

Ist die Epikie auf das natürliche Sittengesetz anwendbar?

Ein Versuch, einen Text des hl. Alfons von Liguori zu klären

VON GIOVANNI B. SALA S. J.

1. Die Epikie in der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion

In seiner Enzyklika *Veritatis splendor* von 1993 ist Papst Johannes Paul II. auf „einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre“ eingegangen. Mit diesem Lehrschreiben „über die Morallehre der Kirche insgesamt“ setzte sich der oberste Lehrer der Kirche zum Ziel, „einige fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung zu rufen, die im heutigen Kontext Gefahr laufen, verfälscht oder verneint zu werden“ (4). Wegen der seit einigen Jahrzehnten andauernden „echten Krise“ (5) in der theologischen Reflexion sowie in der Praxis der Gläubigen wird nach Auffassung des Papstes vor allem „die herkömmliche Lehre über das Naturgesetz, über die Universalität und bleibende Gültigkeit seiner Gebote abgelehnt“ (4).

„Aufgrund des Bandes, das zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung besteht“¹, beruht die Morallehre der Kirche weitgehend auf dem natürlichen Sittengesetz², das sie aufnimmt und zugleich in die Gnadenordnung überführt. Es wundert deshalb nicht, daß die Enzyklika die Verbindlichkeit des Naturgesetzes insgesamt, und daß die Bischöfe, in erster Linie aber der Nachfolger Petri, in ihrem Lehrdienst während der vergangenen Jahre einzelne Normen des natürlichen Sittengesetzes bekräftigt haben.

Gegenstand dieser Verkündigung waren vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, sittliche Lehrüberlieferungen im Bereich der Sexualmoral – ein Bereich, der infolge der sogenannten „sexuellen Revolution“ einer globalen Infragestellung ausgesetzt ist. Die Enzyklika *Humanae vitae* (1968) „über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens“, die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „zu einigen Fragen der Sexualethik“ (1975), in der insbesondere das Problem der vorehelichen Beziehungen und der Homosexualität behandelt wurde, das apostolische Schreiben *Familiaris consortio* (1981), in dem die Erfordernisse eines christlichen Ehelebens als Grundlage für die natürliche Institution der Familie und im Zusammenhang damit irreguläre Situationen wie Ehe auf Probe, freie Verbindungen, Geschiedene behandelt worden sind, stellen einige der Brennpunkte dar, denen die Sorge des Lehramtes gegolten hat.

Gerade im Hinblick auf die Ehe als in der Natur gegründete und im Sakrament bestätigte unauflösliche Verbindung zweier Menschen verschiede-

¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (1993) 16.

² Im Verlauf der Abhandlung nehme ich die Termini „lex naturalis“, „Naturgesetz“, „natürliches Gesetz“, „Naturrecht“ im Sinne von „natürlichem Sittengesetz“.

nen Geschlechtes hat *Familiaris consortio* die „auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen“ (84), als weiterhin verpflichtend bekräftigt. In der Tat war und ist ein solcher Ausschluß vom Empfang der Eucharistie eines der Themen der sowohl vor als auch nach *Familiaris consortio* intensiv geführten pastoraltheologischen Diskussion. In diesem Kontext wundert es nicht, daß auch die Frage erörtert worden ist, ob und inwieweit die in der philosophischen Ethik wie in der kirchlichen Moralverkündigung traditionelle Lehre der Epikie auf das natürliche Sittengesetz anwendbar ist. Näherhin haben sich einige Autoren, im Rahmen der Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, auf die Lehre des hl. Alfons von Liguori (1696–1787) berufen, der in seiner *Theologia moralis* von der Möglichkeit spricht, die Epikie auch auf die *lex naturalis* anzuwenden.

In seinem Büchlein „Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung“, 1989, legt Bernhard Häring zuerst die *Oikonomia*-Praxis der Ostkirchen dar, die einen pastoralen Weg kennt, welcher zur Einsegnung einer „Zweitehe“ und zum Empfang der Sakramente (Buße und Eucharistie) führt. In Erwartung und Vorwegnahme einer „gesetzlichen Neuregelung“ in der katholischen Kirche, die eine ähnliche *Oikonomia*-Praxis übernehmen werde, bespricht Häring, als einen schon jetzt seiner Meinung nach gangbaren Weg, den Rekurs auf die in der katholischen Kirche traditionelle Lehre der Epikie, um in bestimmten Fällen eine zumindest im *forum internum* gültige „Zweitehe“ sowie den Empfang der Sakramente der Versöhnung und der Eucharistie zu ermöglichen. Dafür beruft sich Häring auf „unsere viel eingeschränktere³ westliche Epikie-Auffassung, wobei“ – fügt er hinzu – „ich jedoch der weitherzigeren Auslegung in unserer Kirche, wie z. B. der des hl. Alfons, folge“ (78).

Günter Virt hebt in einem Artikel über „Epikie und sittliche Selbstbestimmung“⁴ hervor, daß der heilige Alfons „eine sehr pointierte Epikielehre vertritt“ (219), insofern er „in einer überaus signifikanten Weise feststellt, daß Epikie nicht auf den Bereich des positiven menschlichen Gesetzes beschränkt ist, sondern auch beim natürlichen sittlichen Gesetz ihren Platz hat“ (204).

In einem zweiten Artikel: „Die vergessene Tugend der Epikie“⁵, in dem derselbe Autor auf die Geschiedenenpastoral eingeht, schreibt er, daß Alfons von Liguori die „Epikie ausdrücklich über die menschlichen Gesetze hinaus auf sittliche Normen ausdehnt“ (280). Direkt in bezug auf die Ehe heißt es weiter: „Die Sakramentalität der Ehe setzt die sittliche Tugend der Epikie nicht außer Kraft, sondern sollte sie weiterführen.“ (283)

³ Eingeschränkter nämlich als die *Oikonomia*-Praxis.

⁴ In: *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, hg. v. D. Mieth, Freiburg 1994, 203–220.

⁵ In: *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie*, hg. von Th. Schneider, Freiburg 1995, 267–283.

Die Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe und die Nicht-Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie sind nicht das direkte Thema des vorliegenden Beitrags⁶. Im folgenden werde ich vielmehr auf das Thema der Epikie eingehen, und zwar mit der zugestandenermaßen begrenzten Absicht, zu klären, in welchem Sinne der heilige Patron der Moralisten und Beichtväter die Anwendbarkeit der Epikie auch auf das natürliche Sittengesetz vertreten hat.

Der Abschnitt über die Epikie bei Alfons ist sehr kurz gehalten. Er findet sich im Buch I, Traktat II *De legibus*, und zwar im Kapitel IV: „Quae excusent a transgressione Praecepti“. Das Kapitel gibt vier Gründe an, die erlauben, daß jemand schuldlos ein Gesetz nicht einhält: *ignorantia, metus, impotentia, dispensatio*. Unter dem letzten Titel bringt Alfons die Epikie zur Sprache. Die Kürze des Abschnittes zeigt schon, daß der Verfasser diese Lehre als bereits bekannt voraussetzt; er beschränkt sich deshalb darauf, die Epikie zu definieren und den Umfang ihres Anwendungsbereichs sowie die Kriterien zu nennen, denen gemäß der Rekurs auf die Epikie als moralisch zulässig anzusehen ist. Anstatt einer angemessenen Erläuterung des Umfangs und der Kriterien der Epikie verweist der Heilige einfach auf die bewährten Autoren, die die Materie bereits ausführlich behandelt haben. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, auf diese Autoren zurückzugehen, um den Text von Alfons richtig auszulegen.

Ich werde zuerst die Lehre der Epikie nach ihrem Grundtext bei Aristoteles darlegen und dann ihre Rezeption in der Morallehre der Kirche bei Thomas; ausführlicher werde ich dann zwei Autoren untersuchen, die für die Auslegung des Textes von Alfons von besonderer Bedeutung sind: Suárez und den Tractatus XI *De legibus* im „Cursus theologiae moralis“ der Salmanticenser, wo die Epikie behandelt wird.

2. Die Lehre von der Epikie bei Aristoteles⁷

Als *locus classicus* der Epikie gilt das Kapitel 14 des fünften Buches von Aristoteles' Nikomachischer Ethik (=NE). Zum Verständnis dieses Textes muß man sich vergegenwärtigen, daß die Ethik des Aristoteles die prakti-

⁶ Zur Frage nach der Zulassung zur Eucharistie verweise ich auf meinen Artikel: „Vom Sinn und Unsinn einer differenzierten Betrachtung in der Moral. Zu einer neuen Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene“, in: FKTh 11 (1995) 17–53.

⁷ Zum Thema Epikie im allgemeinen verweise ich auf einige Veröffentlichungen eher neueren Datums: E. Hamel, *La vertu de l'épikie*, in: ScEc 13 (1961) 35–56; ders., *L'usage de l'épikie*, in: StMor 3 (1965) 48–81; F. D'Agostino, *Epikieia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milano 1973; ders., *La tradizione dell'epikeia nel medioevo latino. Un contributo alla storia dell'idea di equità*, Milano 1976; J. Fuchs, *Epikieia circa legem moralem naturalem?*, in: PRMCL 69 (1980) 251–270; G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suárez*, Mainz 1983. Für die nun folgende Skizze über den Ursprung und die Entwicklung der Lehre von der Epikie verweise ich auf die ausgezeichnete Studie von Angel Rodríguez Luño, *La virtù dell'epikeia. Teoria, storia e applicazione (I)*. Dalla Grecia classica fino a F. Suárez, in: Acta philosophica, 6 (1997) 197–236; (II) Dal

sche Wissenschaft vom guten Leben ist, d.h. einem Leben, das das Streben des Menschen nach Glück verwirklicht. Ein solches Leben besteht darin, daß der Mensch die „ethischen“ oder moralischen Tugenden auf eine beständige Weise ausübt. Als „ethische“ Tugenden im Unterschied zu den „dianoethischen“ oder Verstandestugenden bezeichnet Aristoteles die zu einer beständigen Haltung (*habitus*) gewordene Ausübung von Handlungen, welche im Zusammenhang mit dem Strebevermögen der menschlichen Seele stehen, und zwar insofern dieses Vermögen unter der Leitung der praktischen Vernunft (*phronesis*) wirkt. Dieser Leitung verdanken solche Handlungen sowie die dazu gehörigen Emotionen und Haltungen ihr richtiges Maß, folglich die Mitte zwischen zwei Extremen. In diesem Sinne sind die ethischen Tugenden die Tugenden, die eigentümlich für ein Wesen sind, das aus Leib und vernunftbegabter Seele besteht.

Während das fünfte Buch der NE insgesamt von der Gerechtigkeit als einer der Tugenden handelt, geht Aristoteles im Kapitel 3 desselben Buches auf die Gerechtigkeit in einem umfassenderen Sinn ein, nämlich als die Gesamtheit der ethischen Tugenden. Denn jede ethische Tugend wirkt sich auch auf die Gemeinschaft aus, in der der Mensch als soziales Wesen lebt, so daß alle ethischen Tugenden zu den richtigen zwischenmenschlichen Beziehungen beitragen und deshalb zur Gerechtigkeit gezählt werden können. Unter diesem Aspekt sieht Aristoteles das ganze tugendhafte Leben in Beziehung zu den Gesetzen (den Gesetzen der Polis), welche als allgemeine Normen für das tugendhafte Verhalten des einzelnen in seiner Relevanz für die Gemeinschaft fungieren.

Im Kontext einer solchen Ethik der Tugenden entwickelt Aristoteles, im Anschluß an die frühere Lehre, vor allem an Plato, seine Theorie von der Tugend der Epikie: was sie ist und wie sie sich zur Gerechtigkeit verhält. Das Billige (*epieikes*), d. h. eine Handlung gemäß der Tugend der Epikie, „ist zwar ein Recht (*dikaion*), aber nicht ein Recht nach dem Gesetz [ein legales Recht], sondern eine Korrektur des legalen Rechtes. Der Grund dafür ist, daß das Gesetz allgemein ist, während man manche Dinge nicht durch ein allgemeines Gesetz richtig bestimmen kann [...]. Der Fehler liegt weder am

cursus theologicus dei Salmanticenses fino ai nostri giorni, ebd., 7 (1998) 65–88. Luño hat sich in seiner Studie eine historische Darlegung und eine spekulative Durchdringung der Lehre von der Epikie insgesamt und deren Anwendung zum Ziel gesetzt; deswegen hat er die wichtigsten Autoren und Etappen in der Entwicklung dieser Lehre nachgezeichnet. Meinerseits möchte ich mich erstens auf einen allgemeinen Überblick über die Epikie-Lehre beschränken, und zwar als Rahmen meiner speziellen Ausführungen zum eigentlichen Thema des Aufsatzes, und zweitens von dieser Lehrtradition näherhin den Strang ermitteln, der zu der in Frage stehenden Aussage des heiligen Alfons führt. Infolgedessen liegt der Schwerpunkt meiner Untersuchung auf Suárez und auf dem „Cursus Theologiae Moralis“ des Collegium Salmanticense, genauer auf dessen drittem Band, wo der Verfasser Andreas a Matre Dei im Traktat „De Legibus“ von der Epikie spricht. In seiner teilweise anders gelagerten Studie hat Luño die Lehre von der Epikie in Betracht gezogen, wie sie im sechsten Band des fast zur selben Zeit erschienenen „Cursus theologicus“ der Salmanticenser vorliegt (Paris-Bruxelles 1878, 445–447), die aber für die Interpretation des hl. Alfons nicht direkt relevant ist.

Gesetz noch am Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache“. Es gilt deshalb, da wo „ein Fall eintritt, der in der allgemeinen Bestimmung nicht begriffen ist, [...] das Versäumte zu verbessern, wie es der Gesetzgeber selbst, wenn er den Fall vor sich hätte, tun würde. Daher ist das Billige ein Recht, ja besser als ein gewisses Recht, aber nicht besser als das Recht schlechthin, sondern als jenes Recht, das wegen seiner Allgemeinheit [Universalität] mangelhaft ist“ (NE V, 14: 1137b 11–25).

Mit anderen Worten: Die Epikie ist nach Aristoteles eine ethische Tugend im eigentlichen Sinne; sie ist weder die Interpretation des Gesetzes durch den Gesetzgeber oder den Richter, noch eine Dispens. Sie ist eine ethische Tugend des Menschen als Mensch, nicht des Herrschers; denn sie gehört zum guten Leben als dem Leben nach den Tugenden. Die Epikie ist nicht ein Prinzip, zu dem jemand durch das Wohlwollen des Gesetzgebers oder des Regierenden greifen kann; sie ist vielmehr das notwendige Prinzip der einzigen Wahl, die in einem außerordentlichen Fall gerecht und tugendhaft ist. Negativ gesagt, die Epikie im Sinne des Aristoteles ist kein Ausweg, um sich dem Gesetz zu entziehen, nur weil dessen Einhaltung schwerfällt. Und wenn Aristoteles für die Epikie sich auf die Intention des Gesetzgebers beruft, ist das Kriterium für die Korrektur des Gesetzes nicht der Wille des Gesetzgebers als solcher, sondern die Natur der Sache, deretwegen das Gesetz erlassen wurde.

3. Die Lehre von der Epikie bei Thomas von Aquin

Thomas geht auf den aristotelischen Text in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik ein⁸. Auch für ihn gehört die Epikie zur Tugend der Gerechtigkeit im umfassenden Sinne; ihre Notwendigkeit ergibt sich aus dem allgemeinen Charakter des Gesetzes, das, weil es die kontingente „*materia operabilium humanorum*“ (1085) betrifft, „*in pluribus*“ zwar richtig ist, „*in paucioribus tamen deficit*“ (1084). Deswegen „*iustum legale indiget directione*“ (1083). Diese Leitung ist nun die Epikie, welche sich ihrerseits nach dem natürlichen Sittengesetz richtet. Demnach ist das „*epiiches*“, d.h. das Billige, „*melius iusto legali, sed continetur sub iusto naturali*“ (1081). Wenn also die Anwendung des positiven Gesetzes unter der Leitung des Sittengesetzes steht, so erhellt, daß der Rekurs auf die Epikie dem Handelnden nicht infolge einer gütigen Erlaubnis des Gesetzgebers freigestellt wird, sondern im konkreten Fall notwendig ist, insofern dieser Rekurs von Moral und Gerechtigkeit gefordert wird. Der entsprechende „*habitus virtutis*“ (1090) ist die Epikie.

Die klassischen Beispiele von Epikie, die Thomas anführt, bestätigen die Auffassung der Epikie als Korrektiv des legalen Rechtes: etwa die Verweigerung, ein hinterlegtes Eigentum (ein Schwert) herauszugeben, weil der

⁸ In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, lib. V, lect.16. Der Text wird nach den Nummern der *Marietti*-Ausgabe zitiert.

rechtmäßige Besitzer es für ein Delikt verwenden möchte (1085); über Fremde, die gegen das Gesetz auf die Mauern der Stadt steigen, um sie zu verteidigen, die Todesstrafe zu verhängen (1086).

Die wesentliche Kontinuität dieser Lehre zu Aristoteles erhellt nicht nur aus dem Kommentar zum „Philosophen“, sondern auch daraus, daß Thomas in der *Prima Secundae* dem Traktat über das Gesetz (qq. 90–108) den Traktat über Tugenden, Laster und Sünden (qq. 22–89) voranstellt, und in der *Secunda Secundae* seine normative Ethik anhand des Schemas der Tugenden und nicht der Zehn Gebote Gottes entwickelt. In diesem Sinne liegt die Morallehre des Thomas auf der Linie der aristotelischen Epikie als einer Ethik vom guten Leben durch die Ausübung der Tugenden. Freilich handelt es sich um eine Kontinuität in Neuheit. Denn das gute Leben ist nach Thomas das menschliche Leben, das frei und verantwortlich auf das von Gott geoffenbarte Ziel der übernatürlichen *beatitudo* hin gerichtet ist – ein Ziel, das die aristotelische Vorstellung von Glück aufnimmt und zugleich übersteigt. Hinzu kommt, daß der christliche Theologe seine Lehre von den Tugenden in einem viel weiteren Horizont der durch die Offenbarung erkannten natürlichen und übernatürlichen Werte entwickeln konnte, als es seinem heidnischen Meister möglich gewesen war.

Trotz dieser wesentlichen Unterschiede bleibt die Kontinuität mit Aristoteles als grundlegendes Element der Morallehre von Thomas und damit auch seiner Lehre von der Epikie bestehen. „Für Thomas stellen die Tugenden die Grundlagen der Normen dar; wobei eine Norm als richtig gilt, wenn sie getreu die positiven oder negativen Forderungen der Tugend ausdrückt, weil ja der Zweck der Normen darin besteht, den Menschen zur Aneignung und Ausübung der Tugenden zu verhelfen: «*Quia praecepta ad hoc sunt ut secundum virtutem operemur et peccata vitemus*»“⁹.

Aus dieser umfassenden Perspektive einer Ethik der Tugenden und aus der Auffassung der Epikie als einer Tugend, die die Ausübung der sittlich guten Handlungen in all den Situationen leitet, in denen ein Mensch mit einer Norm konfrontiert wird, die in ihrer allgemeinen Fassung lückenhaft ist, hat es für Thomas, im Unterschied zur späteren Auffassung von der Epikie, keinen Sinn, sich zu fragen, in welchem Bereich es statthaft ist, diese Tugend(!) auszuüben.

Die Frage nach der Epikie kommt bei Thomas auch in seinen selbständigen Werken wieder. Hier sei auf zwei Stellen der *Summa Theologiae* verwiesen. Im Traktat der *Prima Secundae* über das Gesetz, und zwar in der *quaestio* 96, a.6, „*De potestate legis humanae*“, wird die Frage nach der Tugend der Epikie indirekt, vom Standpunkt des menschlichen (positiven) Gesetzes, aufgeworfen. Da es um ein positives Gesetz geht, stellt Thomas in diesem Kontext die Autorität des *princeps* in den Vordergrund und bemerkt, daß der Handelnde einerseits wegen des beschränkten Wissens des Gesetz-

⁹ Luño, l.c., 218. Das Zitat stammt aus: Thomas, *Quaestiones disputatae de malo*, q.2, a.6.

gebers und andererseits wegen des Gemeinwohls (als Ziel des Gesetzes) in Zusammenhang auch mit im Wortlaut des Gesetzes nicht vorgesehenen Situationen – mit einem Fall konfrontiert werden kann, in dem die „*observantia talis legis sit damnosa communi salutis*“. Hier ist der Ort, wo die Epikie von seiten des Untertanen, aber auch, ja um der Autorität des Gesetzes willen zuerst, falls möglich, die authentische Interpretation des *principes*, bzw. seine Dispens, das *in concreto* Richtige bestimmen können.

In der *Secunda Secundae*, gegen Ende des Traktats über die Gerechtigkeit (q. 120, a.1 und 2), geht Thomas auf die Epikie ein. Hier wird diese Tugend wiederum im Bereich des menschlichen positiven Gesetzes behandelt, wie es aus dem Verweis zu Beginn des Art.1 auf die hier oben bereits besprochene Stelle sowie aus der Rede von den *legislatores* und dem *bonum commune* hervorgeht. Der Charakter der Epikie als ethischer Tugend des Menschen als Mensch rückt in den Vordergrund. Als Tugend ist sie Prinzip einer guten Handlung in den Fällen, in denen es schlecht wäre „*sequi legem positam*“. Deswegen heißt es im *Ad primum*, daß sie nicht im Gegensatz zu jener Strenge (*severitas*) steht, „*quae sequitur veritatem legis*“, dort nämlich, wo das Gesetz am Platz ist; sie folgt aber dem Wortlaut des Gesetzes dort nicht, wo dies „*vitiosum est*“.

Während die Epikie sich dort vom Gesetz entfernt, wo es um die Durchführung dessen geht, was evidentermaßen *in concreto* die (entgegen dem Wortlaut des Gesetzes) richtige Handlung ist, hat die Interpretation ihren Platz dort, wo der Sinn des Gesetzes unklar ist und deshalb das Eingreifen des „*principes*“ nötig ist (*Ad tertium*).

Wichtig ist die abschließende Aussage im corpus des Art. 2: Die Qualifikation „Gerechtigkeit“ gelte *per prius* für die Epikie und erst danach für die legale Gerechtigkeit, weil letztere sich nach der Epikie richtet. Deswegen sei die Epikie „*quasi superior regula humanorum actuum*“, insofern sie, um über besondere Fälle zu urteilen, sich auf höhere Prinzipien beruft als die der legalen Gerechtigkeit. Für diese höheren Prinzipien ist die *gnome* als *virtus indicativa*, die zur Tugend der Klugheit (*prudentia*) gehört, zuständig, wie Thomas in der *Secunda Secundae* q.51, a.4 bereits ausgeführt hat.

4. Die voluntaristische Strömung

Bevor wir die Lehre von Suárez über die Epikie untersuchen¹⁰, die für die Moraltradition, in der Alfons von Liguori stand, maßgeblich war, ist es nötig, die veränderte Perspektive zu erwähnen, unter der nach der Hoch-

¹⁰ Auf der Linie der Epikie-Lehre, die Thomas von Aristoteles übernahm und zu einem bedeutsamen Bestandteil der kirchlichen Morallehre machte, wäre vor Suárez die Entwicklung dieser Lehre durch den Kardinal Cajetan (1468–1534) in seinem Kommentar zur „*Summa Theologiae*“ II.II., q.120, zu untersuchen. Da aber Suárez den Beitrag des berühmten Kommentators weitgehend berücksichtigt hat, überschlage ich der Kürze halber dieses Moment in der Moraltradition, die zum Moralwerk des heiligen Alfons führt.

scholastik Fragen der Moral und des Rechts angegangen wurden. Die mit der Spätscholastik entstandenen Geistesströmungen des Nominalismus und des Voluntarismus führten Veränderungen herbei, die nicht ohne Einfluß auf Francisco Suárez SJ blieben, als er in den drei Jahrzehnten zwischen 1580 und 1610 sein monumentales Werk „*De legibus ac de Deo legislatore*“ verfaßte.

In der ethischen Reflexion setzte der Voluntarismus den Gesetzgeber in den Vordergrund; denn er legt der Gemeinschaft (sei es der politischen, sei es der religiösen) Ziele fest und erläßt entsprechende Vorschriften. Dies bedeutete freilich nicht (abgesehen von einzelnen extremen Fällen), daß eine Begründung solcher Vorschriften aus der „Natur der Sache“ einfachhin ignoriert, wohl aber, daß das Gesetz in erster Linie als Ausdruck der Autorität gesehen wurde, die der Gemeinschaft vorsteht und für deren Wohl Sorge trägt. Die Handlungsnormen wurden deshalb auf den Willen des Gesetzgebers, ihr Sinngehalt auf dessen Intention zurückgeführt¹¹. Die Betonung des Willens des Gesetzgebers rief entsprechend bei dem Untertanen die Frage hervor, inwieweit er verpflichtet sei, diese Gesetze einzuhalten.

Die Norm galt also nicht mehr in erster Linie als Anleitung zu den Tugenden, d. h. zu jenem sachgerechten Umgang mit der Realität, in dem das gute Leben besteht. Dementsprechend wurde die Epikie nicht so sehr als die Tugend verstanden, der es obliegt, in besonderen von der allgemeinen Norm nicht vorgesehenen Fällen das richtige Verhalten jenseits oder sogar gegen den Wortlaut der Norm zu ermitteln. Angesichts der Norm, bei der das positive Moment hervorgehoben wurde (die Norm als „gesetzt“), galt es vielmehr, die Freiheit des Individuums gegen etwaige ungerechtfertigte Forderungen und Auflagen der Autorität sicherzustellen. Die Frage nach der Epikie wurde vielfach zur Frage, ob und wann ein Gesetz einzuhalten oder nicht einzuhalten sei; in diesem Sinne konnten als ihre Äquivalenten, je nach der Situation, die Interpretation des Gesetzes sowie die Dispens durch den Gesetzgeber gelten.

Suárez hat sich bei der Abfassung seines *De legibus* der großen Tradition der Scholastik angeschlossen. In der Tat bestand der erste Entwurf dieses Werkes in einem Kommentar zu den ersten sechs quaestiones über das Gesetz bei Thomas (*Prima Secundae*, qq 90–95)¹². Es soll uns aber nicht wundern, wenn wir in seiner Auffassung vom Gesetz, namentlich in seiner Lehre von der Epikie, Fragestellungen und Elemente treffen, deren Ursprung in den Debatten und in den neuen Ideen der drei Jahrhunderte zu finden sind, die ihn von Thomas trennten.

¹¹ Letzteres war um so mehr der Fall, weil der Nominalismus eher zurückhaltend, wenn nicht skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit war, in einem konkreten Ding jenes Intelligible zu erfassen (die „Natur“), das in seiner Bedeutung für den Menschen die universale Norm für einen angemessenen Umgang mit dem Ding begründet.

¹² Vgl. L. Pereña, Génesis del tratado de las leyes, in: Francisco Suárez, *De Legibus*. I. De natura legis (Corpus hispanorum de pace, Bd. XI), Madrid 1971, XXVI–XXIX.

5. Die umfassende Lehre von der Epikie bei Suárez

Im zweiten Buch von *De legibus*, das „De lege aeterna, naturali, ac iure gentium“ handelt, spricht Suárez zunächst vom ewigen Gesetz und vom natürlichen Sittengesetz, um dann auf die Frage einzugehen, ob es zum Naturgesetz Ausnahmen geben kann. Die anvisierten Ausnahmen werden unter den Stichwörtern *mutatio legis*, *dispensatio*, ‚Epikie‘ und *interpretatio* erörtert. Die Begriffe ‚Änderung‘ sowie ‚Interpretation des Gesetzes‘ kommen auch bei der Behandlung der Epikie wieder, während hinsichtlich der Dispens Suárez geradezu verneint, daß eine menschliche Autorität oder Gott vom Naturgesetz dispensieren kann, weil die Vorschriften des Naturgesetzes „continent intrinsecam honestatem, quae numquam potest auferri, aut violari, si ad suam materiam applicentur“ (XIV, 11)¹³, bzw. weil die „honestas vel turpitude“ dessen, was das Naturgesetz gebietet oder verbietet, „non pendet ex dominio divino“ (XV, 22).

5.1 Die Epikie und das natürliche Sittengesetz

Das Kapitel XVI ist dem Problem der Epikie gewidmet: „Utrum circa legem naturalem habeat locum epikia, vel interpretatio sive a Deo, sive ab homine facta“. Die entschiedene Antwort von Suárez fällt negativ aus (7). Um der Position anderer Autoren gerecht zu werden, die anderer Meinung zu sein scheinen, sei es nötig, zuerst zwischen der Interpretation des Gesetzes einerseits und der Epikie (oder *aequitas*) im eigentlichen Sinne andererseits, zu unterscheiden (4). Die erstere sucht nach dem wahren Sinn eines Gesetzes in dem, was als unklar gilt; die andere korrigiert das Gesetz „in casu in quo esset error practicus illam servare, et contra iustitiam vel aequitatem naturalem“. Letzteres entspricht genau der Auffassung von Aristoteles, auf den Suárez verweist: Das Gesetz kann „deficere in aliquo particulari propter universale“.

Die nun folgende Behandlung der Epikie wird von Suárez in drei Aussagen gegliedert.

Prima assertio: Viele Vorschriften des Naturgesetzes benötigen oft eine Interpretation oder Erklärung, um ihren wahren Sinn zu ermitteln (6). „Lex autem naturalis secundum se spectata non praecipit actum nisi ut illum bonum esse supponit, nec prohibet nisi prout supponit intrinsece malum, et ideo ad intelligendum verum sensum naturalis praecepti, necesse est inquirere condiciones et circumstantias cum quibus actus ille secundum se malus est vel bonus, et haec vocatur interpretatio praecepti naturalis quoad verum sensum eius.“ Als Beispiel einer solchen Interpretation nennt Suárez das

¹³ Die Zitate von Suárez sind der Edition der „Opera Omnia“ von Vivès, Paris 1856, entnommen. Das zweite Buch von „De legibus“ findet sich im Band V. Die römische Ziffer bezeichnet das Kapitel, die folgende arabische Ziffer die Sektion des Kapitels.

Verbot zu morden (*homicidium*). Nicht jegliche Tötung eines Menschen fällt unter diese Vorschrift; eine Tötung auf Anordnung der legitimen Autorität oder aus Notwehr ist kein Mord. Derjenige, der so handelt, korrigiert nicht das Naturgesetz: „Du sollst nicht töten“, als ob dieses Gesetz aufgrund seiner Allgemeinheit in diesem von ihm nicht vorgesehenen Fall versagen würde. Das Naturgesetz verbiete in seinem eigentlichen Sinn „nur“ die Tötung eines unschuldigen Menschen als ein *intrinsece malum*, so daß die angeblichen Ausnahmen in der richtigen Interpretation der Tragweite des Gesetzes ihre Rechtfertigung haben.

Secunda assertio (7–15): „*Propria epikia nil habet locum in lege naturali, ut naturalis est.*“ Die Erläuterung dieser Aussage, die den Kern der Lehre von der Epikie hinsichtlich des Naturgesetzes enthält, ist sehr ausführlich. Ich beschränke mich auf das Wesentliche. Zunächst erläutert Suárez seine These anhand einiger Beispiele (7–8). Das erste davon ist die Vorschrift, ein hinterlegtes Eigentum zurückzugeben. Es handelt sich um ein Gebot, das in der Natur der Sache begründet ist – *unicuique suum* – und deshalb zum natürlichen Sittengesetz gehört. Daß es nun unter bestimmten Umständen zulässig sei, von diesem Gebot abzuweichen, ist nach Suárez ein Fall von richtiger Interpretation des Gesetzes „*prout in recta ratione continetur*“ und nicht ein Fall von Epikie *propter universale*, wie Cajetan meint. Das zweite Beispiel betrifft das Gebot: „*Non occides*“. Auch hier stellen abweichende Handlungen wie die Tötung eines Verbrechers auf Anordnung der öffentlichen Autorität oder die Notwehr bis zur Tötung des Angreifers eine „*simplex interpretatio veri sensus illius praecepti*“ dar, wie in der ersten *assertio* schon gesagt wurde.

Da nun gerade das klassische Beispiel, ein hinterlegtes Schwert dem Besitzer zu verweigern, falls dieser rasend geworden ist oder einen Mord plant, immer wieder als Fall von Epikie gebracht wird (so Thomas in seinem Kommentar zur NE, Nr. 1085; in II.II, q.120, a.1; der „*Cursus Theologiae Moralis*“ der Salmanticenser im Traktat XI *De legibus*, Kap. IV, Nr. 44, usw.), stellt sich die Frage: Epikie oder Interpretation? Diese Frage soll weiter unten in Kapitel 5.2 im Zusammenhang mit der Frage nach unserer Erkenntnis und Formulierung des Naturgesetzes erörtert werden.

Zweitens (9) wird die These dadurch bewiesen, daß das natürliche Sittengesetz „*posita [est] in recta ratione, quae a vero deficere non potest*“, weil es sonst keine *recta ratio* mehr wäre. Deshalb kann es auch nicht korrigiert werden im Sinne der Epikie.

Wenn ich recht verstanden habe, beruft sich Suárez hier auf die traditionelle Auffassung des Naturgesetzes als „*participatio legis aeternae in rationali creatura*“. Dank dieses *lumen rationis naturalis* vermögen wir zu erkennen, was gut und was böse ist¹⁴. Hier wird die *lex naturalis* in subjektivem

¹⁴ Vgl. Thomas, *Summa Theologiae*, I, II, q.91, a.2. Im „*De legibus*“ von Suárez findet sich die Lehre der *recta ratio* als *lex naturalis* im Kap. V desselben zweiten Buches.

Sinne genommen: sie ist unsere Intentionalität selbst, als von sich aus moralisch, d.h., als bewußte und operative Vorwegnahme des Seins, insofern es der Achtung und Förderung durch unsere freie und verantwortliche Stellungnahme würdig ist. So verstanden äußert sich das Naturgesetz in der moralischen Frage: „Was soll ich tun?“, in der *in nuce* sämtliche konstitutiven Elemente der Moralität enthalten sind: die transzendente Notion des Guten, die unbedingte Verpflichtung zum Guten und die Freiheit als der Modus, wie wir dieser Verpflichtung nachkommen können¹⁵.

Unter diesem Aspekt hat es keinen Sinn, von einer möglichen Korrektur des Sittengesetzes zu sprechen. Das Problem aber, das im Kapitel XVI zur Debatte steht, ist das Naturgesetz in objektivem Sinne, d.h., das Gute, das zu tun, und das Böse, das zu meiden ist, wobei das Kriterium zu dessen Ermittlung die *natura humana adaequate spectata* ist (die *norma proxima moralitatis*). Während nun das Naturgesetz in subjektivem Sinne a priori ist (es ist ein Konstitutivum des Menschen), ist dasselbe Gesetz in objektivem Sinne a posteriori. Denn alle seine verschiedenen, kategorialen Vorschriften (auch die allgemeinsten und grundlegendsten) werden durch den tatsächlichen Vollzug unserer Intentionalität erfaßt. Dieser Vollzug aber kann sowohl im Bereich der spekulativen als auch im Bereich der praktischen Erkenntnisse versagen. Daraus entstehen praktische Fragen wie, welche die „natürlichen“ Forderungen sind, die sich aus einem anvisierten Objekt unserer Wahl in einer bestimmten Situation ergeben; ob eine moralische Norm, die gemeinhin als für ein bestimmtes Handlungsobjekt zuständig angesehen wird, im konkreten Fall tatsächlich die richtige ist, usw. Im Hinblick auf diese Fragen hilft der von Suárez angegebene Beweis, daß das Naturgesetz als *recta ratio* keinen Platz für Korrekturen zuläßt, nicht weiter.

Drittens (10–15) beweist Suárez seine These durch eine Induktion, indem er die Vorschriften untersucht, die zur *lex naturalis* gehören und zeigt, daß für sie die Notwendigkeit einer Berichtigung im Einzelfall im Sinne der Epikie nicht vorkommen kann. Die Vorschriften des Naturgesetzes werden in affirmative (Gebote) und negative (Verbote) eingeteilt.

Die ersten verpflichten „semper, non tamen pro semper“. Insofern sie immer verpflichten, gibt es keinen Raum für irgendeine Aufhebung ihrer Verbindlichkeit, die in der Natur des *finis operis* gründen würde. Insofern dieselben Gebote nicht *pro semper* verpflichten, verpflichten sie unfehlbar *pro suis opportunitatibus*. Nun aber kann die Bestimmung der Zeit oder Gelegenheit, in der sie verpflichten, entweder durch ein positives Gesetz oder direkt durch die menschliche Vernunft des Betroffenen geschehen. Im ersten Fall sind sowohl Epikie als auch Interpretation und Dispens möglich. Dies aber betrifft in der Tat nicht das Naturgesetz als solches, sondern das dazu gehörige positive Gesetz. Im zweiten Fall ist die Bestimmung der Um-

¹⁵ Vgl. dazu mein Buch: Die Gewissensentscheidung. Eine philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen, Innsbruck 1993, Kap. I-III.

stände, unter denen das Gesetz nicht verpflichtet, keine *emendatio praecepti*, sondern eine *intelligentia praecepti*. d.h. die Erfassung eben seines Verpflichtungscharakters *in concreto*. Damit ist erwiesen, daß zu den affirmativen Geboten des Naturgesetzes keine Epikie möglich ist.

Das Problem der Epikie hinsichtlich der negativen Vorschriften wird von Suárez ausführlicher behandelt (11–14) aus dem einfachen Grund, weil hier der eigentliche Bereich liegt, in dem tatsächlich die Frage gestellt wird, ob nicht in bestimmten Fällen zulässig sei, das zu tun, was an sich als *semper et pro semper* zu vermeiden gilt. Dazu schreibt Suárez: Eine solche Vorschrift „non patitur epikiam: quia impossibile est id quod est per se et intrinsece malum fieri bonum aut non malum, manente eodem obiecto et circumstantiis“ (11). Was materiell derselbe *finis operis* ist, kann nur dann Gegenstand einer moralisch zulässigen Handlung werden, wenn eine *mutatio materiae* stattfindet, nämlich eine Änderung desselben *finis* genau als Objekt einer verantwortlichen Handlung.

Demnach fährt Suárez fort: „Quod si mutatio fiat in obiecto, vel circumstantiis intrinsecis, et ratione eius mutationis actus desinat esse malus, iam illa non est epikiia, quia non versatur circa materiam sub tali lege naturali comprehensam, sed est cognitio, seu interpretatio materiae legis et finium eius“. Als Beispiel einer solchen zulässigen Handlung, die keine Korrektur eines universalen Gesetzes (Epikie) ist, sondern auf dem richtigen Verständnis der negativen Vorschrift des Naturgesetzes und damit ihres Geltungsbereichs gründet, führt Suárez das Nehmen fremden Eigentums im Falle extremer Not gegen die Vorschrift: „Du sollst nicht stehlen“ an. Denn in einer extremen Not „omnia sunt communia“, d.h., die für das Überleben nötigen Güter unterstehen nicht mehr dem naturrechtlich begründeten Privateigentum.

Es folgen (12–15) zwei Einwände, die aus der obigen Argumentation, derzufolge eine Veränderung des Objektes bewirkt, daß die vom Naturgesetz zulässigerweise abweichende Handlung keine Epikie ist, die Konsequenz zieht, daß dasselbe auch für die positiven Gesetze (d.h. für die Gesetze, die nicht in der Naturordnung gegründet sind) gelten müsse, so daß in der Tat die Kategorie der Epikie verschwindet. Suárez bestreitet diese Schlußfolgerung. Denn, erstens: Beim Weiterbestehen des Objektes in seiner moralischen Identität (es ist nicht in sich böse!) kann ein äußerer Umstand oder ein Ziel die Anwendung der Epikie rechtfertigen; zweitens: In einem außerordentlichen Fall kann man annehmen, daß der Gesetzgeber nicht beabsichtigt zu verpflichten.

Fazit (15): „Stante eadem materia praecepti negativi naturalis, fieri non posse ut per epikiam iudicetur licitus actus proibitus propter solam extrinsecam causam, seu finem, aut necessitatem.“

Exkurs

Die zuletzt besprochene Veränderung eines Gegenstandes und seiner inneren Umstände, so daß das Verbot des Naturgesetzes aufhört, muß weiter geklärt werden, weil hier ein fundamentales Element der Ethik vorliegt. Nach der traditionellen Lehre über die Quellen der Moralität gilt das Objekt als primäre Quelle, wie schon aus der Grundformel des moralischen Imperativs hervorgeht: „Tue das Gute und meide das Böse“. Was gilt hier aber als Objekt der Handlung? Als durch eine rationale Wahl und eine verantwortliche Entscheidung angestrebt, handelt es sich nicht um ein Ding oder einen Prozeß in der rein physikalischen Ordnung, sondern um etwas, das einen eigenen Sinngehalt als konstitutiv trägt und gerade als solches erkannt und gewollt wird (das Objekt *in genere moris*)¹⁶. Die Beziehung des Objektes zur handelnden Person, zu anderen Personen und zu sittlich bedeutsamen Gütern verleiht dem Objekt eine eigene moralische Identität und damit der entsprechenden Handlung eine innere moralische Intentionalität: Das Objekt ist der *finis operis*, der die moralische Grundqualität der Handlung als *actus hominis* bestimmt.

Dieselbe Handlung kann weiter moralisch qualifiziert werden durch das Ziel, zu dem der Handelnde seine Handlung hinordnet (den *finis operantis*) sowie durch weitere, dem Wesen des Objekts an sich äußere Umstände. Gemäß dem Prinzip: „*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*“ können diese weiteren Quellen eine Handlung, die einen in sich guten Gegenstand hat, zu einer moralisch schlechten machen, aber nicht umgekehrt. Dies ist der Grund, warum eine negative Vorschrift des Naturgesetzes (die ihre Verbindlichkeit aus der moralischen Identität ihres Objektes hat – in diesem Falle die Identität eines *intrinsece malum*) keine Epikie zuläßt: Es kann niemals gut sein, unter welchen Umständen und im Hinblick auf welche Ziele auch immer, von dieser Vorschrift abzuweichen, indem man tut, was die Vorschrift verbietet. Das „in sich schlecht“ kann nicht auf Gott, als den, der «allein der Gute ist», hingeordnet werden.¹⁷

Tertia assertio (16): „Das Naturgesetz kann, insofern es durch ein positives Gesetz erlassen ist, die Epikie zulassen“.

Der menschliche Gesetzgeber beabsichtigt oft, direkt oder einschlußweise, mit einem positiven Gesetz eine Forderung zu verabschieden, die zum natürlichen Sittengesetz gehört. Dabei aber kann es vorkommen, daß er die gemeinte Forderung des Naturrechtes nicht ganz korrekt erfaßt oder mittels einer Formulierung zum Ausdruck gebracht hat, die nicht allen rele-

¹⁶ Dazu Thomas in: *De malo*, q.2, a.6: „*Cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in obiecto consideratum quod ordinem habeat ad rationem*“.

¹⁷ Vgl. Enzyklika „*Veritatis splendor*“, 78.

vanten Bedingungen des natürlichen Gesetzes Rechnung trägt – was oft unvermeidlich ist. Hinsichtlich eines solchen positiven Gesetzes ist die Epikie im Sinne einer *emendatio legis* möglich, während dieselbe moralisch zulässige Handlung hinsichtlich des natürlichen Gesetzes als solches genau genommen keine Epikie ist; sie beruht vielmehr auf einer Erklärung des eigentlichen Inhaltes und damit der Tragweite des Gesetzes, woraus sich ergibt, daß diese Handlung nicht unter das Verbot des Naturgesetzes fällt: „in se vero, et respectu legis naturalis est tantum explicatio mutationis factae in materia, ratione cuius talis actus cum talibus circumstantiis non habet per se malitiam, nec comprehenditur sub lege naturali“ (vgl. auch Buch VI, Kap. 6, Nr. 2).

Suárez schließt diese dritte Aussage mit der Bemerkung, daß die gemachte Distinktion zwischen der *lex naturalis* in sich selbst und derselben als durch ein positives Gesetz erlassen wichtig ist, um die scheinbar verschiedene Position anderer Autoren richtig zu verstehen. Denn sie nennen gelegentlich Epikie (im weiteren Sinne!), was in der Tat eine Interpretation des wahren Sinngehaltes eines natürlichen Gesetzes ist, so daß die fragliche Handlung zulässig ist, nicht als ein Fall von Epikie, sondern weil sie gar nicht unter das Verbot des natürlichen Gesetzes fällt. Deswegen brauche man nicht über die Terminologie zu streiten, wenn die Sache selbst unbestritten ist, obwohl freilich die Exaktheit der Terminologie für die Ermittlung der Verbindlichkeit eines Gesetzes nicht unerheblich ist.

Die genannte Distinktion zwischen Interpretation und Epikie wirft nun die Frage auf, wie das Abweichen des positiven Gesetzes vom Naturgesetz ermittelt werden kann. Es scheint nämlich, daß dies einen Vergleich zwischen dem positiven Gesetz und dem Naturgesetz in sich selbst erfordert. Aber der geforderte Vergleich erweist sich dann als unmöglich, wenn das Naturgesetz nicht schon in sich selbst bekannt ist, oder aber als überflüssig, wenn das Naturgesetz in sich selbst bekannt ist. Denn im letzten Fall sollten wir uns ohne weiteres direkt an das Naturgesetz halten, welches ja das Kriterium für die Richtigkeit des positiven Gesetzes liefert.¹⁸ Damit sind wir mit der Frage konfrontiert: Wie wissen wir um das sittliche Naturgesetz? Im folgenden werde ich versuchen, diese Frage zu beantworten. Die Klärung dieser Frage wird uns ermöglichen zu verstehen, warum dieselbe Abweichung vom Gesetz bei einigen Autoren als Epikie gilt, bei anderen dagegen als Resultat aus der genauen Interpretation des Gesetzes.

¹⁸ Diese Aporie ist parallel zu der bekannten Dialele, in die jegliche intuitionistische Erkenntnistheorie fällt, um die Wahrheit eines in Frage stehenden Urteils zu ermitteln. Denn auf der Grundlage dieser Theorie verlangt die Feststellung der Übereinstimmung des Urteils mit der Sache, daß man schon die Sache selbst kennt, um den Vergleich zwischen dem *intellectus* und der *res* überhaupt anstellen zu können.

5.2 Interpretation des Gesetzes oder Epikie?

Das natürliche Sittengesetz gehört zwar zum Wesen des Menschen, aber nicht als Erkenntnis kategorialer Werte bzw. als eine Anzahl inhaltlich bestimmter, satzhaft formulierter Gesetze, wie bereits erwähnt wurde im Zusammenhang mit dem Thema, daß das natürliche Sittengesetz in der *recta ratio* liegt.¹⁹ Das Sittengesetz gehört vielmehr zum Wesen des Menschen als jene intelligente, rationale und moralische Intentionalität, die konstitutiv für den menschlichen Geist ist. Aufgrund dieser Intentionalität ist der Mensch fähig, vor jeglichem von der Erfahrung gelieferten Datum die Frage nach Einsicht zu stellen: „Was ist das?“, vor jeglichem Denkinhalt die Frage nach Reflexion zu stellen: „Ist es wirklich so?“, und vor jeglicher realen Möglichkeit, die er erkannt hat, die moralische Frage zu stellen: „Was soll ich tun?“ Der Mensch ist also intelligent auf der Suche nach dem Intelligiblen, rational auf der Suche nach dem Wahren und durch das Wahre nach dem Sein, moralisch auf der Suche nach dem Guten.

Was nun gut bzw. böse ist, erkennt der Mensch durch den Vollzug seiner Intentionalität in einem langen Prozeß, der eine persönliche und auch eine soziale Dimension hat. So wie es keine angeborenen Erkenntnisse des Seins gibt, gibt es auch keine angeborenen Erkenntnisse des Guten. Erst nach und nach gelangt der Mensch durch seine Vernunft und auf der Basis der Kultur, die er sich zu eigen gemacht hat, zur Erkenntnis von Werten (von dem nämlich, was seiner Natur entspricht, sie fördert) und damit zur Erkenntnis sittlicher Normen. Die sittlichen Normen drücken die Verbindlichkeit (das Sollen) aus, die aus dem erkannten Guten und Bösen erwächst. Als Antwort auf die Soll-Frage hat ja Gut und Böse einen gerundivischen Sinn: Es bedeutet *faciendum* bzw. *vitandum*.

In diesem Sinne wird das natürliche Sittengesetz, auch in seinen ersten und allgemeinsten Normen, a posteriori erkannt. Die Entwicklung des Menschen als moralisches Wesen ist die oft nicht geradlinige Entwicklung in der Erkenntnis und Ausführung des natürlichen moralischen Gesetzes. Dazu trägt seine Auffassung vom Menschen sowie seine Erkenntnis der Welt bei, die (die Welt) sich ihm als Betätigungsfeld seiner Freiheit und Verantwortung erschließt.

Es sind nicht zuletzt die außerordentlichen Fälle, zu denen die bereits erkannten sittlichen Normen nicht passen, die den Menschen veranlassen, seine Erkenntnis des Naturgesetzes zu hinterfragen und so die betreffenden Normen zu differenzieren und präzisieren. Dies war gemeint, wenn weiter oben mit Suárez die Rede von einer besseren Einsicht in die Vorschriften des Naturgesetzes und damit von einer genaueren Erfassung ihres Geltungsbereichs war. Dies ist freilich keine automatische Leistung, die sich ohne das persönliche intellektuelle und moralische Engagement des einzelnen ein-

¹⁹ Vgl. weiter oben in Kap. 5.1, *secunda assertio*, zweitens.

stellen würde. Dies bedeutet auch, daß moralisch korrekte Menschen hinsichtlich eines konkreten Falles zu verschiedenen Beurteilungen gelangen können. In *agibilibus* läßt sich dies nicht in allen Fällen ausschließen.

Wenn solcherart unsere Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes ist, so kann man begreifen, woher das Dilemma: „Interpretation oder Epikie“ stammt und wie es zu lösen ist. Die Lösung sei hier anhand der moralischen Norm vorgelegt: Das hinterlegte Eigentum ist dem danach fordernden legitimen Besitzer zurückzugeben.

Als diese spezifische Norm der Gerechtigkeit drückt sie „nur“ die besondere Pflicht aus, das hinterlegte Gut seinem Besitzer zurückzugeben. Dies ist die Art und Weise, wie diese Norm normalerweise verstanden und formuliert wird. In dieser Formulierung liegt jener Charakter von Universalität, auf den Aristoteles im Kapitel über die Epikie aufmerksam gemacht hat, und der für die kontingenten Dinge, die die *materia operabilium humanorum* ausmachen, nur *ut in pluribus* zutrifft, wie Thomas in seinem Kommentar sagt (Nr. 1085).

Wenn man die Norm von der Rückgabe eines depositum auf diese Weise versteht, so muß man sagen, daß die berechtigte Verweigerung der Rückgabe eines Schwertes ein Fall von Epikie ist: Es ist ein Abweichen von der Norm in einem Fall, der zwar unter den geläufigen Wortlaut der Norm fällt, in dem aber infolge eines außerordentlichen, moralisch relevanten Umstandes mit der Norm anders umgegangen werden soll. Deswegen bringen die meisten Autoren diesen Fall zur Erläuterung der Epikie.

Suárez bemerkt seinerseits, daß die *recta ratio* nicht absolut die Rückgabe gebietet, sondern „sub intellectis conditionibus quas ratio iustitiae et charitatis requirit“ (XVI, 7). Dies ist richtig. Die Frage aber ist die, ob diese Bedingungen zu der spezifischen Norm über die Rückgabe gehören oder zu den allgemeinen Voraussetzungen jeglicher Handlung als einer Handlung, die ein endliches, nicht absolutes Gut (das Eigentum) zum Objekt hat, und zwar im Kontext anderer, mit dieser Handlung zusammenhängenden Gütern, die ebenfalls zu berücksichtigen sind. Welches nun diese Güter sind und inwieweit sie bedeutsam für die moralische Qualifikation der anstehenden Handlung sind, gehört nicht direkt zur partikulären Norm der Rückgabe. In der Tat begnügt sich Suárez mit dem allgemeinen Hinweis auf die *ratio iustitiae et charitatis*, während er in XVI, 11 davon spricht, daß das depositum nicht *irrationabiliter* verweigert werden soll. Es gehört genau zur Tugend der *gnome* als *altior virtus indicativa*, die höheren Prinzipien zu ermitteln, denen gemäß in diesem Falle richtig gehandelt werden kann (*Summa theologiae* II.II, q. 51, a.4). Eine solche Handlung gehört somit zur Tugend der Epikie (ebd., q.120, a.2 in fine).

Kurzum, die Position von Suárez ist, daß es keine Epikie hinsichtlich des Naturgesetzes als Naturgesetz sowohl in seinen negativen wie auch in seinen positiven Vorschriften gibt (*secunda assertio*). Er läßt aber die Epikie im Falle der *lex naturalis* als *per legem positivam constituta* zu (*tertia assertio*)

oder einfach als in einer Norm bzw. in einem Gesetz zum Ausdruck gebracht. Weil nun Suárez dieser Distinktion (die an sich von keinem Autor bestritten wird, wenn auch mehrere Autoren sie nicht thematisieren oder ihr keine durchgehende Aufmerksamkeit schenken) eine große Bedeutung zumißt, tendiert er dazu, die Fälle von Abweichung vom Naturgesetz als Fälle von Interpretation und nicht von Epikie auszulegen. Diese Position ist an sich völlig logisch: Die Verbindlichkeit dessen, was in sich gut bzw. böse ist, braucht weder eine Korrektur noch läßt sie sie zu. Es soll aber ausdrücklich bemerkt werden, daß die hier erörterte Abweichung des Suárez von der, wie es scheint, *doctrina recepta* der Epikie nicht die Sache selbst betrifft (Verbindlichkeit und Tragweite des Naturgesetzes), sondern lediglich die Klassifizierung und Benennung der moralisch zulässigen „Ausnahmen“ vom Gesetz. Die Abweichungen vom Naturgesetz, die bei Suárez als Interpretation des Gesetzes gelten, kehren bei vielen Autoren als Epikie wieder, wozu Suárez bemerkt, Epikie werde hier in einem weiten Sinn genommen. Die Klärung dieses an sich konventionellen Aspektes der Morallehre ist aber nicht ohne Bedeutung für die richtige Interpretation der moraltheologischen Tradition der Kirche, um die es in dieser Abhandlung geht.

Dieselbe Frage: Interpretation oder Epikie? stellt sich auch hinsichtlich des zweiten Beispiels einer Vorschrift des natürlichen Gesetzes: *Non occides* (XVI, 7), wobei die obigen Ausführungen zur Lösung des Dilemmas im ersten Beispiel ebenfalls für dieses Beispiel gelten. Kann man deshalb auch hier der Ansicht sein, daß ein Abweichen von diesem Gesetz ein Fall von Epikie ist? In Wirklichkeit dürfte doch die These von Suárez, derzufolge die Tötung eines Menschen aus Notwehr ein Fall von (richtiger) Interpretation des fünften Gebotes und nicht von Epikie sei, die geläufige Ansicht sein.

Wieso dieser Unterschied? Ich würde ihn folgendermaßen erklären: Bei der Tötung eines Menschen handelt es sich um einen besonders bedeutsamen Fall. Dies erklärt nicht nur, daß das Verbot der Tötung eines Menschen zu den am meisten bekannten moralischen Normen in der Geschichte der Menschheit gehört und dies vielfach auch in den positiven Gesetzgebungen seinen Ausdruck gefunden hat, sondern auch, daß von jeher über die Begründung und die Tragweite dieser Norm reflektiert wurde. Ein Resultat davon war die Anerkennung, daß es Fälle von Tötung gibt, die nicht unter das genannte Verbot fallen: die Tötung aus Notwehr ist einer von ihnen.

Infolge dieser Klärung sind uns neben dem Tötungsverbot des natürlichen Sittengesetzes, wie es in der katholischen Tradition verstanden und formuliert worden ist,²⁰ auch andere Normen geläufig, die als Interpretationen der dem menschlichen Leben gebührenden Achtung aus dem Tötungsverbot ausgegliedert und eigens als allgemeine Normen formuliert wurden. Infolgedessen betrachtet man die Tötung aus Notwehr nicht als Ausnahme

²⁰ Vgl. die Enzyklika „*Evangelium vitae*“, 57: „Die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen ist immer ein schweres sittliches Vergehen“.

zum undifferenziert formulierten Tötungsverbot (also nicht als Ausnahme zum Mord!), sondern als eine Handlung, die konform der Pflicht ist, um sein eigenes Leben Sorge zu tragen. Freilich ist auch hier, ja besonders hier, der einzelne nicht der Aufgabe entledigt, selbst zu beurteilen, ob es sich um einen Fall von Notwehr handelt und inwieweit er berechtigt ist, zur Tötung als *extrema ratio* zu greifen. In diesem Sinne kann auch hier jene besondere Schwierigkeit vorliegen, den konkreten Fall im Lichte der allgemeinen Norm zu bewerten, die für die Epikie charakteristisch ist.

5.3 Die Epikie und das menschliche Gesetz

Das sechste Buch von *De legibus* ist der „interpretatio, mutatio et cessatio legum humanarum“ gewidmet und geht dabei in den Kapiteln V bis VIII auf die Lehre von der Epikie ein unter den Stichwörtern: *restrictio legis* (V), *cessatio obligationis legis in particulari contra verba legis* (VI), *excusatio legis per epikiam* (VII). Den dort erörterten Beispielen zufolge ist zu entnehmen, daß Suárez vor allem das Kanonische Recht vor Augen hat.

Von der Epikie im engeren Sinne, d.h. als von der Interpretation eines Gesetzes wegen unklarer Formulierung verschieden, handelt Suárez im Kap. VI ausgehend von der Frage: „Utrum interdum cesset obligatio legis in particulari contra verba legis, etiamsi per principem non tollatur“ (VI, 1). Die Änderungen, die ein Gesetz betreffen können, so daß es aufhört zu verpflichten, sind entweder *ab intrinseco* oder *ab extrinseco* – letzteres geschieht durch einen Akt der zuständigen Autorität. Beide Änderungsarten können entweder partiell (= *cessatio legis*), nämlich aufgrund eines besonderen Aktes oder Umstandes, einer besonderen Zeit, einer besonderen Person, oder vollständig (= *ablatio legis*) sein. Die *cessatio legis universalis ab intrinseco in particulari eventu* ist genau die Epikie und koinzidiert, bemerkt Suárez, mit dem Fall, den Thomas in der *Pars Prima*, q.96, a.6, ohne diese Bezeichnung zu verwenden, und in der *Secunda Secundae* q.120 unter der Bezeichnung Epikie zur Sprache bringt (VI, 2).

Die nochmalige Behandlung der Epikie in diesem Kapitel, insofern sie diese Tugend nach ihrem ursprünglichen Sinn bei Aristoteles nimmt (*emendatio legis propter universale*), bringt nichts Neues zu dem, was wir schon gesehen haben, als es um die Epikie bezüglich des sittlichen Naturgesetzes ging. Das Neue, das in diesem Buch über das menschliche Gesetz zu finden ist, erklärt sich aus einem doppelten Grund. Erstens, weil Suárez hier direkt vom positiven, menschlichen Gesetz handelt; infolgedessen argumentiert er aus einer überwiegend juristischen Perspektive her, während die moralische Perspektive, die die Handlungsnormen als Ausdruck der Wege zur Ausübung der Tugenden ansieht, in den Hintergrund rückt. Zweitens, weil diese juristische Perspektive vielfach von der voluntaristischen Strömung beeinflusst ist, von der oben die Rede war.

Die Konsequenz daraus ist, daß die Epikie im Falle der von einer mensch-

lichen Autorität erlassenen Gesetze nicht mehr (d.h. nicht ausschließlich) als eine „bessere“ Gerechtigkeit gilt, wie Aristoteles sagt (NE, V, 14), oder als *pars potior legalis iustitiae*, wie Thomas behauptet (*Secunda Secundae*, q.120, a.2 ad 1), also als ein dem Gesetz excellentiori modo Gehorchen (*In decem libros Ethicorum*, lib. V, lect. 16, Nr. 1078); die Frage nach der Epikie gilt vielmehr als die Frage nach einer *excusatio ab obligatione legis*, wie die Überschrift des Kapitels VII lautet.

In diesem Kontext und unter dieser Perspektive finden wir jene Klassifizierung der Fälle, in denen nach Suárez (in Anlehnung an die Tradition seiner Zeit) der Rekurs auf die Epikie statthaft ist – eine Klassifizierung, die in einer Ethik der Tugenden in dieser Form nicht hätte vorkommen können. Nach dem ursprünglichen Sinn von Epikie ist jemand von der Einhaltung eines Gesetzes entpflichtet (und damit ist er im Einzelfall berechtigt, das positive Gesetz zu korrigieren), wenn, wie Kardinal Cajetan in seinem Kommentar zur *Summa Theologiae* des hl. Thomas bemerkt hatte (II.II, q.120, a.1), das Gesetz *cessat*, und zwar nicht bloß *negative* (d.h. im Falle, daß die *ratio legis vel finis* [VI, 8] nicht mehr gegeben ist), sondern auch *contrarie*. Aber während Cajetan einfach von einem *contrarie*-Aufhören sprach, d.h., „quando evenit casus in quo non solum cessat ratio legis, sed inique ageretur servando legem“, schreibt Suárez: „Ut obligatio legis cesset, oportet deficiat ratio legis non negative solum, sed aliquo modo (!) contrarie“ (VII, 3).

Das *aliquo modo* ermöglicht Suárez, den Anwendungsbereich der Epikie über das hinaus auszudehnen, wofür Aristoteles und Thomas die spezielle Tugend der Epikie anerkannt hatten, und sie damit auf die Gesetze anzuwenden, die, gerade insofern ihre Verbindlichkeit von einer menschlichen Autorität stammt (auch wenn sie direkt oder indirekt ein Fundament im Naturrecht haben), eine Einschränkung jener Freiheit besagen, die zum Menschen kraft seiner rationalen Natur gehört.

Suárez findet die Ansicht Cajetans „*nimis rigida et limitata*“ (VII, 9) und fügt deshalb zwei andere Fälle hinzu, in denen jemand sich für entschuldigt halten darf, wenn er das Gesetz nicht einhält, obwohl die Handlung gemäß dem Wortlaut des Gesetzes in diesen Fällen keine moralisch schlechte Handlung wäre. (Es gibt also insgesamt eine dreifache Weise, wie die Epikie auf das menschliche Gesetz angewandt werden kann.)

Der erste der zwei hinzugefügten Fälle tritt dann ein, wenn es *nimis grave aut difficile* ist, das Gesetz zu befolgen. Denn ein menschliches Gesetz verpflichtet nicht unter Lebensgefahr oder einem anderen schwerwiegenden Schaden. Demnach vermeide ein kluger Gesetzgeber, nicht nur das Ungerechte vorzuschreiben, sondern ebenfalls „*inhumana et graviora quam humana conditio patiatur vel quam ratio communis boni postulet*“ (VII, 10).

Aufschlußreich ist, was unmittelbar nach dieser Argumentation, die zweifelsohne für das menschliche Gesetz zutrifft, folgt: Der Gesetzgeber sündige „*obligando cum maiore rigore quam par est*“. Daraus nämlich erhellt, daß die Behandlung der Epikie an dieser Stelle nicht vom positiven

Ansatz der Tugend und deren Norm als dem Weg zur authentischen Selbstverwirklichung des Subjektes ausgeht, sondern vom Gesetz als einer Verpflichtung, die von außen kommt, auch wenn dieser „Druck“ im Prinzip durchaus gerechtfertigt sein kann, so daß die Einstellung des Adressaten zunächst einmal die Sorge um die Aufrechterhaltung seiner nativen Freiheit ist. Die Aussage von Suárez, der Mensch habe ein Recht, „ut non tam serviliter (ut sic dicam) obligetur“ (VII, 9), spricht für sich.

Während der erste Fall eine Gesetzgebung betraf, für die die zuständige Autorität genau genommen keine Vollmacht hatte (*exceptio a potestate*), betrifft der andere hinzugefügte Fall von Epikie Situationen, die der Gesetzgeber nicht beabsichtigte, unter sein Gesetz zu stellen (*exceptio a voluntate*). Obwohl dem Gesetzgeber die Vollmacht zu verpflichten nicht fehlen würde, „ex circumstantiis iudicatur non fuisse hanc mentem eius“ (VII, 11). Hier erwähnt Suárez die *benignitas* und die *moderatio* des Gesetzgebers, welche der Untertan den Umständen der Zeit, des Ortes und der Person vernünftigerweise entnehmen kann. Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Falle der Rekurs auf die *mens* des Gesetzgebers und nicht so sehr auf die Sache selbst, wofür das Gesetz erlassen worden ist. Für diesen letztgenannten Fall von Epikie gilt insbesondere eine Qualifikation, die Suárez weiter oben der juristischen Tradition seiner Zeit entnommen hat, indem er die Epikie des Aristoteles für dasselbe (oder fast dasselbe!) hielt wie die *aequitas* der Lateiner, nämlich für die „iustitia dulcore misericordiae temperata“ (VI, 5).

Zum unterschiedlichen Zugang von Thomas und Suárez in der Frage der Anwendung der Epikie schreibt Luño: „Der hl. Thomas bewegt sich in einer moralischen Perspektive und sieht das Gesetz als positives Prinzip, das zur Tugend und damit zur Vervollkommnung des Menschen ausgerichtet ist. Suárez bewegt sich in einer kanonistischen und politischen Sphäre, und zwar in einer historischen Periode, in der der politische Absolutismus entstand. Deswegen ist es seine Absicht, die Freiheit des Individuums gegenüber einer immer mehr übergreifenden bürgerlichen oder kirchlichen Gesetzgebung zu verteidigen“²¹.

Im Hinblick auf das Thema der vorliegenden Studie soll aber ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß diese z.T. verschiedene Auffassung von Epikie und die daraus folgende Ausweitung ihrer Anwendung keineswegs die klare Position von Suárez beeinträchtigen, daß die Epikie keinen Platz im Bereich des Naturgesetzes hat. Dies ergibt sich nicht nur aus den zwei verschiedenen, wenn auch zusammenhängenden Bereichen (die *lex naturalis* und die *lex humana*), sondern auch aus den vorgebrachten Gründen zugunsten der Anwendung der Epikie auf die menschliche Gesetzgebung. Denn, im Gegensatz zur letzten, kann eine Normativität, die sich aus der Sache selbst in ihrer Beziehung auf die *natura humana adaequate spectata*

²¹ Luño, a. a. O., 235.

ergibt, wie die Normativität des Naturgesetzes ist, nicht nur nie ungerecht, sondern auch nie inhuman werden, und sie kann ebenfalls nicht aufgrund der Güte des Gesetzgebers ausgesetzt werden. Die Schwierigkeit, die die Einhaltung des sittlichen Naturgesetzes gewiß nicht selten mit sich bringt, gehört zu unserer postlapsarischen Heilssituation, in der der Mensch unter der Konkupiszenz als Neigung zur Übertretung jener Ordnung leidet, die in der Weisheit Gottes ihren Ursprung hat. Diese Neigung aber kann, nach der Lehre des Trienter Konzils, „denen, die ihr nicht zustimmen und mit Hilfe der Gnade Christi mannhaft widerstehen, nicht schaden“ (Denzinger/Schönmetzer 1515). Zum selben Thema ist zu lesen in der Enzyklika *Veritatis splendor* im Abschnitt über „Gnade und Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes“: „Die Befolgung des Gesetzes Gottes kann in bestimmten Situationen schwer, sehr schwer sein: niemals jedoch ist sie unmöglich“ (102).

6. Die Epikie im *Cursus theologiae moralis* der Salmanticenser

Entscheidend für die Auslegung der zur Klärung stehenden Lehre des hl. Alfons von Liguori ist der Teil des *Cursus theologiae moralis* des Collegium Salmanticense, in dem die Epikie dargelegt wird, weil auf ihn der Heilige in seiner knappen Behandlung desselben Themas verweist. Die Stelle findet sich im dritten Band des *Cursus*, Traktat XI *De legibus*. Der Verfasser dieses Teils des Werkes war der Karmeliter Andreas a Matre Dei, der 1670 den Band in Lyon veröffentlichte. Im Kapitel IV „De cessatione legis, et illius interpretatione“ kommt die Epikie im Anschluß an die Interpretation des Gesetzes zur Sprache.

Unter der umfassenden Überschrift von Punkt III: „An liceat aliquando praeter verba legis agere per interpretationem, aut Epickejam?“ schreibt der Verfasser: „Praeter haec [nämlich außer der Interpretation des Gesetzes, die entweder *authentica* oder *doctrinalis* sein kann] datur virtus, quae dicitur, epikeja, seu epikia, quae non est interpretatio legis, sed correctio illius: et ideo aequitas nominatur, quia secundum aequum, et iustum de lege iudicat praeter verba illius“ (Nr. 19). Deswegen, fügt er hinzu, indem er auf die Behandlung der Epikie in der *Secunda Secundae* von Thomas verweist, ist sie „perfectior iustitia legali“.

Die eigentliche Lehre von der Epikie erfolgt dann in den Nummern 41–45. Zunächst erörtert der Verfasser, worin die Berichtigung des Gesetzes besteht und liefert damit die Definition von Epikie: „Epikia, seu epikeja, quae uti diximus, est quaedam exemptio legis, et exemptio casus particularis, ob circumstantias, quae si cognoscerentur a legislatore, illum casum exciperet, potest unusquisque uti, quando necessitas expostulat.“ Sie sei deshalb keine Dispens; sie verlange vielmehr ein „kluges“ Urteil darüber, daß der Gesetzgeber den betreffenden Fall nicht unter sein Gesetz stellen wollte (41).

Nr. 42 gibt den Anwendungsbereich der Epikie an: „Haec autem virtus epikejae non solum habet locum respectu legis humanae; sed etiam respectu divinae, et naturalis.“ Auf die weitere Frage, wie das Gesetz, das von sich aus allgemein formuliert ist, sich auf eine Korrektur im Einzelfall verhält, unterscheidet der Verfasser zwei Arten von Allgemeinheit des Gesetzes²²:

1. „Cum lex universaliter loquatur, potest *aliquando* habere hanc universalitatem, non solum in communi, sed pro singularibus casibus particularibus: et tunc hoc evenit, quando est lex negativa prohibens quod ab *intrinsic*o²³ est malum, ut mentiri, fornicari, falsum iuramentum emittere, blasphemare: et tunc non habet locum epikeja: quia cum non possit denu dari a malitia illa materia, in omni casu et eventu lex obligat, et sic in ea nunquam licet praeter verba legis agere.“

Es handelt sich um die bekannte Lehre, daß das Verbot dessen, was *intrinsece malum* ist (ein Verbot des natürlichen Sittengesetzes), *semper et pro semper* gilt. Dementsprechend heißt es an unserer Stelle, die negativen Gesetze verpflichten „non solum in communi, sed [etiam] pro singularibus casibus particularibus: et tunc hoc evenit, quando est lex negativa *prohibens quod ab intrinsic*o est malum“. Wie soll nun die abschließende, von mir hervorgehobene Aussage verstanden werden? Ist sie lediglich eine Erklärung dessen, was unter einem negativen Gesetz zu verstehen ist, oder aber bedeutet sie eine Einschränkung hinsichtlich der negativen Vorschriften des Naturgesetzes?

Die vom Verfasser erwähnten Fälle (Lüge, Unzucht, Meineid, Lästerung) scheinen den Sinn einer bloßen Erklärung nahezulegen: Die negativen Naturgesetze verpflichten ausnahmslos, weil sie das verbieten, was „in sich schlecht“ ist. So verstanden handelt es sich um die *doctrina recepta*, die wir bei Suárez schon untersucht haben. Andererseits aber scheint die zweite Art von Allgemeinheit, auf die dann der Verfasser eingeht, nahezulegen, daß diese Aussage in einem restriktiven Sinn zu nehmen sei: Es gebe nämlich Gesetze, die etwas *semper et pro semper* verbieten; derart seien jene Gesetze, die ein *intrinsece malum* verbieten (erste Art von Allgemeinheit), aber nicht die negativen Gesetze, bei denen die Bosheit nicht dem Objekt innerlich ist (zweite Art von Allgemeinheit), so daß in besonderen Fällen diese Bosheit fehlen kann.

²² Man merke, daß der Verfasser bereits gesagt hat, die Epikie finde ihre Anwendung im Bereich sowohl des menschlichen (positiven) Gesetzes als auch des natürlichen Sittengesetzes. Im nun folgenden Text behandelt er beide Bereiche, aber ohne jeweils vorher ausdrücklich zu sagen (und zu unterscheiden), ob die menschlichen oder die natürlichen Gesetze, ob die positiven (Gebote) oder die negativen (Verbote) gemeint sind. Folge daraus ist der nicht ganz konsequente Aufbau der Argumentation und deshalb eine gewisse Unklarheit hinsichtlich der Fälle, in denen die Epikie zur Anwendung kommen kann. Die *lex divina*, die ebenfalls zu Beginn von Nr. 42 erwähnt wird und im Laufe des Abschnittes in einigen Beispielen wiederkehrt, verlangt hier keine gesonderte Erörterung.

²³ Die von mir benutzte Edition (Venetiis 1750) liest „ab extrinseco“. Ich nehme an, daß es sich um einen Druckfehler handelt; der Text sagt ja weiter, daß von der Materie des Gesetzes die Bosheit nicht wegenommen werden kann.

2. [a] „*Aliquando* vero licet lex loquatur in communi, non tamen ad omnes casus particulares extenditur, sed recte interpretatur, legislatorem noluisse illum casum particularem ob singulares circumstantias sub lege comprehendere; [b] sed noluit hoc exprimere, vel quia eius notitia est limitata, et non potest ad omnes casus, qui possunt occurrere, se extendere, ut accidit in legislatore humano; vel si notitia eius illimitata est, ut in legislatore divino contingit, noluit exprimere in particulari casus, quos volebat eximere, vel comprehendere, ut vitaret prolixitatem, et confusionem in lege, ut inquit D. Th. I. II, q.96, a.6²⁴ [c] sciens dari virtutem epikejæ, per quam possunt homines universalitatem legis corrigere, et secundum circumstantias occurrentes illius voluntatem interpretari. [d] Et id contingit, *quando illa res præcepta potest denudari a malitia*, quia tunc potest habere locum epikeja.“

Der Argumentationsgang ist wie folgt. [a] Das Gesetz drückt sich in einer universalen Weise aus. [b] Der Gesetzgeber konnte oder wollte nicht im einzelnen sämtliche Fälle angeben, in denen er beabsichtigt, daß sein Gesetz verpflichtet, und sämtliche Fälle, die er nicht unter das Gesetz stellen will. [c] Es gibt die Tugend der Epikie, mit der die Menschen das Gesetz gemäß den Umständen interpretieren können. [d] Eine solche Interpretation/Korrektur ist möglich, wenn die Bosheit, von der das allgemeine Gesetz annimmt, sie hänge mit einem bestimmten Objekt zusammen, in einem besonderen Fall vom Objekt trennbar ist.

Die Punkte a, b und c scheinen die Epikie in ihrem ganzen Anwendungsbereich anzuvisieren, d. h. nicht nur in bezug auf die Naturgesetze. Der Text besteht ja auf dem allgemeinen Charakter des Gesetzes als dem Grund, warum unter bestimmten Umständen die Epikie statthaft ist; die Allgemeinheit gilt nun für sämtliche Gesetze. Aber der Text untersucht nicht näher, ob und wann die Epikie hinsichtlich der zwei Grundklassen des Gesetzes – des natürlichen und des positiven – und hinsichtlich der Unterscheidung zwischen affirmativen und negativen Gesetzen stattfinden kann. Insbesondere gibt er nicht an, welche Klasse von Vorschriften es sind, bei denen das Objekt der Handlung durch eine Bosheit gekennzeichnet ist (deshalb handelt es sich um Verbote), die im Einzelfall fehlen, so daß eine Handlung gegen den Wortlaut des Gesetzes moralisch zulässig sein kann. Aus diesem Grund scheint, wie gesagt, die Aussage des ersten Teils „*prohibens quod ab intrinseco est malum*“ vom Verfasser doch in einem restringierenden Sinn gemeint zu sein.

Es muß aber bemerkt werden, daß es sachlich falsch ist, die Unterscheidung (und den Gegensatz) des Verfassers – *aliquando ... aliquando* – zwischen den negativen Vorschriften im ersteren Fall und den negativen Vorschriften im zweiten Fall so zu nehmen, als ob das Naturgesetz sowohl negative Vorschriften umfassen würde, bei denen die Bosheit dem Objekt

²⁴ Man bemerke aber, daß Thomas in den „*Quæstiones*“, 95–97, vom menschlichen Gesetz handelt! Nur beiläufig erwähnt er in der q.96, a.6, ad 3 den allwissenden Gesetzgeber.

innerlich ist, so daß sie keine Epikie zulassen, als auch negative Vorschriften, bei denen die Bosheit dem Objekt äußerlich ist und deshalb auch fehlen kann, so daß die Epikie möglich ist. Denn (und dies ist der entscheidende Punkt für die Klärung des Textes) die negativen Vorschriften, bei denen die Bosheit dem Objekt äußerlich ist, sind keine Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, sondern des positiven.

M. E. hat die Fragestellung des Abschnittes 42 zusammen mit dem Fehlen des eindeutigen Rasters von natürlich/menschlich, positiv/negativ den Verfasser dazu verleitet, die Zweiteilung des Abschnittes in diesem²⁵ nicht korrekten Sinn zu nehmen, d. h. auch den zweiten Fall von negativen Vorschriften (zumindest einige von ihnen) dem Naturgesetz zuzuschreiben und damit nahezulegen, es gebe negative Vorschriften des Naturgesetzes, die den Rekurs auf die Epikie zulassen.

Zu Beginn des danach folgenden Abschnittes 43 wird die These wiederholt, die zu Beginn des Abschnittes 42 bereits formuliert wurde: „Dicimus ergo, praedictam virtutem epikejae non solum habere locum respectu legis cuiuscumque humanae²⁶, sed etiam aliquarum (!) legum divinarum, et naturalium“. Grund dafür sei, daß „lex agit in universali de eo, quod evenit frequenter: quod non tollit, quod in singulari aliqui casus dentur excepti ab illa regula communi“.

Die im Abschnitt 43 angeführten Beispiele scheinen die oben genannte falsche Lehre zu bestätigen, oder besser – dies ist meiner Meinung nach tatsächlich der Fall – sie nötigen, den Terminus Epikie im zweiten Teil der Nr. 42 in einem weiteren Sinn zu nehmen als im ersten Teil. Die Beispiele betreffen negative *hominem non occidere, secretum servare* (= du sollst das dir anvertraute Geheimnis nicht preisgeben), sowie positive Vorschriften *extremo indigenti subvenire*.

Für die negativen gilt das, was wir weiter oben bei Suárez gesehen haben: Der Umstand, daß es zulässig sein kann, gegen den Wortlaut dieser Vorschriften, die *de iure naturali* sind (wie unser Verfasser bemerkt), zu handeln, stellt keine Epikie dar; es geht vielmehr um die Auslegung ihres wahren Sinngehaltes und damit ihrer Tragweite. Derart ist der Fall der Notwehr: Die eventuelle Tötung ist zulässig, weil der Angreifer kein „unschuldiger“ Mensch ist, für den allein das Gebot „Du sollst nicht töten“ absolut gilt. Ebenso hat die natürliche Vorschrift, ein Geheimnis zu wahren, ihre Grenzen sowohl in dem, was jemandem mitgeteilt wurde, als auch in der Kollision mit anderen, gegebenenfalls höheren Gütern.

Für die positive Vorschrift *extremo indigenti subvenire* verweise ich wiederum auf die ausführliche Erörterung von Suárez: Die Epikie kommt in Frage lediglich bei der positiven Bestimmung der Zeit oder Gelegenheit, in

²⁵ Im hier unmittelbar vorhergehenden Absatz von mir formulierten.

²⁶ Damit wird doch anerkannt, daß das positive, menschliche Gesetz der zumindest primäre Ort für die Epikie ist. Dasselbe kurz danach: „a regula communi naturalis legis, et divinae, *nedum humanae*, possunt plures casus deficere“.

der die Gebote des Naturgesetzes verpflichten. Dann aber betrifft die Epikie, genau gesehen, nicht das Naturgesetz als solches, sondern die positive Bestimmung dieser Zeit bzw. Gelegenheit, oder aber es handelt sich um die Erkenntnis, daß die Vorschrift hier und jetzt nicht verpflichtet.

Die Analyse des Textes führt zum folgenden Ergebnis. Die Aussage [d] am Ende des zweiten Teils von Nr. 42 stellt kein genaues Pendant zur *lex negativa* des ersten Teils dar (die negativen Vorschriften des Naturgesetzes); sie schränkt deshalb die Tragweite des ersten Teils nicht ein (obwohl der Duktus der Argumentation eher in Richtung auf eine Einschränkung der Nicht-Zulässigkeit der Epikie im Falle eines negativen Naturgesetzes geht), als ob nämlich neben den negativen Vorschriften der *lex naturalis*, welche das *intrinsicum malum* verbieten, es auch negative Vorschriften desselben Gesetzes geben würde, die das verbieten, was nur aus einem äußeren Grund böse ist. Dazu ist zu sagen: Die negativen Vorschriften im ersteren Teil der Nr. 42 gehören zum Naturgesetz im eigentlichen Sinn; die negativen Vorschriften im zweiten Fall derselben Nr. sind entweder bloß menschliche Gesetze, oder aber undifferenziert formulierte Naturgesetze²⁷, so daß es Handlungen geben kann, die zwar unter den Wortlaut der undifferenziert formulierten Naturgesetze fallen, in Wirklichkeit aber von ihnen nicht betroffen sind.

Die ersten zwei Beispiele von Nr. 43 sind Fälle von Epikie (im weiteren Sinne) hinsichtlich undifferenziert formulierter Verbote des Naturgesetzes. Das dritte Beispiel betrifft ein Gebot des Naturgesetzes und scheidet schon deshalb bei der Frage aus, ob diese Vorschrift von der *malitia* getrennt werden kann. Die zwei weiteren positiven Vorschriften der *lex divina*, die der Salmanticenser unmittelbar danach bringt, stellen keine Schwierigkeit für die Lehre dar, daß das natürliche Sittengesetz keine Epikie zuläßt.

Die Abschnitte 44 und 45 schließen die Behandlung der Epikie mit jener Ausweitung, die wir schon bei Suárez hinsichtlich des menschlichen Gesetzes gesehen haben. Die Epikie wird von dem Falle, in dem die Einhaltung des Gesetzes *iniqua* wäre, auf die Fälle ausgedehnt, in denen die Einhaltung *damnosa* oder auch nur *valde onerosa* wäre. Der Salmanticenser präzisiert nicht, ob auch er, wie Suárez, diese Ausdehnung nur für das menschliche Gesetz gelten läßt. Die Beispiele, die er bringt (das Verbot, die Tore der belagerten Stadt zu öffnen, das Sonntagsgebot [eine positive *lex divina*]), sowie der Umstand, daß er selber genau auf den oben bereits besprochenen Abschnitt von Suárez verweist (Lib.VI, Kap. 7, Nr. 9), sprechen zugunsten dieser Interpretation.

Für das Beispiel in Nr. 44 von der Rückgabe eines hinterlegten Schwertes, das zum Naturgesetz gehört, verweise ich auf meine Ausführungen in der Sektion 5.2: Es handelt sich um Epikie nach den meisten Autoren, um eine Interpretation nach Suárez.

²⁷ Unter diesem Aspekt handelt es sich deshalb um ein positives Gesetz, das als Naturgesetz gelten kann, nur insoweit es das Naturgesetz wiedergibt.

7. Die Epikie-Lehre bei Alfons von Liguori

Der Text, den der hl. Alfons der Epikie gewidmet hat, ist folgender: „De Epikeja legis. 201. [Definition] Epikeja, seu epikia, est exceptio casus ob circumstantias, ex quibus certo vel saltem probabiliter iudicatur, legislatorem noluisse illum casum sub lege comprehendendi. – Salmant.³¹ cum Palao et Martinez.

[Anwendungsbereich] Haec epikeja non solum locum habet in legibus humanis, sed etiam in naturalibus, ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denudari. – Salmant.³²

[Bedingungen für die Anwendung der Epikie] Ut tamen detur locus epikejae, non solum debet lex cessare in casu particulari negative, quia nimirum deficiet tunc finis legis; sed etiam cessare contrarie, nempe, quod lex reddatur damnosa vel nimis onerosa: quare potest negari ensis depositus domino, si ille sit abusurus. Ita Salmant.³³ cum S. Thoma. – Sufficiet autem, si aliter lex redderetur nimis dura. Salmant.³⁴ cum Arauxo, Gordon, etc. Hinc excusatur ab auditione sacri, qui timet notabilem jacturam bonorum. Et etiam excusatur ab observatione festi, qui aliter amittere cogitur magnum lucrum; ut Suárez et Palao apud Salmant.³⁵ – Et super hoc vide dicenda Lib. III, n. 301.³⁶

Es erhellt sofort, daß der Heilige hier die Lehre von der Epikie als dem Leser bekannt voraussetzt, so daß er sich darauf beschränkt, die *doctrina recepta* zusammenfassend wiederzugeben und dabei für eine adäquate Erläuterung und Begründung auf frühere Autoren zu verweisen. Als entscheidende Autoritäten gelten ihm Thomas von Aquin, Suárez und unmittelbarer der Salmanticenser, den (d. h. den weiter oben untersuchten Punkt IV des Kap. IV des Traktats *De legibus*) er insbesondere nennt; denn in allen fünf Zitaten ist von dieser Stelle (Nrn. 41–45) die Rede. Auch in der Sprache lehnen sich die knappen Ausführungen an die des Salmanticensers an, angefangen bei der doppelten Schreibweise Epikeja/Epikia zu Beginn, der dann bei beiden Autoren durchwegs die Schreibweise ‚Epikeja‘ folgt.

Mehr noch, zum Anwendungsbereich der Epikie, einschließlich ihrer Ausdehnung auf das sittliche Naturgesetz, sind die Abschnitte 42–43 des Salmanticensers die einzige Autorität, die Alfons anführt. Sie handeln, wie wir gesehen haben, vom Naturgesetz, und zwar hauptsächlich von dessen negativen Vorschriften. Zu den negativen Vorschriften sagt der Salmanticenser, daß sie keine Epikie zulassen, insofern sie das *intrinsece malum* verbieten (1. Teil von Nr. 42), und daß sie die Epikie zulassen, insofern sie kein *intrinsece malum* verbieten (2. Teil von Nr. 42). Aber bei den letztgenannten

²⁸ S. *Alphonsi*, *Theologia Moralis* (cura L. Gaudé), Tomus I, Romae 1905, S. 182. An allen von mir mit * und einer Zahl gekennzeichneten Verweisen auf den Salmanticenser gibt der Heilige in den entsprechenden Fußnoten die Stelle an, an denen der Leser die gemeinten Passus finden kann. Außerdem wird in der zweiten Fußnote auch auf Thomas, in der dritten auf Gordon, Suárez und Palao unter Angabe des jeweiligen Passus verwiesen.

handelt es sich nicht mehr, wie ich gezeigt habe, um das Naturgesetz, wie es in sich ist, sondern um positive Gesetze oder, allgemeiner gesagt, um moralische Normen, die das gemeinte Naturgesetz undifferenziert, d. h. nicht adäquat formulieren, so daß die zulässige Handlung gegen den Wortlaut des Gesetzes zwar eine Epikie ist, aber hinsichtlich dessen, was am Gesetz nicht *de iure naturae* ist. Die Klausel von Alfons: „ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denudari“ entspricht dem Sinn und z. T. auch der Sprache nach der Klausel des Salmanticensers, den er vor Augen hat: „quando illa res praecepta potest denudari a malitia“.

Wenn dann, im dritten Abschnitt seiner Behandlung, der hl. Alfons mit dem Salmanticenser (Nummern. 44–45) die Ausdehnung der Epikie auf Gesetze vornimmt, die sich im konkreten Fall als schädlich oder zu schwer erweisen, so ist anzunehmen, daß auch er, wie sein Gewährsmann und noch vorher Suárez, die Epikie hinsichtlich menschlicher bzw. göttlicher positiver Gesetze meint. Die Beispiele des Sonntagsgebots und der Sonntagsruhe gehören zweifelsohne dazu. Hätte er, anders als seine Quelle, auch das Naturgesetz in den Bereich dieser Ausdehnung der Epikie einbeziehen wollen, so hätte er dies auch sagen müssen.

Fazit: Im Text des hl. Alfons liegt kein Hinweis vor, daß er in seiner Lehre von der Epikie, die er evidentermaßen von der katholischen Moraltradition übernimmt, sich von dieser Tradition distanzieren will; am allerwenigsten in einem so wichtigen Stück wie die ausnahmslose Verbindlichkeit der negativen Vorschriften des Naturgesetzes. Worauf Häring seine Behauptung von einer „weitherzigeren Auslegung“ der Epikie, und Virt seine Rede von einer „sehr pointierten Epikielehre“ beim hl. Alfons haben begründen können – wobei sie gewiß in erster Linie die Ausdehnung der Epikie auf die negativen Vorschriften des sittlichen Naturgesetzes meinen –, ist mir unerfindlich geblieben.

8. Zur Allgemeinheit der moralischen Gesetze

Im Verlauf der vorliegenden Abhandlung bin ich mit der Tradition von der Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen dem Gesetz als allgemeinem Prinzip und dem Einzelfall ausgegangen. Es ist diese Diskrepanz, die die Anwendung der Epikie als Abweichung vom Gesetz erlaubt oder gebietet, damit die Handlung dem Objekt in seiner tatsächlichen moralischen Qualifikation gerecht wird. Aristoteles sprach von einer Korrektur des gesetzlichen Rechtes und erklärte dazu: „Das hat darin seinen Grund, daß jedes Gesetz allgemein ist und bei manchen Dingen läßt sich die richtige Bestimmung nicht durch ein allgemeines Gesetz geben“²⁹.

²⁹ Nikomachische Ethik, V, Kap. 11: 1137b 13–14.

Die folgende Tradition hat diese Redeweise übernommen. So z.B. kontrastiert Thomas das bessere Recht, das die Epikie verfolgt, mit dem gesetzlichen Recht, dem *universaliter proponitur*³⁰. Diese Ausdrucksweise kann zu der Ansicht verleiten, es gebe auch moralische Normen, die nicht allgemein sind. Nun aber ist die Allgemeinheit eine unabdingbare Eigenschaft jeglicher gültigen moralischen Norm³¹. Denn die Individualität als solche kann keine sittlich bedeutsame Ungleichheit dahingehend bilden, daß die entsprechende moralische Norm nur für ein einziges Individuum gilt. In welchem Grad auch immer der universale Satz, der eine Norm zum Ausdruck bringt, weiter spezifiziert wird, d. h., wie viele Bedingungen er auch angibt, um dem Objekt der Handlung in seinen moralisch relevanten Eigenschaften und Umständen gerecht zu werden, er hört nicht auf, ein universaler Satz zu sein³². Dabei ist es unerheblich, ob die gemeinte Situation, welche die Abweichung von der allgemeinen, *prima facie* zutreffenden Norm verlangt, oft, selten oder auch de facto nie mehr wiederkehren wird. Dies bedeutet schlicht und einfach, daß selbst eine Handlungsweise, die gemäß der Epikie vom allgemeinen Gesetz abweicht, um, wie man sagt, die Einmaligkeit der Person oder/und der Situation zu berücksichtigen, genau gesehen auf der Grundlage einer *allgemeinen* moralischen Norm geschieht.

Nicht die Allgemeinheit im Sinne von Universalität, sondern im Sinne von Generizität ist es, die gegebenenfalls den Rekurs auf die Epikie erfordert, also der Umstand, daß die Norm zu undifferenziert formuliert ist, als daß sie dem außerordentlichen Fall (der nämlich von dem abweicht, was *ut in pluribus* geschieht) in seiner ethischen Bedeutung gerecht wird. Damit ist aber gesagt, daß die Norm, welche der Anwendung der Epikie zugrundeliegt, selber eine allgemeine ist: Sie gilt immer und für alle, für die die gemeinte Situation zutrifft. Daß unter der Allgemeinheit des Gesetzes, von der im Zusammenhang mit der Frage nach der Epikie die Rede ist, in der Tat seine Undifferenziertheit gemeint ist, erhellt u. a. daraus, daß Thomas in seinem bereits mehrmals zitierten Kommentar zu Aristoteles die *lex*, die als Regel für die *operabilia* fungiert und von der im Einzelfall abzuweichen ist, „*indeterminata*“ nennt (Nr. 1087).

Die Universalität jeglicher moralischen Norm (im Unterschied etwa zu einem „Privileg“) hat offenkundig Konsequenzen auch für den Rekurs auf die Epikie im Falle, daß man, wie zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnt wurde, auf diesem Weg das Hinzutreten wiederverheirateter Geschiedener

³⁰ In Decem Libros Ethicorum Aristotelis, V., lect. 16, Nr. 1087. Vgl. auch 1083 *omnis lex datur universaliter*.

³¹ Dies ist das Wahre an der ersten Formel des Kategorischen Imperativs in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, A 52 (Akademie Ausg. IV 421). Das Unzulängliche in der Lehre Kants liegt in seinem Formalismus, demzufolge aus der Form der Allgemeinheit sich der Inhalt des moralischen Gesetzes ableiten läßt.

³² Vgl. Bruno Schüller SJ, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, 62.

zur Eucharistie für moraltheologisch zulässig hält. Auf diese Konsequenzen kann hier nicht eingegangen werden.

Als Resultat der vorliegenden Untersuchung kann jedenfalls die These gelten, daß die Tugend der Epikie denselben ethischen Prinzipien untersteht, wie das freie und verantwortliche Handeln des Menschen überhaupt. In der Einmaligkeit seiner Individualität ist der Mensch, auch in außerordentlichen Situationen, mit der „Natur der Sache“ konfrontiert, um die es in seiner Entscheidung geht. Aus dem Kontext, d. h., aus den sittlich bedeutsamen Beziehungen, die die Wahl und die Handlung des Menschen unabdingbar qualifizieren, geht ohne „Ansehen der Person“ der Anspruch hervor, Gerechtigkeit walten zu lassen – die Gerechtigkeit nämlich, wie sie in den anerkannten Normen für ein tugendhaftes Leben bereits feststeht, oder aber die „bessere“ Gerechtigkeit der Epikie in den Fällen, in denen die Normen sich als lückenhaft erweisen.