humanorum*“ bezeichnen<sup>15)</sup>.

Als Gegenstand der *aequitas* erscheint bei Thomas zuweilen ebenso wie bei Aristoteles die *mens legislatoris*<sup>16)</sup>; das hat wohl Anlaß zu der späteren Intellektualisierung gegeben, die in der E. nur mehr eine Interpretation sieht. Thomas liegt diese Verengung fern; solche Interpretationskunst ist Gegenstand der zur Klugheit gehörenden *Gnome*<sup>17)</sup>, die E. aber ist Willenstugend, kümmert sich um das rechte Verhalten in der Verwirklichung von Rechtsforderungen. Ihm ist auch nicht die Absicht des Gesetzgebers das eigentliche Objekt der E., sondern, wie wir oben sahen, die *ratio iustitiae*, das Gemeinwohl. Für sie ist das Bestehen eines positiven Gesetzes sozusagen nur der Anlaß, eine in den Bereich des Gesetzes fallende, aber nicht vom Gesetzeswortlaut verpflichtend erfaßte Rechtstatsache zu erkennen und zu verwirklichen. Gegenstand der E. ist letztlich das Naturrecht, für das sich vernünftigerweise in dem betreffenden Fall auch der Gesetzgeber gegen den Wortlaut seines Gesetzes entscheiden müßte.

In anderem Zusammenhang bezeichnet Thomas im Anschluß an Aristoteles es als Aufgabe der E., im Gebiet der Tauschgerechtigkeit sein eigenes, klar feststehendes Recht nur mit einer gewissen Milde und mit Rücksicht auf die jeweilige Lage des Schuldners zu gebrauchen und zu genießen<sup>18)</sup>. In diesem Sinne bringt er bei Besprechung der gerechtigkeitähnlichen Tugenden die E. in engen

<sup>13)</sup> Thomas faßt diesen Terminus ähnlich wie Aristoteles in doppeltem Sinn: 1) als die auf die Befolgung des positiven Gesetzes gerichtete Gesetzlichkeit, 2) als die *iustitia communiter dicta*, die Gemeinwohlgerechtigkeit schlechthin. (2 II 120, 2, c. und ad 1).

<sup>14)</sup> 2 II 120, 1.

<sup>15)</sup> 2 II 120, 2, c. und ad 1.

<sup>16)</sup> z. B. 3 *Sent.* 33, 3, 5 c. und ad 5; 1 II 96, 6 ad 2.

<sup>17)</sup> 2 II 51, 4 (vgl. dazu Merkelbach, a. a. O. II, 30, n. 29). Wenn Thomas 2 II, 80, a. un. ad 4 Epikie und Eugnomosyne gleichsetzt, so doch wohl bloß, um sich an die im vorausgehenden Argument gebrachte Terminologie des *Andronikos* von Rhodos anzugleichen.

<sup>18)</sup> In *Eth.* V, 14, lect. 16.

Zusammenhang mit der *amicitia*<sup>19)</sup>. Das hat spätere Theologen veranlaßt, zwei verschiedene Arten der Billigkeit anzunehmen: die Billigkeit als *pars subjectiva* der Gerechtigkeit, die den schematischen Charakter des Gesetzeswortlauts 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 *E.*, 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 *E.* zu einem Interpretationsprinzip<sup>20)</sup>.

Zu einer voll befriedigenden Würdigung der *E.* konnte Thomas nicht gelangen, weil er die aristotelische Lehre von der *E.* auf das Fundament seiner Theorie vom Naturgesetz übernahm, die einen mehr stoisch-neuplatonischen Charakter trägt<sup>21)</sup>. Wir sahen schon, daß die Überlegenheit der *E.* über die Gesetzlichkeit auf zwei Tatsachen beruht: 1) daß nur sie dem konkreten Einzelfall gerechtzuwerden vermag, 2) daß sie die naturrechtliche Forderung gegenüber der positiv-gesetzlichen zur Geltung bringt. Thomas konnte nun nicht sehen, daß diese beiden Dinge im Grunde eins sind, daß sich das vollendete Naturrecht nur in der konkreten Wirklichkeit ausspricht. Daran hindert ihn seine Auffassung vom Naturgesetz. Er faßt ja „natürlich“ nicht so sehr im Sinn des durch die konkrete Naturordnung Gegebenen, sondern als das von der Natur des Menschen Erkennbare. Er sieht unter dem Einfluß des Neuplatonismus und der mittleren Stoa im Naturgesetz weniger die Ordnung des Wirklichen als das Vernunftgesetz (das freilich nur unter Mitwirkung der Erfahrung sich uns in seinen Einzelsätzen erschließt). Darum steht hier nicht das Konkrete, sondern das Abstrakt-Allgemeine im Brennpunkt des Interesses. Das zeigt sich besonders in der thomistischen Lehre von der Veränderlichkeit des Naturgesetzes, die für die Frage, ob es *E.* auch gegenüber dem Naturgesetz gebe, wichtig ist. M. Wittmann urteilt hier über die thomistische Auffassung: „Das Gesetz behält, für sich genommen, das Merkmal der Allgemeingültigkeit, nur daß es im Hinblick auf die Besonderheit des einzelnen Falles außer

<sup>19)</sup> 2 II 80, a. un. c. und ad 3 und 4.

<sup>20)</sup> Vgl. E. Hugon, *De epikeia et aequitate*, Angelicum 1928, V, 3, 362 ff. Ferner Prümmer, Vermeersch u.s.w. Thomas selbst faßt beide Ausdrücke identisch (2 II 120, 1) und das mit Recht, da ja *aequitas* nur die Übersetzung des griechischen Wortes bedeutet.

<sup>21)</sup> Wittmann a. a. O. 328 ff.

Kraft treten kann . . . Das Allgemeine verhält sich zum Besonderen nicht wie das Unbestimmte zum Bestimmten, der Grundsatz zur Anwendung, sondern wie die Regel zur Ausnahme. Der singuläre Fall gibt dem allgemeinen Gesetz nicht einen bestimmten Inhalt und Charakter, sondern schränkt seine Geltung ein; das Verhältnis zum Einzelfall ist nicht ein positives, sondern ein negatives<sup>22)</sup>.

Es ist klar, daß hiedurch für die E.-lehre des Aquinaten eine Unausgeglichenheit entstehen muß. Einerseits wertet Thomas mit Aristoteles die E. gegenüber der Gesetzlichkeit als *potior pars iustitiae*, andererseits müßte er von seiner Auffassung des Naturgesetzes her zu der entgegengesetzten platonischen Beurteilung der E. als minderes Recht, als Ausnahme und Nachsicht im Hinblick auf das allgemeine Gesetz kommen. Das schwere Problem, ob und wie weit thomistische Metaphysik dem Konkreten, Individuellen gerecht zu werden vermag, taucht auf. In der Lehre von der E. mußte das jedenfalls zu einer Verkennung ihrer Bedeutung für das sittliche Leben führen. Und letzteres gilt nicht nur für Thomas, sondern für die gesamte spätere christliche Ethik.

### III.

In einigen Linien sei versucht, die Gedanken der großen klassischen Ethik in dem Sinne weiterzuführen, daß auf die Rolle der E. im sittlichen Leben noch etwas mehr Licht fällt. Wir fassen dabei den Begriff der E. zunächst in dem eingeschränkten Sinn der Tugend, die den Menschen geneigt macht, in den Fällen, in denen die Befolgung des Gesetzeswortlauts nicht in Betracht kommt, sich recht zu entscheiden und zu verhalten. Bereits hier muß vor einer Verengung gewarnt werden. Der häufigste Fall der E. ist wohl der, daß jemand sich vom Wortlaut des Gesetzes nicht verpflichtet weiß, weil die konkreten Umstände den Gesetzgeber hier auch im Sinn der Freiheit entscheiden ließen. Unrichtig wäre es wohl, die Geltung der E. auf diesen negativen Fall einzuschränken, wie das allüberall stillschweigend geschieht.

Die Begriffsbestimmung und Begründung der E. läßt eine solche Verengung nicht zu. Man vergegenwärtige es sich noch einmal: E. kommt in Betracht, wenn innerhalb eines durch positives Gesetz geordneten Bereichs sich in einem Einzelfall naturrechtliche Forderung und Gesetzeswortlaut nicht decken. Die E. verdrängt hier die Gesetzlichkeit. Solches Naturrecht kann nun aber nicht nur dem

<sup>22)</sup> A. a. O. 349.

Menschen in bestimmten Fällen erlauben, sich über den Wortlaut des positiven Gesetzes hinwegzusetzen, sondern kann ebenso fordern, eine Leistung zu vollbringen, eine Handlung zu unterlassen, obwohl diesbezüglich keine Pflicht der *justitia legalis* im engeren Sinne vorliegt (analog dem schon von Aristoteles erwähnten Fall<sup>28)</sup>, daß man im Bereich der kommutativen Gerechtigkeit zuweilen von einer strikten Verfolgung eigener Rechte abzusehen hat). Auch das kann *ἐπιεικής*, der *ratio justitiae*, dem Gemeinwohl entsprechend sein. Die heutige Gerichtspraxis trägt dem Rechnung, wenn sie z. B. nachbarliche Hilfeleistung in Notfällen auch da verlangt, wo keine gesetzliche Bestimmung dazu verpflichtet, und die Verweigerung solcher Hilfe bestraft.

Gerade wenn man die E. nicht bloß als Interpretationsprinzip, sondern als Tugend, als Gesinnung faßt, ist es erzieherisch wichtig, darauf entschieden hinzuweisen, daß die E. nicht die gebildete Pfliffigkeit bedeutet, sofort die Lücken zu entdecken, durch die man unter gewissen Umständen erlaubter Weise dem Gesetz entschlüpfen kann, sondern jene unbeirrbarere Rechtlichkeit, die in all jenen Konfliktsfällen zwischen Naturrecht und Gesetzeswortlaut sich an den sachlichen Erfordernissen der betreffenden Situation orientiert, ganz gleich, ob das gegenüber einem formell legalen Verhalten Vor- oder Nachteil bringt. Daß das auch dann gilt, wenn die Naturforderung strenger ist als das positive Gesetz, geht daraus hervor, daß ja auch sonst der irdische Gesetzgeber es aus Zweckmäßigkeitsgründen im Hinblick auf das Gemeinwohl unterlassen kann, eine sittliche Pflicht positiv rechtlich festzulegen, bzw. eine Sünde zu bestrafen. So kann er auch aus den gleichen Zweckmäßigkeitsgründen es für nützlicher halten, eine naturrechtliche Pflicht nur in *confuso* gesetzlich zu regeln und die weitergehende Befolgung der natürlichen Forderung der freien Sittlichkeit seiner Untertanen zu überlassen. Je höher ein irdisches Gemeinwesen steht, desto mehr wird es so handeln; desto größere Bedeutung gewinnt dann aber auch der Gesinnungswert der E.

So gefaßt, erhält die E. schon im engsten Bereich ein anderes Gesicht, verliert den etwas peinlichen Beigeschmack einer Kunst, die mit Schlangenklugheit das ohne Sünde zu erreichen versteht, was der einfache Mann eben nur durch Sünde sich verschaffen kann. Die E. als wahrhaft männliche Sozialgesinnung, die in allen Zweifelsfällen der Sache gerecht werden will, ohne darnach zu schielen, ob nicht irgend eine Begriffsakrobatik in der Exegese des Gesetzeswortlauts ein Hinter-

<sup>28)</sup> A. a. O.



türchen auftut, ist wohl das wirksamste Präventivmittel gegen jeden sittlich unwertigen Legalismus. —

Doch es geht noch um Wichtigeres, um eine Frage, die in der ethischen Literatur entweder gar nicht gestellt oder doch nicht in ihrer Bedeutung gesehen wird: Erschöpft sich die Tugend der E. in der Regelung der Grenzfälle, in denen Naturrecht und positives Gesetz irgendwie kollidieren, oder greift ihre Bedeutung über diesen verhältnismäßig engen Bereich<sup>24)</sup> hinaus?

Betrachtet man die E. — wir müssen das Wort nur in seinem ursprünglichen griechischen Sinn als sittliche Anständigkeit, Rechlichkeit übersetzen — als jene Tugend, die nicht den Gesetzeswortlaut, sondern die *ratio iustitiae* und schließlich das Gemeinwohl zum Gegenstand hat, so wird man wohl geneigt sein, in ihr eine Gesinnung zu sehen, die grundsätzlich und allgemein das zum Gegenstand hat, was *φύσει δίκαιον* ist, gleich ob ihr Gegenstand bereits positiv-gesetzlich geordnet ist, sodaß die E. von der Gesetzlichkeit überdeckt wird, aber doch in dieser mitschwingt, oder ob das Naturrecht im Einzelfall der Regelung des betreffenden positiven Gesetzes zuwider ist, oder ob die in Frage stehende Materie überhaupt noch nicht positiv-rechtlich erfaßt wurde. Gilt die Haltung der E. in den Konfliktsfällen zwischen natürlichem und positivem Recht, so gilt sie auch sonst, sobald ihr Prinzip, die *ratio iustitiae*, das Gemeinwohl, eine Forderung erhebt. So verstanden, bedeutet E. natürliche Gerechtigkeit schlechthin, im Unterschied zur Gesetzlichkeit.

Diese weitere Fassung der E. klingt bei Aristoteles zum mindesten an. Wohl nennt er als Bestimmungsgrund der E. nur die Intention des Gesetzgebers, beschränkt also ihren Bereich auf die Fälle eines vorliegenden positiven Gesetzes; andererseits aber sieht er in der E. ein „besseres Recht“, das der Natur der Sache entsprechend das positive Gesetz im Einzelfall korrigiert, also doch ein allgemeines, über dem letzteren stehendes Prinzip darstellt. Wittmann kann deshalb von der aristotelischen E. sagen: „So bedeutet die Billigkeit auch in dem Sinn ein besseres Recht, daß sie der Ausdruck eines natürlichen, unter allen Umständen (d. h. also nicht nur in den Konfliktsfällen mit dem positiven Recht, d. Verf.) maßgebenden Rechtsbewußtseins ist“<sup>25)</sup>.

<sup>24)</sup> Man darf auch diesen engen Bereich in seiner Wichtigkeit nicht unterschätzen. Überall da, wo der Gesetzgeber einer Gemeinschaft das Naturrecht im antik-scholastischen Sinn) nicht kennt, wird dieser Bereich sich ausweiten und ernste sittliche Entscheidungen fordern.

<sup>25)</sup> *Die Ethik des Aristoteles*, 218.

Noch stärker schlägt bei Thomas von Aquin die weitere Fassung der E. durch, da bei ihm die naturrechtliche Fundierung der E. klarer zum Ausdruck kommt. Wohl beschränkt er gelegentlich die E. auf die Fälle der Pflichtenkollision zwischen positivem und natürlichem Recht und sieht in ihr eine *correctio*, ein *supplementum* der legalen Gerechtigkeit im engeren Sinn, der Gesetzlichkeit<sup>26)</sup>. Andererseits aber deutet manches darauf hin, daß der Aquinate der Epikie einen weitergehenden Einfluß einräumen will. So spricht er davon, daß die Legalgerechtigkeit „dirigitur secundum epichiam“; das dürfte doch wohl bedeuten, daß man in der E. eine übergeordnete Haltung zu sehen hat, die auch dann wirksam ist, wenn sie die Legalgerechtigkeit nicht korrigiert, sondern nur kontrolliert, besser noch, beseelt. Darauf deutet auch die thomistische Bezeichnung der E. als „quasi superior regula humanorum actuum“<sup>27)</sup>.

Es würde hier zu weit führen, die mehr oder weniger weite Fassung des E.-Begriffes in späterer Zeit zu verfolgen. Nur darauf sei hingewiesen, daß Leo XIII. in *Rer. nov.* *aequitas* im Sinne natürlicher Gerechtigkeit faßt<sup>28)</sup> und daß auch in modernen christlichen Ethiken wie etwa bei Merkelbach<sup>29)</sup> dieser weitere Begriff nicht unbekannt ist.

Eine genauere Bestimmung der E. im weiteren Sinne würde also in ihr jene Gesinnung sehen, die den Rechtsbereich nach Maßgabe der (jeweiligen) *ratio iustitiae* und schließlich des Gemeinwohls ordnet und zwar grundsätzlich ohne Rücksicht auf das Bestehen eines positiven Gesetzes. Wir hätten in ihr eine soziale Grundgesinnung der Rechtlichkeit zu erblicken, die den Gehorsam gegen die Gesetze, die Gesetzlichkeit umschließt, die aber auch deshalb über letztere hinausgeht, weil sie als *mitigatio iuris proprii*, wie wir schon sahen, in den Bereich der partikulären Gerechtigkeit hinübergreift. Sicher hat sie viel mit dem ja auch noch nicht völlig umrissenen Begriff der *iustitia socialis* gemein. Insofern die *ἐπιείκεια* als sittliche Anständigkeit im sozialen Bereich über die Rechtssphäre hinaus auch die gerechtigkeitähnlichen Tugenden (z. B. *pietas*) und rechtsfreien Haltungen (z. B. Liebe) umfaßt, käme sie etwa der sozialen Grundtugend des Gemeinnsinns nahe. Doch halten wir an der Zuteilung der E. zu dem eigentlichen Rechtsbereich und an ihrer Fassung als natürliche Gerechtigkeit, Rechtlichkeit fest.

<sup>26)</sup> 2 II 120, 2 ad 1; 3 *Sent.* 33, 3, 5, ad 5.

<sup>27)</sup> 2 II 120, 2. Vgl. O. Schilling. *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*, München 1930<sup>2</sup>, 30 f.

<sup>28)</sup> Vgl. Hugon, a. a. O. 360.

<sup>29)</sup> A. a. O. II, 840, n. 884.

Man darf hier nicht bei der terminologischen Frage stehen bleiben. Es geht um mehr. Zunächst darum, unserem gegenwärtigen sittlichen Bewußtsein eine gesinnungsmäßig vertiefte Auffassung der Gerechtigkeit zu geben und letztere noch stärker gegen alle legalistische Verödung und Vergiftung zu sichern. Zu sehr, ja fast ausschließlich pflegen wir bei dem Worte Gerechtigkeit an die Gesetzlichkeit zu denken, d. h. an den sittlich wertvollen Gehorsam gegenüber den bestehenden Gesetzen und an die korrekte Einhaltung der Pflichten, die sich aus rechtsförmlichen Verträgen ergeben. Kein Wort braucht darüber verloren zu werden, daß diese Gesinnung überaus wichtig ist. Aber sie darf uns nicht genügen. Immer wird unter Menschen die Gefahr bleiben, nach dem Bequemeren, Leichterem, Greifbareren auszuweichen und so wird auch hier sich stets die Tendenz bemerkbar machen, nur darauf zu schauen, ob der positiv-rechtlichen Pflicht Genüge getan ist, und nicht mehr weiter zu fragen, ob nicht die Sache eine andere oder doch bessere, korrigierte Stellungnahme erfordert. Vielfach sehen wir ja, wie die überschüssige sittliche Energie guter, etwas ängstlicher Menschen sich dann nicht auf die über den Gesetzeswortlaut hinausführende *ratio legis* richtet und von daher sich zu weiterer Betätigung anregen läßt, sondern auf eine peinliche, ja kleinliche Befolgung des Gesetzeswortlauts eine übertriebene Sorgfalt verwendet. Mit Recht macht Merkelbach darauf aufmerksam, daß auch „*ipsi docti*“ diesem Fehler verfallen, „*qui zelo legis ducti eius verba scrupulosius sectantur*“<sup>80)</sup>. Demgegenüber soll die E. 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 sittlich bedeutsamen Grundwert der sozialen Ordnung und des Gemeinwohls zum Motiv seines sozialen Verhaltens macht. Wer möchte leugnen, daß in diesem Punkt auch (oder gerade?) die „gut christlichen“ Kreise einer Läuterung ihrer sittlichen Haltung bedürfen? Die Gefahr eines legalistischen Pharisäismus ist ja ein notwendiger Schatten einer an sich sehr wertvollen Haltung: der Hochschätzung des positiven Gesetzes als Ausdruck einer objektiven überpersönlichen Autorität.

Thomas von Aquin hat den Unterschied zwischen *debitum legale* und *morale* klar gesehen; leider scheidet er beides aber nach Gegenständen, läßt das *debitum legale* auf den gesetzlich geordneten

<sup>80)</sup> a. a. O. n. 885, S. 840.

Bereich, das debitum morale auf den Bereich der gerechtigkeitsähnlichen Tugenden gehen<sup>31)</sup>. Er hätte diese Unterscheidung auch innerhalb des Rechtsbereiches bringen sollen, insofern hinter jedem debitum legale auch ein debitum morale steht und in der Gesetzlichkeit immer der weitere und freiere Atem der E. fühlbar werden muß. Von diesem debitum morale gilt dann auch im Rechtsbereich der schöne Gedanke des Aquinaten, daß es erfüllt werden muß „ex honestate virtutis“, weil man die sittliche Schönheit der Tugend, die ihren Glanz von dem intendierten Objektwert (in unserem Fall der sozialen Ordnung, des Gemeinwohls) empfängt, zum Beweggrund seines Verhaltens werden läßt<sup>32)</sup>.

Die Betonung der E. in diesem weiteren Sinn hat wohl noch eine wichtige Funktion für das sittliche Leben. Man hat den naturrechtlichen Erörterungen christlicher Sozialphilosophie und Sozialethik in neuerer Zeit zuweilen den Vorwurf gemacht, daß sie mit der Behandlung der Grundsätze und unmittelbaren Deduktionen zu sehr im luftleeren Raum der Zeitlosigkeit geblieben und nicht zu einer fruchtbaren Berührung mit der Wirklichkeit gekommen sei. Ein Blick etwa auf die Enzykliken Pius IX. überzeugt von der Haltlosigkeit dieses Vorwurfs in solcher Allgemeinheit. Aber man wird dieser Kritik doch nicht alle Berechtigung absprechen können; zu groß ist für einen logisch geschulten Geist die Versuchung, im Felde sauberer begrifflicher Bestimmungen und Folgerungen zu bleiben und nicht mehr darauf zu achten, wie weit und wie tief die konkrete, sich ständig wandelnde Wirklichkeit von diesen Begriffen erfaßt wird. Die E., die ihren Ursprung von den Konfliktsfällen nahm, in denen eine konkrete Situation dem Gesetzeswortlaut entgegenstand, die hier geradezu auf die konkrete Wirklichkeit hingezwungen war, wird auch in ihrer weiteren Fassung die Tendenz behalten, diese Wirklichkeit nicht über begrifflichen Manipulationen zu vergessen. Ihr Gegenstand ist ja die konkrete Naturordnung und auch ihr letztes Ziel, das Gemeinwohl, ist keine allgemeine Idee, sondern ein concretum, das individuelle, unwiederholbare Gemeinwohl der betreffenden Gemeinschaft hic et nunc. Wohl birgt dieses Gemeinwohl allgemeingültige Werte, aber in einer einmaligen Konstellation und Verflochtenheit. Letzterer kann nicht gerecht werden, wer nur

<sup>31)</sup> 2, II, 80, a. un.

<sup>32)</sup> Auch in dem Wort *ἐπιεικής* = das dem Handelnden „Gleichende“, Geziemende schwingt mit, daß hier nicht nur die Sache und deren Beziehung zum Gemeinwohl, sondern auch die Rücksicht auf eigene Würde und Ehre als Motiv des sozialen Verhaltens mitwirkt.

auf die Idee und nicht auf die konkrete Aufgabe sieht. Die E. dünkt uns als rechtliche Wirklichkeitsgesinnung im Sozialbereich wie keine andere Tugend geeignet, diesen Tatbeständen zu genügen, und so die sittliche Entscheidung immer wieder an die konkrete Situation heranzuführen.

Noch stärker drängt sich dieser Gedanke auf, wenn wir das Gebiet der partikulären Gerechtigkeit betrachten, in dem unmittelbar nicht das Gemeinwohl, sondern die Einzelperson und ihr Rechtsgut den Gegenstand sittlichen Verhaltens bildet. Weil die E. auf das Konkrete geht, wird sie auch hier den Rechtspartner nicht bloß als Menschen im „allgemeinmenschlichen“ Begriffe nehmen, sondern in seiner unwiederholbaren Eigenart gerade als diese Person, sodaß man ihr gegenüber nicht bloß die „allgemeinen Menschenrechte“ zu respektieren hat, sondern ihr in ihrer konkreten Beschaffenheit und Situation sittlich sauber gerecht werden soll und will. Gewiß erfaßt auch die echte Liebe den Nächsten in seiner Einmaligkeit; aber ihre Blickrichtung ist eine andere; sie gibt vom Eigenen. Die E. aber will dem anderen geben, was sein ist und zwar möglichst adaequat seiner konkreten Eigenart und Situation. Wo diese rechtliche Gesinnung lebendig und wirksam ist, wird auf diesem Fundament auch die Nächstenliebe einen großzügigen und wahrhaft liebenswerten Charakter annehmen.

So wäre es, um das nur noch anzudeuten, gewiß verdienstvoll, wenn die eingehendere Behandlung der E. in ihrem Vollsinn eine der Brücken bilden würde, mittels derer die klassische platonisch-aristotelisch-thomistische Ethik zu dem Ziel gelangte, in voll befriedigender Weise eine Ethik des konkreten Lebens zu sein.