

Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie

Autor(en): **Müller, Michael**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **12 (1934)**

PDF erstellt am: **23.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762271>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie.

Dr. Michael MÜLLER,
Professor a. d. phil. theol. Hochschule zu Bamberg.

Mit fortschreitender Kodifizierung der einzelnen Pflichten ergeben sich unvermeidbar zwei mißliche Tatsachen: 1. der Konflikt einzelner Gesetze miteinander: In demselben Augenblick erheben mehrere Gesetze den Anspruch auf Erfüllung, die aber doch nicht gleichzeitig befolgt werden können. Und 2. der Widerspruch des natürlichen Rechtsbewußtseins gegen die Weisung des geschriebenen Gesetzes: Die Vernunft erklärt, daß in einem vorliegenden Sonderfall das Ideal des sittlichen Sollens, das Gute, durch ein Andershandeln, als das Gesetz vorschreibt, erreicht, durch ein sklavisches Befolgen des geschriebenen Gesetzes aber verfehlt wird.

Die Grundlage für die Lösung beider Schwierigkeiten hatte die Frühscholastik geschaffen. Sie hatte, besonders durch Abelard angeregt, das Wesen des Naturgesetzes erörtert, den Unterschied von Naturgesetz und positivem Gesetz aufgezeigt und die Rangfolge der Gesetze dargestellt. Für die Lösung des ersten Problems, der sog. «Pflichtenkollision» wurde eine Reihe von Regeln aufgestellt. Die sittliche Pflicht kann ja stets nur eine sein, mögen auch verschiedene, einander widersprechende gesetzliche Weisungen vorliegen. Nur der menschliche Intellekt steht solchen Widersprüchen zunächst ratlos gegenüber und weiß nicht, wie er handeln soll. In der *Quaestio de perplexitate* gaben zahlreiche Frühscholastiker, ein Magister Martinus, ein Robert Courçon z. B., die Antwort auf die Frage.¹

Die Lösung des Widerspruchs zwischen Naturgesetz und positivem Gesetz bietet dann die Lehre von der Epikie. Sie ist meines Wissens der Frühscholastik gänzlich fremd. Erst mit dem Bekanntwerden der Schriften des Aristoteles, besonders des 5. Buches der nikomachischen

¹ Vgl. z. B. *Magister Martinus*, *Quaestiones theologiae*. Cod. lat. 14556 der Bibl. Nat. zu Paris, f. 274; *Robert Courçon*, *Summa*. Cod. lat. 14552 der Bibl. Nat. zu Paris, f. 91. Einen Aufsatz hierüber bereitet A. Landgraf vor.

Ethik tritt sie in den Gesichtskreis der Scholastiker. Albertus Magnus kannte, wie O. Lottin nachweist, bei der Abfassung der *Summa de bono*, also um 1242, das 5. Buch der nikomachischen Ethik noch nicht.¹ Erst im 3. und 4. Buch des Sentenzenkommentars erwähnt er es. Da nun Albert als begeisterter Aristoteliker sicher mit Eifer den Schriften des Stagiriten nachging und etwaige Hinweise bei anderen Autoren gewiß aufgegriffen hätte, so ist anzunehmen, daß auch seine Vorgänger, also z. B. Roland v. Cremona (vor 1230), Hugo v. S. Cher (vor 1235) und Richard Fishacre (um 1238) die Lehre von der Epikie noch nicht kannten. Auch Odo Rigaldi scheint sie noch nicht gekannt zu haben.² Wir dürfen also annehmen, daß Albert als erster sie aufgriff. Auf jeden Fall gebührt ihm das hohe Verdienst, diese Lehre lichtvoll dargelegt und in das System der katholischen Moraltheologie eingebaut zu haben.

Das griechische Wort ἐπιεικής hat eine doppelte Bedeutung. Es bezeichnet einerseits das, was bei vernünftiger Beurteilung der Sachlage zugestanden werden muß, also was Nachsicht und Verzeihung verdient. Es deckt sich andererseits aber auch mit gut oder tugendhaft. Plato nimmt das Wort in der ersten, Aristoteles, in bewußtem Gegensatz zu Plato, in der zweiten Bedeutung.

Plato stellt im «Staatsmann» der wechsellvollen Mannigfaltigkeit des Lebens, die sich aus der Verschiedenheit der Menschen, ihrer Handlungen und der äußeren Umstände ergibt, die starre Gleichheit, die jeder Norm eigen ist, gegenüber. Er gibt zu, daß «das durchaus Einfache», nämlich die Norm, zu dem «niemals Einfachen», dem Leben, unmöglich in einem guten Verhältnis stehen kann. Keine Kunst vermag «in irgendeinem Punkte für alle Fälle und alle Zeiten» eine allgemein gültige Regel aufzustellen. Auch «kein Gesetz kann das, was für alle zugleich genau das Beste und Gerechteste ist, ... verordnen». Ja es besteht sogar die Gefahr, daß das Gesetz in seiner unbeugsamen Starrheit das Bessere unterbindet. Es gleicht hierin «einem eigenwilligen und ungebildeten Menschen, der niemand etwas gegen seine Bestimmung tun läßt». Darum ist für die Wohlfahrt des Staates die Persönlichkeit des Oberhauptes wichtiger als die genaue

¹ Lottin hatte die Güte, mir auf eine Anfrage diese Tatsache mitzuteilen; den Beweis gedenkt er demnächst in einer Festschrift zu veröffentlichen.

² S. u. S. 6. Meine Vermutung, daß Albertus Magnus als erster Scholastiker die Lehre von der Epikie bringt, erhält eine Bekräftigung durch Lottins briefliche Antwort: «Nirgends habe ich vor Albert die Epikie zitiert gefunden.»

Durchführung der Gesetze. Der ideale Staatslenker muß die Möglichkeit besitzen, vom Gesetz abzuweichen, ja das geltende Recht zu ändern. Seine Aufgabe ist der eines Steuermannes vergleichbar, «der stets das Wohl des Schiffes und der Mitfahrenden im Auge behält, sich aber nicht an geschriebene Regeln bindet, sondern seine Kunst als Gesetz nimmt und so die Mitfahrenden rettet». ¹

In den «Gesetzen» erörtert Plato die gleiche Behandlung der Bürger durch den Staat. Leicht durchzuführen, meint er, ist jene Gleichheit, die jedem Bürger einfach genau dasselbe «nach Maß, Gewicht und Zahl» zuteilt. Schwer zu verwirklichen ist dagegen «die ganz wahre und beste Gleichheit», die keine öde Gleichmacherei erstrebt, sondern «die Natur des einzelnen zum Maße nimmt», die Tüchtigkeit und Bildung der Bürger ins Auge faßt und dementsprechend «dem Größeren mehr und dem Kleineren weniger» an Ehren und Aufgaben zuweist. Plato bekennt nun offen die gleiche Behandlung aller Bürger nach ihren natürlichen Voraussetzungen (τὸ κατὰ φύσιν ἴσον) als das Ideal. Aber, erklärt er, der Staatslenker muß doch zu der ersten Form von Gleichheit greifen, weil bei der Verwirklichung der zweiten leicht die Unzufriedenheit der Menge erregt würde, ja sogar Aufruhr zu befürchten wäre. Denn schließlich «sind Billigkeit und Nachsicht ein Abbruch vom Vollkommenen und Genauen wider das eigentliche Recht». Das Billige, das «ἐπιεικὲς» steht somit in Widerspruch zum eigentlichen Recht, es erscheint als ein von der Unvollkommenheit der Menschen gebotenes Zugeständnis an die Lebenswirklichkeit. ²

Plato gebraucht also das Wort ἐπιεικίης in der ersten Form der obengenannten Bedeutungen.

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; aber diese Unvollkommenheit ist im Leben nicht zu vermeiden.

Anders lehrt Aristoteles. Er kannte beide Werke Platos. Er bejaht ebenfalls die Gegenüberstellung von idealem und geschriebenem Recht, aber die platonische Auffassung vom ἐπιεικὲς biegt er in das Gegenteil um.

Klar und deutlich unterscheidet Aristoteles zwischen natürlichem und positivem Recht. Er anerkennt, daß dem geschriebenen Recht

¹ Staatsmann, c. 33-35. 294 a-297 a.

² Gesetze 6, 5. 757 b-e.

eine gewisse Mangelhaftigkeit anhaftet. Der Grund liegt darin, daß jeder Gesetzeserlaß eine allgemeine Regelung trifft, während die Vielgestaltigkeit des Lebens immer wieder einzelne Fälle schafft, die sich von einer allgemeinen Norm nicht erfassen lassen. Für jeden Sonderfall aber eine besondere Regelung zu geben, ist bei der unendlichen und darum unabsehbaren Menge der Lebensvorkommnisse unmöglich. Darum «berücksichtigt das Gesetz die Mehrzahl der Fälle» und «läßt den Sonderfall außer acht». Darin liegt gewiß ein Fehler. Aber diese Feststellung bedeutet keinen Vorwurf, weder gegen das Gesetz noch gegen den Gesetzgeber. «Der Fehler liegt in der Natur der Sache» selbst. Das menschliche Handeln steht eben vor lauter Einzelfällen, während das Gesetz nur eine allgemeine Norm zu geben vermag.

Für das Leben ergibt sich daraus die Folgerung: Das geschriebene Gesetz als eisernen Maßstab gebrauchen und seinen Buchstaben unter allen Umständen erfüllen, heißt notwendig den Fehler des Gesetzes in das praktische Handeln übernehmen. — «Summum ius, summa iniuria», sagte man später. — Sache des natürlichen Rechtsbewußtseins ist es also, hier die Mangelhaftigkeit des Gesetzes zu verbessern, wie ja auch der Gesetzgeber selbst täte, wenn er jetzt hier wäre, und wie er damals gesprochen hätte, wenn ihm dieser Fall zur Entscheidung vorgelegen wäre.

Dieses Verfahren nennt Aristoteles Epikie. Man verzichtet auf die Durchführung des geschriebenen Rechts und greift zurück auf das natürliche Recht. Man setzt das Billige, das ἐπιεικές, an die Stelle des Gesetzmäßigen. Das Billige steht also wohl im Widerspruch zum geschriebenen, deckt sich aber mit dem natürlichen Recht. «Billig ist, was recht ist im Widerspruch zum geschriebenen Recht.»¹ Das Billige ist somit zwar nicht besser als das Gerechte schlechthin, aber es ist besser als das mangelhafte, geschriebene Recht. Die Epikie ist somit ihrem Wesen nach «eine Verbesserung des Gesetzes, insofern dieses infolge seiner allgemeinen Fassung mangelhaft bleibt.»

Gerade weil der vollkommene Mann stets das natürliche Recht zur Geltung bringen will, greift er zur Epikie. Er klammert sich nicht, weder engherzig noch starrköpfig, an den Buchstaben des Gesetzes. «Er treibt nicht das Recht zu Ungunsten anderer auf die Spitze, sondern weiß vom Rechte, obwohl es ihm beisteht, nachzulassen.»²

¹ Reth. I, 13. 1374 a.

² Eth. Nik. 5, 14. 1137 a-1138 a. Vgl. Reth. I, 13. 1374 a. Pol. 3, 18 (15) 1286 a. M. Mor. 2, 1 1198 b.

Zum richtigen Gebrauch der Epikie im Leben gehört allerdings große Klugheit. Aristoteles spricht sogar von einer besonderen Form von Klugheit, die uns sagt, wann und wo die Epikie anzuwenden ist. Er bezeichnet diese Tugend als *γνώμη*.¹

Der Gegensatz zwischen der aristotelischen und der platonischen Auffassung von der Epikie ist somit offenkundig. M. Wittmann hat diesen Unterschied treffend charakterisiert: «Recht und Billigkeit verhalten sich bei Plato wie Ideal und Wirklichkeit; Aristoteles aber kehrt das Verhältnis geradezu um. Mit deutlicher Spitze gegen Plato, der die Billigkeit zum eigentlichen und besseren Recht in Gegensatz bringt, hebt Aristoteles hervor, daß die Billigkeit nur zum geschriebenen Recht in Gegensatz tritt.»²

Diese aristotelische Epikielehre hat nun der hl. Albertus Magnus in die katholische Moraltheologie übernommen. Zum ersten Mal verwendet er sie in seinem Kommentar zum 4. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus. Er behandelt hier die Frage: Muß die eheliche Pflicht auch in Fällen geleistet werden, wo sie nicht verlangt werden darf? Anlaß zur Fragestellung bot damals das geltende kirchliche Verbot, den ehelichen Verkehr zu bestimmten Zeiten, besonders an Fest- und Fasttagen zu vollziehen. Albert beantwortet die Frage in Übereinstimmung mit dem Lombarden und der zeitgenössischen Theologie dahin, daß an den verbotenen Tagen der Verkehr zwar nicht verlangt werden dürfe, wohl aber auf Anforderung des Gatten gewährt werden müsse.

Zur genaueren Begründung dieses Bescheids erörtert dann Albert eine Reihe von Einwänden. Man könnte z. B. argumentieren: Verlangt ein Rasender sein Schwert zurück, um sich zu töten, so darf man es ihm nicht aushändigen; denn man darf niemandem die Möglichkeit zur Sünde bieten. Dasselbe gilt auch hier. Wer im Widerspruch zum kirchlichen Gebot den Verkehr fordert, will sündigen. Den Verkehr leisten heißt die Sünde ermöglichen. Also ist die Leistung zu verweigern. Albert widerlegt diesen Einwand. Gestützt auf die Theologie der Frühscholastik, die gerade das «*periculum incontinentiae*» und die Ehe als «*medicina libidinis*» scharf betonte³, erklärt er: «Gerade in der

¹ Eth. Nik. 6, 11. 1143 a.

² Die Ethik des Aristoteles (Regensburg 1920), 218 f.

³ Über diese Einstellung und die entgegengesetzte Auffassung der Bußdisziplin vgl. meine Bemerkungen in «Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit» (Regensburg 1932), 50 f., 88 f. Eine genauere Darlegung der Eheauffassung in der Frühscholastik gedenke ich später zu veröffentlichen.

Krankheit bedarf man der Heilmittel. . . . Die Ehe ist nun das Heilmittel gegen die Libido. Folglich muß man gerade in der Zeit, da die Libido drängt, zum Vollzug der Ehe schreiten und diesen gewähren. Man ist also zur Leistung der ehelichen Pflicht am Festtag gehalten, wenn der Gatte aus Furcht vor Unenthaltbarkeit darum bittet. » Der Hinweis auf die Auslieferung des Schwerts an einen Wahnsinnigen ist abwegig. Denn hier « wird nicht ein Schwert, sondern ein Heilmittel verabreicht ». Will man hier einen Vergleich, so könnte man auf den Arzt verweisen, der einem Wahnsinnigen die Schädeldecke öffnet. « Zwar empfängt hier der Patient eine Wunde ; aber die Verwundung selbst ist für ihn ein Heilmittel. »

Im unmittelbaren Anschluß an diesen Einwand erörtert Albert die Frage nocheinmal und jetzt unter Benützung der aristotelischen Epikielehre. Er wirft den weiteren Einwand auf : « Aristoteles sagt, der Mann der Epikie sei besser als der Gerechte, weil er erwägt, was im einzelnen Fall zu tun ist. » Wenn z. B. das Gesetz vorschreibt ein Pfand zurückzugeben, so wird er es doch nicht in Gegenwart von Räubern ausliefern, auch nicht in einem Zeitpunkte, da Gefahr besteht, es könnte durch die Torheit des Besitzers oder durch fremde Gewalt vernichtet werden. Dasselbe gilt hier von der Ehe ; man darf den Verkehr nicht in einem Augenblick gewähren, wo die Leistung dem Bittenden nicht frommt. Albert widerlegt aber diese Beweisführung durch die Erklärung : « Wer zur Zeit, da die Libido drängt, den Verkehr leistet, verhütet dadurch in vorzüglicher Weise den Fall » in eine Sünde der Unkeuschheit. Darum ist gerade dieser Mann als ἐπιεικής anzusprechen. ¹

Alberts erster Einwand erweckt nun sowohl in seiner Formulierung wie in seiner Widerlegung sofort den Eindruck, daß er nicht erst von Albert erdacht, sondern der vorliegenden theologischen Literatur entnommen wurde. Eine Prüfung des Sentenzenkommentars des hl. Bonaventura bestätigt diesen Verdacht. Er erörtert an derselben Stelle ebenfalls diesen Einwand : « Einem Wahnsinnigen darf man das Schwert nicht zurückgeben, damit er sich töte. Wer nun die eheliche Pflicht während der Menstruation fordert, verlangt sie gegen sein eigenes Heil. Also darf man seine Forderung nicht erfüllen. » ² Prüfen wir nun die Quellen, aus denen Albert wie Bonaventura schöpften, so

¹ In 4. Sent. dist. 32 a. 9. Opera omnia, t. 30 (Ed. Borgnet. Parisii 1894), 277 f.

² In 4. Sent. dist. 32 a. 3 q. 1. Opera omnia, t. 4 (Quaracchi 1899), 735.

entdecken wir denselben Einwand und seine Abweisung bei Hugo v. S. Cher.¹ Wir stehen also vor der Erkenntnis, daß Albert diesen Einwand von seinen Vorgängern übernommen hat.

Den zweiten Einwand aber, die Behandlung der Frage unter dem Gesichtspunkt der Epikie, bringt weder Bonaventura noch Hugo. Auch Odo Rigaldis Summe zu den Sentenzen, die kurz vor Alberts Sentenzenkommentar verfaßt und dann von Bonaventura weitgehend ausgeschrieben wurde, hat die Lehre von der Epikie hier nicht verwendet.² Es besteht somit eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß wir in diesen Ausführungen Alberts — sie sind vor 1249 geschrieben — den ersten Fall vor uns haben, da die aristotelische Epikielehre in der katholischen Moraltheologie verwertet wurde. Und zwar vertritt Albert hier die Epikie in demselben Sinn, den er später eingehend darlegt: Weg vom positiven Gesetz, hin zum Naturgesetz.

Ausführlich behandelt dann Albert die Lehre von der Epikie in seinen beiden Kommentaren zur nikomachischen Ethik. Der erste,

¹ In 4. Sent. dist. 32: « Videtur, si exigere peccatum est uni, quod peccatum est reddere alteri. . . . Item dicit Augustinus, quod si sanus gladium deponat apud aliquem, si fiat furiosus, ille, qui habet gladium, non debet ei reddere et, si reddit, peccat. Et huius est ratio, quia presumitur, quod se ipsum vel alium interficeret corporaliter. Ergo mulier, si scit, quod vir suus peccat mortaliter, si accedat ad eam, non debet reddere debitum, et si reddit, videtur quod peccat, quia ille interficit se spiritualiter. . . . Solutio: Exigere debitum in sacro tempore peccatum est, sed reddere non est peccatum. Nec est simile de furioso petenti gladium, quia mulier reddendo debitum viro petenti occurrit maiori periculo, sed non incurrit periculum. Sed ille, si redderet gladium furioso, non occurreret periculo, sed potius incurreret. » Cod. Ms. 573 der Univ. Bibl. zu Leipzig, f. 270', c. 1 u. 2 und f. 271, c. 1. — Ob der Augustinus zugeschriebene Satz wirklich von ihm stammt, erscheint fraglich. Mit Hilfe von *F. D. Lenfant*, *Concordantiae Augustinianae (Lutetiae Parisiorum 1656)*, ließ er sich nicht, nachweisen. Dagegen findet sich bei *Cicero*, *De officiis* 3, 95 die Stelle: « Si gladium quis apud te sana mente deposuerit, repetat insaniens, reddere peccatum sit, non reddere officium. Quid si is, qui apud te pecuniam deposuerit, bellum inferat patriae, reddasne depositum? Non, credo. . . . Sic multa, quae honesta natura videntur esse, temporibus fiunt non honesta. » Hugo scheint somit Ciceros Worte dem hl. Augustinus zugeschrieben zu haben. Ein Schreibfehler der Leipziger Handschrift liegt nicht vor, nachdem auch Msc. 11422/23 der Bibl. royale de Belgique zu Brüssel, f. 107, c. 1, ebenso « Augustinus » hat, wie Lottin mir mitteilte.

² In 4. Sent. dist. 32. Odo hat auch den Hinweis auf das geliehene Schwert nicht. Er betont nur im Anschluß an den Lombarden die Rechtspflicht: « Quantum ad reddere dico, quod semper est necessitas in omni tempore. . . . Una ratio est, quia illicitum est retinere alienum. Uniuscumque autem corpus alterius est ad huiusmodi usum et ideo, si petatur et non reddit, retinet alienum. » Msc. 11614 der Bibl. Royale de Belgique zu Brüssel, f. 230, c. 1.

noch ungedruckte Kommentar liegt zeitlich der Abfassung des Sentenzenkommentars sehr nahe. Der zweite, in den Werken Alberts veröffentlichte Kommentar ist viel später geschrieben. Da beide in den Hauptzügen übereinstimmen, empfiehlt es sich, sie zusammen zu betrachten; auf die Unterschiede wird im einzelnen hingewiesen werden.¹

An die Spitze seiner Ausführungen im 2. Kommentar stellt Albert die Erklärung: « Da alles durch die richtige Vernunft geordnet wird, ist schlechthin jener als Mann der Billigkeit anzusprechen, der alles, was vorkommt, durch die richtige Vernunft auf das beste ordnet. » Das gilt ganz allgemein für sämtliche Lebensgebiete. So ist es z. B. eine Grundregel der Schwertschmiedekunst, daß aus einem in der Mitte biegsamen, an den Enden aber harten Eisen sehr gute Schwerter geschmiedet werden. Aber aus diesem Grundsatz ergibt sich noch nicht, ob aus diesem oder jenem Eisenstab dieses oder jenes Schwert gemacht wird, noch welches Schwert für den einzelnen Mann das Beste ist. Der Mann der Epikie wendet nun stets die Prinzipien seiner Kunst auf den einzelnen Fall an; aber er läßt sich nicht sklavisch von den Regeln beherrschen, sondern steht über ihnen und handelt so, wie es am besten ist, um das Ziel zu erreichen, also hier ein gutschneidendes Schwert zu fertigen. Kann er dieses Ziel unter Beobachtung der Grundsätze gewinnen, so hält er sich an sie. Ist aber wegen eines Materialfehlers auf diesem Wege das Ziel nicht zu erreichen, dann läßt er die Regeln beiseite und bearbeitet das Material auf die bestmögliche Weise, um eben ein tüchtiges Schwert herzustellen.

Gilt so die Epikie im weiteren Sinn für sämtliche Lebensgebiete, so ist ihr eigentlicher Geltungsbereich doch die legale Gerechtigkeit. Das Gesetz verhält sich zu den menschlichen Handlungen wie das Allgemeine zum Besonderen. Darum muß es in der Durchführung auch eine gewisse Veränderung erfahren, so wie das « universale » immer eine Verschiebung im « particulare » findet.²

¹ Die Epikielehre des 1. Kommentars findet sich im Cod. H. B. X, 15 der Landesbibliothek zu Stuttgart f. 87' c.2 – f. 89 c.1. Über die Handschrift vgl. *M. Grabmann*, Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkomentars Alberts d. Gr., in der Festschrift für Mausbach: Aus Ethik und Leben. Münster 1931. Die Epikielehre des 2. Kommentars befindet sich in 5. Eth. tr. 4 c. 1. Ed. cit. 7, 383-387. Diesem Abschnitt sind sämtliche, nicht anders bezeichnete Ausführungen des Folgenden entnommen; die Texte des 1. ungedruckten Kommentars werden stets im Wortlaut angegeben.

² Im ersten Kommentar stellt Albert folgende Erörterung an:

Art. 1. « Aliquid potest esse directivum alterius dupliciter, aut secundum essentiam et sic est directivum alicuius illud, in quo primo et simpliciter invenitur

Der Gesetzgeber trifft die Bestimmung nach der erfahrungsmäßigen, normalen Sachlage. Er spricht allgemein und befiehlt für alle das nämliche. Aber er ist sich bei diesem Verfahren doch bewußt, daß das menschliche Leben dermaßen vielgestaltig ist, daß unmöglich alle Dinge nach demselben Maßstab behandelt werden können. Er weiß sehr wohl, daß eine wortgetreue Befolgung seines Gesetzes in einzelnen Fällen sogar schädlich, ja sündhaft werden kann. Diese Mangelhaftigkeit läßt sich aber bei der textlichen Formulierung der Gesetze nicht vermeiden. « Sie gründet in der Natur der Sache. »¹

natura regulati. Et hoc directivum prius est eo, quod ad ipsum regulatur et sic iustum legale dirigitur per naturale.

Alio modo est directivum aliquid altius secundum esse, quod est ex applicatione forme ad materiam per omnes partes et huiusmodi directivum regulatur suplendo ea que desunt universali nature, 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 epyeikya est directiva legalis iusti, quia ubi finem legalis non potest aliquis consequi per actum imperatum a lege, epykea procedit alia via ad consequendum finem legis et sic imitatur ipsam in intentione, non tamen in actione. Unde oportet, quod sit magis particulatum quam lex, dum intentioni legis scl. salutem rei publice in singulos casus applicat, quod lex propter sui universalitatem facere non potest. » Cod. cit. f. 87' c. 2 u. f. 88 c. 1.

Art. 3 . « Universale secundum predicationem non est certum in moribus et per hanc modum lex non est universalis, sed quantum ad casus et hec est universaliter operum et hoc materialiter est legem esse universalem.

Cum enim casus sint infiniti, oportuit quod ars dirigens in illis colligeretur in quoddam finitum compendium infinitorum, quia infinita non cadunt sub cognitione. Et ideo non oportuit esse, quod lex prosequeretur omnes casus, sed quantum fieri potuit sub universali edicto eos conclusit, qui (!) tamen propter multos varios eventus non potuit esse, quod illud applicaretur ad omnes. Et ideo oportuit, quod in hoc epyeykes suppleret defectum legis. Alias civitas non esset perfecta. » Cod. cit. f. 88 c. 2.

¹ Zu Cum igitur dicat : « Necessarium est, quod lex proponatur universaliter, eo quod non possunt comprehendi omnes casus particulares. . . . Lex accepit illud, quod ut in plus et frequentius recte fit et statuit illud, tamen legis lator non ignorat, quia ex lege sua peccatum accidit, si in omnibus uniformiter teneatur. Et ideo lex recta est, quia attendit id, quod in pluribus rectum est et non est peccatum nec in lege nec in legis latore. Sed defectus incidit ex natura rei, quia natura operabilium mutabilis est, sicut non est ex peccato artis turpitudine, que contingit ex inobedientia materie, sed incidit preter suam intentionem. » Cod. cit. f. 88' c. 2.

Art. 3 erhebt Albert den Einwand : « Quicumque statuit legem, in qua est peccatum, peccat. . . . Sed lege est peccatum ex eo quod est universaliter, ut dicit in littera. Ergo quicumque statuit legem universalem, videtur quod peccat. » Albert antwortet :

« Dicendum, quod, si esset peccatum in lege, peccaret legis lator, ut si statueret esse adulterandum. Sed peccatum est incidens preter suam intentionem ex varietate materie. Et ideo lex bona est, que precipit quod secundum se et in pluribus bonis (!) et legis lator non peccat. » Cod. cit. f. 88 c. 1 u. 2.

Denn während das Gesetz notwendigerweise auf das im allgemeinen Richtige schaut, steht das menschliche Handeln immer wieder vor individuellen Einzelfällen.¹ Darum muß neben die « iustitia directiva operum in communibus » als zweite Form der Gerechtigkeit die « iustitia solutiva ... legum in casibus emergentibus » treten, « welche die Griechen Epikie nennen ».²

Das Gesetz kann also unmöglich sämtliche Einzelfälle berücksichtigen. Aber der Mensch kann und soll diesen Mangel beheben. Seine Aufgabe ist es, die allgemein gegebene Weisung auf die besonderen Umstände sinngemäß anzuwenden und dementsprechend zu handeln. Dieses Verfahren würde auch der Gesetzgeber selbst befehlen, wenn er jetzt anwesend wäre. Und hätte er solche zukünftige Ereignisse vorausgesehen, so hätte er selbst im Gesetz so verfügt. Der Mann der Epikie « achtet also nicht auf den Buchstaben, sondern den Zweck des Gebots ; denn er hat stets den allgemeinen Grundsatz der Vernunft vor Augen : Was zu irgendeinem Zweck verordnet ist, darf nicht gegen diesen Zweck durchgeführt werden. »

An verschiedenen Beispielen erläutert Albert die Anwendung der Epikie im Leben. Das Gesetz bestimmt z. B. : Ein Fremdling, der die Stadtmauer übersteigt, soll mit dem Tode bestraft werden. Wenn aber ein Fremder beobachtet, daß ein Feind die ahnungslose Stadt überfallen will, wenn er darum über die Mauer klettert, die Bürger warnt und so die Stadt rettet, dann hat er zwar den Wortlaut des Gesetzes übertreten, dessen Zweck aber erfüllt. Er hat der Stadt gedient.

Desgleichen verlangt das Gesetz die Rückgabe eines Pfandes, das der Eigentümer auslösen will. Fordert aber ein Rasender sein verpfändetes Schwert zurück, sodaß die Gefahr droht, er werde sich selbst oder andere damit töten, dann wird man das Pfand nicht herausgeben. Man verstößt durch die Weigerung zwar gegen den Buchstaben des Gesetzes, handelt aber nach dessen Absicht ; denn das Gesetz bezweckt den Vorteil des Eigentümers und die Auslieferung des Pfandes würde diesem jetzt nicht zum Nutzen, sondern zum Schaden gereichen.

Ja, Albert nennt noch ein drittes Beispiel, das der Volksmentalität entnommen ist : Das Gesetz verbietet ehebrecherische Beziehungen. Würde aber jemand die Anschläge eines Tyrannen gegen den Staat nur dadurch aufdecken können, daß er sich mit

¹ In Pol. 3, 10. Ed. cit. 8, 300.

² In Luc. 1, 32. Ed. cit. 22, 80.

dessen Frau einließe, so würde doch kein Staat diese an sich ungerechte Handlungsweise bestrafen, weil man sie für ein geringeres Übel betrachtet als den Untergang des Gemeinwesens.¹

Im 1. Ethikkommentar nennt Albert noch zwei Beispiele: Das Vorgehen des Mathathias, der am Sabbat kämpfte, und das Verhalten Davids, der von den Schaubrotten aß. In den Evangelienkommentaren erörtert Albert eingehend diese beiden Fälle und fügt noch ein drittes Beispiel hinzu: Jesu Sabbatkonflikte.

Im Matthäus-Kommentar bespricht Albert besonders das Vorgehen Davids, der von den Schaubrotten aß, obwohl das Gesetz diese dem profanen Gebrauch entzogen hatte. Jesus selbst hatte ja im Sabbatkonflikt die Pharisäer auf diesen Vorgang verwiesen. Albert erklärt nun: « Wenn ein gerechter König das Gesetz übertritt, so wohnt dieser Übertretung der Wert eines Beispiels und einer Lehre inne. Der Übergerechte — so bezeichnet Albert, wie wir alsbald darlegen werden, den Mann der Epikie — übertritt in einzelnen Fällen das Gesetz und beobachtet es gerade dadurch umso besser. . . . Die Beobachtung des Gesetzes kann sich nur nach dem Geist, nicht aber nach dem Buchstaben richten. » Wie das Beispiel zeigt, ist zu solchem Vorgehen auch keine « äußerste Not » erforderlich. Es genügt eine vernünftige Notwendigkeit, eine « *necessitas inducens et non cogens* ». ²

¹ Art. 3. « *Ponit tria exempla, quomodo epykeia obviat iustitie legali.*

Primum est, quod lex precipit pignus reddendum et epyeykes, si esset furiosus, cuius gladium in pignore habet, non redderet. Secundum est, quod lex precipit, ne peregrini ascendant murum civitatis. Si tyrannus invadat civitatem, epyeykes, etiam si sit peregrinus, ascendat ad defensionem civitatis et interficiet tyrannum et non punitur, sed premiatur. Tertium est, quod lex precipit non adulterandum. Sed epyeykes committit adulterium cum uxore tyranni, ut contrahat familiaritatem et possit tyrannum interficere. Sed contra hoc ultimum obicitur. Apostolus enim dicit Rom. II, quod qui dicunt, faciamus mala ut eveniat bona, eorum damnatio iusta est. Ergo cum adulterium sit secundum se malum, pro nullo bono faciendum est. Alius etiam dicit, quod pro nullo bono faciendum est aliquod peccatum adeo, quod nec venialiter peccandum est, ut alius a mortali peccato liberetur

Sol. « Dicendum, quod in primis duobus exemplis non est dubium. In tertio autem possumus dicere, quod contrarium falsum dicit. Si tamen volumus eum sustinere, potest dici, quod actus iste, qui est non adulterari, potest considerari aut in quantum est civilis et sic ordinatur ad bonum civile, quod recompensationem recipit. Et sic si bonum civile possit melius haberi per oppositum, non est dignus civili pena, qui oppositum agit. Si autem consideretur in quantum est divinus actus, sic ordinatur ad bonum divinum, quod est habere deum et vitam eternam et sic non recipit recompensationem pro quocumque bono quantum ad divinum iudicium. Et commentator loquitur civiliter. » Cod. cit. f. 88 c. 2.

² In Matth. 12, 3. Ed. cit. 20, 511.

Zu Jesu Sabbatkonflikte erklärt Albert: Das Sabbatgebot enthält eine doppelte Verpflichtung. Zuerst die Forderung der Ruhe in Gott. Dieses « frui Deo », von dem Augustinus spricht, ist Ziel des menschlichen Lebens. Das sagt die natürliche Vernunft jedem Menschen. Diese Weisung gehört also zum Naturgesetz, das « in die Tafeln des Herzens geschrieben ist, so unverwischbar wie ein Stein. Hier gibt es darum niemals eine Dispens ». Die zweite Forderung des Sabbatgebots ist dann die Feier eines bestimmten Tages. « Das verlangt die natürliche Vernunft nicht; es gehört also nicht zum Naturgesetz. . . . Und weil die Feier eines bestimmten Tages nicht zum Naturgesetz gehört, darum sind hier auch andere Festsetzungen und Dispensen möglich. » Die Kirche konnte also Festtage einführen und den Ruhetag vom 7. auf den 8. Wochentag verlegen. Mathathias ging über das Sabbatgebot hinweg und befahl, am Sabbat die Waffen gegen die Feinde zu erheben, « damit nicht das Volk Gottes getötet werde und mit ihm auch das Gesetz untergehe ». Die Juden selbst befriedigten am Sabbat die Bedürfnisse ihres Viehes.¹ Jesus fordert und gewährt dieselbe Rücksicht für menschliche Bedürfnisse. Er erklärte den Pharisäern: Der Sabbat ist für den Menschen gemacht und nicht der Mensch für den Sabbat. » Durch diese Antwort zeigt Christus, daß « der Mensch wichtiger ist als der Sabbat » und « das Gesetz manchmal aufgelöst werden kann ». ² Jesus handelt also wie der Mann der Epikie, von dem Aristoteles sagt: « Er weiß, wann ein Gesetzeserlaß außer Kraft zu setzen ist »; denn « manchmal stünde die Beobachtung des Gesetzes im Widerspruch zum Gesetze selbst und wäre gegen die Absicht des Gesetzgebers ». ³

Die Epikie bedeutet also nach der Auffassung des hl. Albertus Magnus stets einen Rückgriff vom « particulare » auf das « universale », vom positiven auf das natürliche Recht. Ihr Geltungsbereich umfaßt somit jedes positive, d. h. jedes in bestimmten Worten festgelegte Gesetz. Denn gerade die sprachliche Abfassung ist es, wodurch der Grundsatz, der in seiner gedanklichen Allgemeinheit richtig ist, eine so starre Form erhält, daß er jetzt in dieser Form nicht mehr auf sämtliche Fälle anwendbar ist.

Die genannten Beispiele beweisen diese Auffassung Alberts. Er

¹ In Joh. 5, 17. Ed. cit. 24, 209 f.

² In Marc. 2, 28. Ed. cit. 21, 395.

³ In Joh. a. a. O.

wendet die Epikie auch auf das positiv göttliche Gesetz an. Ausdrücklich erklärt er: «Es ist ein Fehler, wenn man in allen Fällen den Buchstaben des Gesetzes befolgen will. ... Und das gilt nicht bloß den menschlichen, sondern auch den göttlichen Gesetzen gegenüber.»¹ Und ein andermal sagt er: «Sind wir auch verpflichtet, unseren Willen in allen Geboten dem Willen Gottes gleichzuformen, so hat dies doch zu geschehen im Hinblick auf das Ziel des Gebotes, nicht auf die gebotene Sache.»² Er wendet die Epikie auch auf die Auslieferung des verpfändeten Schwertes an und setzt durch dieses Beispiel den Angelpunkt, um den sich später, besonders im XVI. und XVII. Jahrhundert, die Kontroverse dreht, ob denn auch das Naturgesetz der Epikie unterliege.

Über die Lösung der Schwierigkeit hat sich Albert selbst nicht direkt ausgesprochen. Aber den Ausgangspunkt seiner Lehre hat er so deutlich dargestellt, daß die Lösung der Frage in seinem Sinne keinem Zweifel unterliegen kann: Nicht der Gesetzgeber, also bei dem Naturgesetz und den positiv göttlichen Gesetzen Gott, hat einen Fehler begangen; Albert verneint dies ja ausdrücklich sogar für den menschlichen Gesetzgeber. Die Fehlerquelle liegt vielmehr in der menschlichen Sprechweise, wodurch sowohl göttliche Gesetze wie auch bestimmte Gedanken des Naturgesetzes, die von den Menschen zu festen Sätzen formuliert wurden, eine solche Starrheit erhielten, daß sie nicht mehr sämtliche mögliche Einzelfälle umfassen.³

Stellen wir zum Schluß die Frage: Wie verhält sich die Epikie zur Gerechtigkeit? Steht sie nicht im Widerspruch zu ihr, nachdem sie doch von dem Wege abweicht, den die legale Gerechtigkeit vorzeichnet? In der Beantwortung dieser Frage gehen die beiden Kommentare auseinander. Hier zeigt sich ein beachtlicher Fortschritt. Die Lösung des zweiten Kommentars ist viel weiter und tiefer greifend als die des ersten.

Im ersten Kommentar begnügt sich Albert Epikie und legale

¹ 1. Eth. Kom. I. c. art. 4. «Vitiosum est in omnibus velle sequi litteram legis et non intentionem. Et hoc non solum verum est in legibus humanis, sed etiam divinis. Legitur enim in libro Mac. primo, quod Matathias dixit hiis, qui cum eo erant, ut defenderent se in die sabbati ..., quod tamen erat contra legis preceptum. Et David comedit panes propositionis, quos non licebat comedere nisi solis sacerdotibus secundum legem, propter instantem necessitatem.» Cod. cit. f. 88' c. 1.

² In Luc. 8, 56. Ed. cit. 22, 596.

³ Vgl. J. Haring, Die Lehre von der Epikie. Theol. prakt. Quartalschrift, 52 (Linz 1899), 808.

Gerechtigkeit durch die Erklärung zu versöhnen, daß das Gesetz sowohl ein bestimmtes Ziel festlegt wie auch bestimmte Handlungen, die diesem Zwecke dienen. Wer nach Epikie handelt, verfolgt das Ziel des Gesetzes. Er unterläßt zwar die vorgeschriebenen Akte, aber nur weil im vorliegenden Fall das Ziel durch diese gebotenen Handlungen nicht erreicht werden kann. Die Epikie stimmt also mit der legalen Gerechtigkeit völlig überein, insofern sie dasselbe Ziel erstrebt; lediglich im Mittel zum Ziel, in der Handlungsweise, weicht sie vom gesetzlichen Wege ab, jedoch gerade um das Ziel des Gesetzes zu erreichen, das sonst verfehlt würde. Somit ist Handeln nach Epikie noch besser als Handeln nach der legalen Gerechtigkeit.¹

Im 2. Ethikkommentar löst Albert die Frage durch den Hinweis auf das «*naturale iustum, quod secundum naturam rei iustum est et ubique eandem habet potentiam.*»

Grundlage für die Anwendung der Epikie ist der Wille zur Gerechtigkeit. Alle menschliche Gerechtigkeit gründet in der Übereinstimmung mit dem, was von Natur aus gerecht ist. Der Wille zur Gleichförmigkeit mit dem natürlichen Recht diktiert somit die Epikie. Sieht nämlich der gerechte Mann, daß in einem Sonderfall die wortgetreue Beobachtung des geschriebenen Gesetzes nicht das Ideal der natürlichen Gerechtigkeit verwirklicht, dann verläßt er den vom Gesetz vorgeschriebenen Weg und tut, was das natürliche Recht fordert.

¹ Art. 2. «*Dicendum quod epykeya est in genere iustitie, ut genus non dicatur commune per predicationem sed secundum ambitum. Ambitus autem iustitie legalis, de qua loquimur, extendit se ad omnia, que ambit lex. Ambitus autem legis extendit se ad opera, que sunt imperata per legem, et ad intentionem legis, quam consequi vult per huiusmodi opera, que imperat, quod est salus reipublice. Quantum igitur ad ipsa opera operata epykeia non est sub ambitu iustitie legalis, sed tantum quantum ad intentionem, quia finem legis consequitur per aliquos actus, ubi actus imperati a lege non possunt consequi finem legis. Et ideo supplet defectum legis et dirigit ipsam. Et propter hoc verum est, quod est in genere iustitie et quod est melius quodam iusto. Et per hoc patet solutio. . . . Dicendum quod communicat cum iusto legali in rectitudine intentionis, quamvis non in rectitudine operum, quod diriguntur a lege ad intentionem illam. . . . Dicendum, quod contrariatur legi quantum ad actum, sed non quantum ad finem et hoc non est contrariari nisi secundum quid.*» Cod. cit. f. 88 c. 1.

Zu Sub contrarium: «*Justitia potest considerari aut secundum communem suam rationem, secundum quod abstrahit ab omnibus determinatis iustis et sic epyeykes erit iustum et in genere iusti . . . et in intentione. Si autem consideretur iustitia secundum determinatam speciem, que est legalis iustitia, tunc epyeykes non est iustum, sed melius tali iusto, in quantum dirigit ipsum suplens ipsius defectum et ideo dicit, quod epyeykes est melius quodam iusto, scil. legali.*» Cod. cit. f. 88' c. 1.

Was aus dieser Gesinnung heraus geschieht, ist gerecht, weil es der natürlichen Gerechtigkeit entspricht. Ja es ist besser als ein gesetzmäßiges Handeln; denn das Gesetz ist eben in diesem Punkte unvollkommen, und seine Befolgung wäre im vorliegenden Fall ein Verstoß gegen die ideale Gerechtigkeit, also eine Sünde. Somit ergibt sich: « Iustum epichis melius est quam iustum legale, in hoc scilicet, quod iusto naturali propinquius est. »¹

Während also der 1. Kommentar das Problem: Epikie und legale Gerechtigkeit erörtert, heißt das Thema des 2. Kommentars: Epikie und natürliche Gerechtigkeit. Im ersten Kommentar steht das Interesse an der Legalität im Vordergrund. Hier untersucht darum Albert auch die Frage, ob die Epikie nicht dem Ideal eines schlichten Gehorsams widerspreche, nachdem sich hier der Mensch doch unterfange, die Gebote seiner Vorgesetzten einer Nachprüfung zu unterziehen. Albert antwortet: Der Gesetzgeber hat nicht die Absicht zu Handlungen zu verpflichten, die dem Zweck seines Gesetzes widersprechen. Wer also den Zweck des Gesetzes verfolgt, gehorcht in Einfalt; wer sich aber hier an den Buchstaben des Gesetzes hält, handelt fehlerhaft.² Im 2. Kommentar fehlt diese Darlegung; denn jetzt erscheint nicht der Gehorsam gegen die Intention des Gesetzgebers, sondern die Angleichung an die ideale Gerechtigkeit als der leitende Gedanke.

In jedem Fall dient also die Epikie der Gerechtigkeit. « Hec est » erklärt Albert « natura epykeie, ut sit directio legis in illis, in quibus lex deficit propter universale ». ³ Und er wiederholt es im 2. Kommentar: Die Epikie ist « directio legis, ubi lex deficit propter sui universalitatem ». ⁴ Sie bewirkt also nicht eine Verschlechterung, sondern eine Verbesserung des geschriebenen Gesetzes.

Auf Grund dieser Überzeugung kommt Albert zu seiner Erklärung des Wortes epicheia. Er nimmt an, es sei zusammengesetzt aus ἐπί, was « über » und γειν, was « Gerechtigkeit » bedeutet. Es besage also ein Hinausgehen « über die Gerechtigkeit ». Das Adjektiv epiches über-

¹ In 5. Eth. a. a. O. 385. Vgl. in 4. Sent. a. a. O. 277.

² Art. 4. Einwand: « Item simpliciter obedire bonum est; non enim licet precepta superiorum discutere, sed simpliciter implere. » ... Sol. « Ad secundum dicendum, quod qui obedit ad intentionem legis, simpliciter obedit. Non est intentio legis obligare per legem ad illa, que contrariantur sue intentioni, in quibus, si presens esset, alias iuberet. Et ideo vitiosum est in omnibus velle sequi litteram legis et non intentionem. » Cod. cit. f. 88 c. 2 u. f. 88' c. 1.

³ 1. Eth. Kom. zu quod est simpliciter. Cod. cit. f. 88' c. 2.

⁴ In 5. Eth. a. a. O. 386.

setzt Albert mit «superiustus». Philologisch ist diese Erklärung zwar falsch; denn ἐπιγής heißt einfach billig oder geziemend. Die Auffassung des Heiligen aber findet in dieser Übersetzung ihren treffenden Ausdruck.¹

Wie Aristoteles, so nimmt auch Albert einen eigenen Tugendhabitus für die richtige Anwendung der Epikie an. Er nennt ihn in Übereinstimmung mit dem Stagiriten γνώμη. Die gnome gehört zur Tugend der Klugheit. Ihre Aufgabe ist es, in «neu auftauchenden Fragen, die der Gesetzgeber bei Erlaß des allgemeinen Gesetzes nicht ins Auge fassen konnte», zu bestimmen, «was hier am besten zu geschehen hat, auch wenn es gegen das Gesetz ist». Die Epikie erscheint dann als die Ausführung dessen, was die Klugheit als gnome geraten hat.²

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also dieses: Albert hat den aristotelischen Epikiebegriff übernommen. Und seit jener Zeit, also seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts, bildet die Lehre von der Epikie einen bleibenden Bestandteil der katholischen Moraltheologie. Leider drängte sich aber neben diese aristotelische Auffassung alsbald wieder die platonische, wonach die Epikie nicht eine Verbesserung des Gesetzes, sondern einen Abbruch vom vollkommenen Recht bedeutet. Schon zu Alberts Lebzeiten scheinen sich Bedenken erhoben zu haben, die Anwendung der Epikie könnte der Autorität des Gesetzes Eintrag tun. Der hl. Thomas vertritt nämlich die Epikie zwar ganz im Geiste seines Lehrers, Alberts des Großen, hält es aber doch schon für notwendig, beizufügen, nur dann dürfe man «gegen den Wortlaut des Gesetzes handeln», wenn die Rechtmäßigkeit eines solchen Vorgehens offenkundig feststeht und keine Zeit mehr bleibt, um einen Bescheid des Gesetzgebers einzuholen.³

In späterer Zeit gerät die Lehre von der Epikie immer mehr in den Bereich juristischer Erwägungen. Nicht das Verlangen das Ideal der Gerechtigkeit zu verwirklichen, sondern die Bedenken vom geschriebenen Gesetz abzuweichen, beherrschen die Untersuchung. Tutioristische Gedankengänge, die These: das Gesetz sei im Besitz, bis die

¹ A. a. O. 383. Im ersten Ethikkommentar lautet die Erklärung: «Sciendum autem, quod epyeykia dicitur ab epi, quod est supra et dikalon, quod est iustitia, quasi supra iustitiam.» Cod. cit. f. 88' c. 2. Vgl. in Matth. 12, 3; in Joh. 5, 17. Ed. cit. 20, 511; 24, 210.

² In 5. Eth. 6, 3, 4. Ed. cit. 7, 451. Vgl. De apprehensione 7, 18. Ed. cit. 5, 628.

³ II-II q. 120 a. 1 ad 3; I-II q. 96 a. 6.

Freiheit vom Gesetz bewiesen sei, beschränken, probabilistische Grundsätze erweitern den Gebrauch der Epikie. Nicht die Frage, wann man über die legale Gerechtigkeit hinausgehen müsse, sondern unter welchen Voraussetzungen man hinter ihr zurückbleiben dürfe, tritt in den Vordergrund. So bildet sich allmählich die Anschauung, die Epikie sei ein Ausweg gegenüber allzu drückenden Forderungen des Gesetzes.¹ Das ἐπιεικές erscheint als zwar sittlich noch einwandfreies Verhalten, aber doch als etwas, das keineswegs über, sondern unter der strengen Legalität steht. Der platonische Epikiebegriff ist also wieder zur Geltung gekommen und mit ihm die Beargwöhnung der Epikie auf der einen, die Angst, sie zu gebrauchen, auf der anderen Seite.²

Nach der Auffassung des Aristoteles und des hl. Albertus Magnus ist für die Anwendung der Epikie einzig der Wille zur idealen Gerechtigkeit bestimmend. Ob die Abweichung vom Gesetz eine Erleichterung oder Erschwerung der Pflicht mit sich bringt, ist lediglich eine Folge, keineswegs aber ein Motiv zum Gebrauch der Epikie.

Ja die von Aristoteles und Albert angeführten Beispiele zeigen wiederholt gerade eine Mehrforderung gegenüber der legalen Gerechtigkeit als Ergebnis der Epikie. Es ist gewiß nicht leicht, zu Gunsten anderer auf sein eigenes, gesetzlich anerkanntes Recht zu verzichten. Und das Schwert einem Rasenden verweigern, die Waffen dem Vaterlandsfeind nicht aushändigen³, die Stadtmauer überklettern, das sind Leistungen, die heldenmütige Gesinnung voraussetzen. Es wäre entschieden bequemer, sich an den Buchstaben des Gesetzes zu halten und die verlangten Waffen auszuliefern; es wäre zweifelsohne einfacher, die bedrohte Stadt ihrem Schicksal zu überlassen, nachdem kein Gesetz zur Hilfeleistung verpflichtet.

Das moderne Leben liefert neue Beispiele. Denn immer wieder wird es geschehen, daß das Gesetz im Hinblick auf die normale Lage zu einer geringeren Leistung verpflichtet, als sie das Naturrecht in einem Sonderfall verlangt. Denken wir z. B. an die Aufwertung nach der Inflation oder an den Schuldner, der nach Abschluß des Konkursverfahrens zu neuem Reichtum gelangt. Gewissenhafte Leute haben hier Bedenken, sich bei der gesetzlichen Regelung zu beruhigen; sie fühlen sich zu weiteren Leistungen an den Gläubiger verpflichtet,

¹ Vgl. *J. Haring*, a. a. O. 797-801.

² Vgl. die treffende Bemerkung von *L. Ruland*, Handbuch der praktischen Seelsorge, 2 (München 1931), 120.

³ Vgl. Thomas, II-II q. 120 a. 1. In 3. Sent. dist. 37 a. 4.

selbst, wenn diesem nach den geltenden Landesgesetzen kein Klage-recht mehr zusteht. Dieses natürliche Rechtsbewußtsein wird auch den Unternehmer, der aus der Arbeit seiner Angestellten hohen Gewinn gezogen hat, drängen, den Arbeitern über den vertraglichen Lohn hinaus einen Anteil am Ertrag ihrer Arbeit zuzuweisen. Das Gewissen erhebt diese Forderung, und zwar im Namen der Gerechtigkeit. Es heißt die Frage nur verdunkeln, wenn man hier — wie es tatsächlich geschehen ist — die Nächstenliebe an Stelle der Gerechtigkeit setzen will.

Die Epikie ist es, welche diese Forderungen des natürlichen Rechtsbewußtseins zur Anerkennung führt. Sie steht also im Dienste des Idealismus, nicht etwa der Bequemlichkeit. Das ist die Auffassung des Aristoteles und des hl. Albertus Magnus. Und gerade in diesem Sinne hat die Lehre von der Epikie ihre hohe Bedeutung für die katholische Moraltheologie.
