

Stephan Herzberg

VERZEIHEN IST BESSER ALS VERGELTEN

Über den Umgang mit moralischen Verfehlungen in der antiken Ethik

1. DER PERFEKTIONISTISCHE RAHMEN DER KLASSISCHEN ANTIKEN ETHIK

Wie kein anderer Begriff unserer Moralsprache ist der Begriff der Vergebung oder Verzeihung ein Indikator für die Schwäche der menschlichen Natur: Als leib-seelische Vernunftwesen, die einerseits eine Vielzahl von Bedürfnissen und Interessen haben und andererseits unter dem Anspruch zahlreicher moralischer Normen stehen, werden Menschen immer wieder moralisch schuldig. Die moralische Verfehlung ruft beim Geschädigten das Streben nach Rache oder Vergeltung hervor¹, woraus sich eine unabsehbare Kette neuer Schuldzusammenhänge zu entwickeln droht. Zentrale Aufgabe einer Ethik, welche die *conditio humana* ernst nimmt und in der eigenen Theoriebildung zu berücksichtigen versucht, ist es, durch begriffliche und normative Reflexion auf den Begriff der Vergebung² zur Überwindung von menschlicher Schuld und zur Wiederherstellung sowohl gestörter *interpersonaler* Beziehungen (Haß, Verachtung, Feindschaft) als auch gestörter *intrapersonaler* Beziehungen (Scham, Zerwürfnis mit sich selbst) beizutragen.

Der Begriff der Vergebung ergibt in einer Welt reiner Vernunftwesen mit einem »heiligen Willen« keinen Sinn. In ähnlicher Weise könnte sich auch im Blick auf die *klassische Antike* mit ihren an der Vollendungsform menschlichen Seins orientierten Ethik-Konzeptionen, ihrem ethischen Perfektionis-

¹ Nach Aristoteles ist das Streben nach Rache oder Vergeltung tief in der Natur des Menschen verwurzelt: »Denn Rache zu üben ist menschlicher« (*anthrôpikôteron gar to timôreisthai*: EN IV 11, 1126a30). Wie wir noch genauer sehen werden, handelt es sich hier lediglich um eine *Beschreibung* des typisch menschlichen Verhaltens. Vgl. die (etwas zu freie) Übersetzung von Dirlmeier: »die Menschennatur unterliegt ja leichter dem Zug zur Rache«.

² Dies zeigt sich in der gegenwärtigen Literatur vor allem in zwei Fragenkomplexen: (1) Was ist Vergebung? Gibt es einen paradigmatischen Begriff der Vergebung und was sind seine wesentlichen Merkmale? (2) Wie ist Vergebung als Verzicht auf berechnete Ansprüche des Geschädigten überhaupt zu rechtfertigen? Wie verhält sich Vergebung zu den Forderungen der Gerechtigkeit, wie zur Selbstachtung?

mus³, der Verdacht nahelegen, daß hier der Begriff der Vergebung keinen Platz hat: Nach *Sokrates* kann einem sittlich guten Menschen von einem sittlich schlechten Menschen kein Schaden zugefügt werden (*Apologie* 30c9-d2); für einen guten Menschen gibt es kein Übel, weder im Leben noch im Tod (*Apologie* 41c9-d2). Höchstes Prinzip der Sokratischen Ethik ist, daß man auf keine Weise Unrecht tun darf (*Kriton* 49b7); das Unrecht tun ist schlimmer als das Unrechterleiden und der Unrecht tuende fügt sich selbst den größten Schaden zu (*Gorgias* 508e4–6, 509b1f.). Für *Platon* ist es nicht Sache des Gerechten, jemandem zu schaden, weder einem Freund noch sonst einem Menschen (*Politeia* I 335d12f.). Während der Gerechte ein Leben in innerer Harmonie führt, zeigt sich der Ungerechte als ein von den eigenen Begierden Getriebener, der im permanenten Zerwürfnis mit sich selbst leben muß (*Politeia* IV 444b; IX 579c–580c). Für *Aristoteles* bedeutet die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn ebenfalls eine umfassende Rechtschaffenheit: Als die »vollkommene« oder »ganze Tugend« umfaßt sie alle anderen Tugenden, insofern sie in Bezug auf den anderen Menschen zur Anwendung kommen. Der Großgesinnte (*megalopsychos*), der sich selbst großer Dinge für wert hält und dies auch tatsächlich ist und dabei der Größte in jeder Tugend ist⁴, sieht über Unrecht, das ihm gegenüber von einem Ungerechten begangen wurde, souverän hinweg.⁵

Welche Unterschiede im Einzelnen auch immer zwischen diesen Ethik-Konzeptionen bestehen, im Hinblick auf die Frage nach einem Begriff der Vergebung scheinen sie auf ein und dasselbe hinauszulaufen: Einerseits kann der gerechte oder sittlich vortreffliche Mensch, der in diesen Ethiken als Richtschnur und Maß (*kanôn kai metron*) fungiert, *per definitionem* kein Unrecht begehen und wird somit niemals in die Lage kommen, auf Vergebung *angewiesen* zu sein. Diese Ethiken scheinen auf eine Welt abzielen, in der es keine Vergebungsbedürftigkeit mehr gibt. Andererseits ist der gerechte oder sittlich vortreffliche Mensch aufgrund seiner bestmöglichen seelischen Verfassung nicht durch Unrecht verletzbar bzw. darüber erhaben, der Ungerechte verletzt sich vielmehr selbst. Der Gerechte wird somit niemals in die Lage kommen, Vergebung *gewähren* zu müssen. Diese Ethiken scheinen auf eine Welt abzielen, in der es keine Vergebungsbereitschaft mehr zu ge-

³ Vgl. hierzu die Studie von Hurka 1993.

⁴ Die Großgesinntheit (*megalopsychia*) setzt die ethischen Tugenden voraus und »macht sie größer«; man kann nicht großgesinnt sein, ohne ein edler und guter Mensch (*kalokagathia*) zu sein (vgl. Liatsi 2011, 51f.). Die Großgesinntheit scheint »eine Art Schmuck (*kosmos*) der Tugenden zu sein; denn sie macht sie größer und entsteht nicht ohne sie« (EN IV 7, 1124a1–3; Übers. Wolf mit Änderung).

⁵ »Ebenso wenig ist er nachtragend; denn es entspricht nicht der Art des Großgesinnten, Erinnerungen zu speichern, schon gar nicht an Schlechtes, sondern es vielmehr zu übersehen (*parhoran*)« (EN IV 8, 1125a3–5; Übers. Wolf mit Änderung).

ben braucht. Tatsächlich finden wir in den Tugendkatalogen der klassischen Antike keine Tugend der Vergebung, etwa als Mitte zwischen Servilität und Hartherzigkeit.⁶

Daraus folgt aber gerade nicht, daß in diesen Ansätzen der Vergeltungsgedanke im Sinne der Talion in Kraft wäre: Aus dem Prinzip, daß man auf keine Weise Unrecht tun darf, leitet *Sokrates* ab, daß auch nicht der, dem Unrecht geschehen ist, wieder Unrecht tun darf (*antadikein*), wie »die Vielen« glauben (*Kriton* 49b9f.). *Platon* wendet sich scharf gegen ein Verständnis von Gerechtigkeit, das darin besteht, Freunden Gutes zu tun (oder zu nützen) und Feinden Böses zu tun (oder zu schaden), also »Schaden wie Wohltat mit gleicher Münze heimzuzahlen«⁷, womit ein populäres Gerechtigkeitsverständnis artikuliert wird (*Politeia* I 332d7f., 334b8f.).⁸ Auch *Aristoteles* wendet sich gegen das Gerechtigkeitsverständnis der Pythagoreer, die das Gerechte »als reziprokes Erleiden (*to antipeponthos*) dessen, was man einem anderen zugefügt hat« bestimmen (EN V 8, 1132b22f.; Übers. Wolf). Welche ethischen Weisungen werden aber dann in diesen Ethiken entwickelt, wie mit moralischen Verfehlungen umzugehen ist, und wie werden diese im Einzelnen begründet?

2. DER BEGRIFF DER *sygnômê*

Wenn man sich innerhalb der antiken Ethik auf die Suche nach einem Begriff des Vergebens oder Verzeihens macht, stößt man früher oder später auf den Terminus *sygnômê*. Es handelt sich hier um ein »in der Alltagssprache fest eingebürgertes Wort«, das »das Geschehen ›Verzeihen‹ in einem so weiten Spektrum vom Entschuldigen einer Formulierung bis zur Straflosigkeit eines Kapitalverbrechens« umfaßt.⁹ Es ist aus *syn-gignôskein* gebildet, hat also eine kognitive Grundbedeutung im Sinne von »miteinander erkennen«, »übereinstimmen«, »zugestehen«. Nach Karin Metzler kann aus dem Vergleich der Verwendungsweisen der Bedeutungskern »sich auf den Standpunkt

⁶ Vgl. Griswold 2007, 14: »The perfected person is nearly or totally immune from mistakes in judgment; there is nothing of the past for him or her to undo, reframe, or accommodate, at least so far as the past is connected with perfected agency [...] Forgiveness is more appropriate to an outlook that emphasizes the notion of a common and irremediably finite and fallible human nature, and thus highlights the virtues that improve as well as reconcile but do not aim to ›perfect‹ in the sense we have examining. Forgiveness is a virtue against the background of a narrative about human nature and its aspirations that accepts imperfection as our lot.«

⁷ Dihle 1962, 32.

⁸ Vgl. Dihle 1962, 32f.; Blundell 1989.

⁹ Vgl. Metzler 1991, 8, 56f., 139, 197 Fn. 9. Vgl. auch die Angaben in LSJ 1660: fellow-feeling, forbearance, lenient judgement, allowance; excuse, pardon.

eines anderen versetzen« rekonstruiert werden.¹⁰ Es geht also darum, den Standpunkt des anderen zumindest im Gedankenexperiment einnehmen zu können, eine Situation aus seiner Perspektive zu betrachten und von da aus zu verstehen, warum er auf eine bestimmte Weise gehandelt hat, mag sich dieses Verstehen in einem Entschuldigen, Nachsehen, in Nachgiebigkeit oder Verzeihen äußern. Diese Fähigkeit basiert nicht auf einem Gefühl, sondern auf dem (praktischen) Vernunftvermögen.

Bereits im klassischen Zeitalter fest etabliert ist die Kopplung von *syngnômê* an eine unfreiwillige Tat: Während eine Handlung, die aus dem eigenen Willen hervorgeht, je nach ihrer moralischen Qualität Lob bzw. Tadel verdient, verdient das, was ungewollt getan wird (entweder infolge von Zwang oder infolge von Unkenntnis oder Irrtum), *syngnômê*.¹¹ Ausgehend von diesem etablierten Sprachgebrauch¹² liegt es nun nahe, diesen Begriff rein intellektualistisch zu verstehen, indem man seine Bedeutung auf den intellektuellen Akt des Einsehens der Unschuld des anderen reduziert, d. h. als Einsicht in die äußeren Umstände (Zwang) oder in die kognitiven Bedingungen (Unkenntnis, Irrtum) des Zustandekommens einer sittlich falschen Handlung. Der scheinbar Schuldige wird als eigentlich nicht schuldig, da nicht für diese Handlung verantwortlich, *erkannt*. Ein Zusammenhang zwischen der sittlich falschen Handlung und seinem Charakter, der sich in der sittlichen Qualität jener Handlung ausdrücken könnte, bestand also nie. Der Begriff *syngnômê* besagt dann nichts anderes als ein *Entschuldigen*, das auf der »Mit-Einsicht (SYNGNOME) in die Motive oder die Situation des scheinbar Unrecht-Tuenden oder des scheinbar Sich-Verfehlenden gründet. Versetzt man sich in die Situation des anderen, wird man mit ihm *einer Meinung* über das, was er tun konnte oder sollte. Man ent-schuldigt ihn derart.«¹³

Zwischen einem solchen Entschuldigen, bei dem jemand als eigentlich nicht schuldig erkannt wird, und dem Begriff der Vergebung in seiner para-

¹⁰ Vgl. Metzler 1991, 31 f.; Griswold 2007, 3. Für Griswold hängt sowohl der paradigmatische als auch die nicht-paradigmatischen Verwendungsweisen des Begriffs der Vergebung von dieser Fähigkeit, der »capacity for sympathy«, ab (xxii).

¹¹ Vgl. Aristoteles, EN III 1, 1109b30–32. Weitere Belege für diese Zuordnung bei Dihle 1962, 16 f. und Gaiser 2004, 846 Fn. 4. Als frühes Vorbild für das dreiteilige Schema »Lobenswertes – Verzeihliches – Tadelnswertes« im juristischen Bereich führt Metzler (1991, 76 f.) die Regelung der Blutgerichtsbarkeit in der Drakontischen Gesetzgebung sowie das Gesetz bei Demosthenes an. Dihle (1962, 16–30) macht in diesem Zusammenhang auf den Einfluß eines zunehmend gesinnungsethisch geprägten sittlichen Bewußtseins auf die Straf- und Zivilrechtspflege aufmerksam. Die Schuldfrage und die entsprechende Sanktion werden an den Vorsatz geknüpft.

¹² Metzler weist anhand von Gerichtsreden nach, daß »die Zuordnung *syngnômê* – *akousion* dem Durchschnittsgriechen geläufig und plausibel war« (1991, 80).

¹³ Oeing-Hanhoff 1988, 46.

digmatischen Bedeutung¹⁴ besteht ein *wesentlicher* Unterschied: Im Fall der Vergebung liegt tatsächlich eine nicht zu leugnende Schuld des Handelnden vor; der Handelnde ist für die sittlich falsche Handlung, die eine Schädigung einer anderen Person zur Folge hat, verantwortlich. Der Akt des Vergebens setzt voraus, daß der Schädiger sich seiner Schuld bewußt ist, Reue zeigt, die begangene Tat also am liebsten ungeschehen machen möchte, den Vorsatz zur Besserung faßt und sichtbar unter Beweis stellt, sowie um Vergebung bittet. Der Geschädigte auf der anderen Seite überwindet sein Bedürfnis nach Rache oder Vergeltung und gewährt aus Liebe dem Schädiger Vergebung. Diesem wird damit zugestanden, sich selbst von seinem faktischen Sosein, das sich in einer bestimmten Handlung manifestierte, nachträglich zu distanzieren.¹⁵ Es ist deutlich, daß es sich hier gerade nicht um einen rein intellektuellen Akt handelt, der nur eine der beiden Personen betrifft: Vielmehr sind *beide* Personen involviert, und zwar *kognitiv, volitional* und *emotional*; beiden Personen kostet das Vergeben auf je eigene Art eine Selbstüberwindung.¹⁶

Identifiziert man nun die Bedeutung des in der paganen Antike gebräuchlichen Begriffs *syngnômê* mit dem oben skizzierten rein intellektuellen Akt des Entschuldigens, dann folgt daraus, daß der paganen Antike Vergebung als Überwindung wirklicher Schuld fremd gewesen sein muß. In diesem Sinn vertritt Ludger Oeing-Hanhoff die These, »daß die vorchristliche Antike zwar Entschuldigen als Mit-Einsicht gekannt habe, nicht aber Verzeihen wirklicher Schuld«. ¹⁷ Der vorliegende Beitrag arbeitet heraus, daß sich die Bedeutung von *syngnômê* in der klassischen Antike gerade nicht auf den bloß intellektuellen Akt der Einsicht in die Unschuld des scheinbar Unrecht-Tuenden beschränken läßt. Vielmehr wird dieser Begriff auch noch in einer anderen ethisch relevanten Bedeutung, nämlich im Sinne eines die typisch menschlichen Schwächen berücksichtigenden *verzeihenden Verständnisses* gebraucht. Diese Bedeutung läßt sich zuerst in der Spruchweisheit der »Sie-

¹⁴ Vgl. Griswold 2007, Kap. 2. Vgl. auch den Beitrag von Johannes Brachtendorf in diesem Band.

¹⁵ Vgl. Spaemann 1989, 246: »Verzeihen setzt voraus, daß es ein Subjekt der Zurechnung von Handlungen gibt, also jemanden, der in diesen Handlungen sich selbst zeigt. Andererseits aber setzt sie voraus, daß dieser Zusammenhang von Subjekt und Handlung irgendwie auflösbar ist. Daß also der Handelnde sich nachträglich aus dem So-sein, das in diesen Handlung zur Erscheinung kam, zurücknehmen kann, ohne doch die Verantwortung dafür, daß es ein solcher war, der dies tun konnte und tat, abzuschütteln.«

¹⁶ Bei »Vergabung« oder »Verzeihung« in diesem paradigmatischen Sinn handelt es sich also um einen komplexen Begriff, der einen ganzen Cluster an Ideen oder Begriffen unter sich begreift. Vgl. Griswold 2007, xiv; Konstan 2010, x: »forgiveness is not a simple notion but is part of a constellation of ethical and emotional concepts.«

¹⁷ Oeing-Hanhoff 1988, 48. Er begründet diese These u. a. damit, daß die vorchristliche Antike eine notwendige Bedingung für Vergebung, die Reue (*metanoia, metameleia*), nur in der peiorativen Bedeutung eines unvernünftigen Affekts gekannt habe.

ben Weisen« nachweisen (3.). Im Unterschied zum extremen Perfektionismus der sokratisch-platonischen Ethik (4.) wird diese Form von *syngnômê* von dem Sokrates-Schüler Xenophon wieder aufgegriffen (5.) und von Aristoteles in einer differenzierten Weise in seine Ethik integriert (6.). In dieser Bedeutung markiert der Begriff *syngnômê* eine signifikante Grenze des Aristotelischen Perfektionismus.

3. DELPHISCHE ETHIK

Den ca. 143 Sprüchen der im 7./6. Jh. v. Chr. wirkenden Sieben Weisen läßt sich eine populäre oder »volkstümliche Ethik«¹⁸ entnehmen, in deren Zentrum der berühmte, meist dem Spartaner Chilon zugeschriebene Spruch steht: »Erkenne dich selbst!« (*gnôthi sauton*; Chilon III 1; von DL dem Thales zugeschrieben).¹⁹ Diese Maxime hat zunächst den schlichten Sinn, den Menschen zur Erkenntnis seiner vielfältigen Begrenztheit, mag diese in der gemeinsamen menschlichen Natur, in individuellen Charakterzügen oder in besonderen sozialen Umständen begründet sein, aufzufordern und vor einer Überheblichkeit zu warnen. In diesem Verständnis ist die Maxime erst einmal nichts anderes als eine »Aufforderung zu realistischer Selbsteinschätzung: Erkenne, was du sein kannst und was nicht, was dir möglich ist und was nicht«, wobei die Betonung auf den eigenen Grenzen liegt.²⁰ Einen tieferen Sinn erlangt diese Maxime im Rahmen der Delphischen Religion.²¹ Apollon, der Gott von Delphi, fordert mit diesem Ausspruch die Menschen zur Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit auf und damit zur Einsicht in den unüberbrückbaren Abstand zwischen den sterblichen Menschen und den unsterblichen Göttern.²²

¹⁸ Zu einem solchen Typ von Ethik vgl. Zeller 2006, 107f.

¹⁹ Im folgenden orientiere ich mich an der Überlieferung der Sprüche bei Stobaios. Dieser gibt in seiner Anthologie (III, 1, 172) die Sammlung des Demetrios von Phaleron als Quelle an. Eine Parallelüberlieferung (mit z. T. anderen Formulierungen und Zuweisungen) findet sich bei Diogenes Laertios. Im folgenden zitiere ich nach der Übersetzung von Althoff/Zeller 2006, 25–47.

²⁰ Reiser 1992, 83.

²¹ Nach Platon weihen die Sieben Weisen dem Apollon im Tempel von Delphi eine »Erstlingsgabe« (*aparchê*) der Weisheit, indem sie niederschrieben: »Erkenne dich selbst« und »Nichts allzusehr« (*Protagoras* 343a1-b3). Die Inschrift »Erkenne ich selbst« diene »als Anrede des Gottes gegenüber dem Eintretenden anstelle des *Chaire*« (*Charmides* 164d).

²² Vgl. Schadewaldt 1975, 21f.: »»Erkenne dich!« nämlich: erkenne dich, Mensch, als Sterblichen, in deiner Sterblichkeit: *thneton ontá* [...] Die Grundbedeutung des Begriffs des »Menschlichen« offenbart sich von seinem Ursprung in der Religion des delphischen Gottes her als das *Sterbliche*. Das Sterbliche in seinem Abstand, seiner Begrenztheit vor dem unsterblichen Gott, das eben ist das »Menschliche.« Vgl. auch Reiser 1992, 83f.; Zeller 2006, 119.

Diese Mahnung zur Anerkennung der eigenen Endlichkeit wird immer wieder mit Hilfe des anderen Imperativs »Habe (nur) Sterbliches im Sinn« (*phroneî thnêta*; S 11)²³ genauer ausgelegt. Seine Begründung findet dieser Imperativ in folgender, dem Epicharm zugeschriebenen Sentenz (*gnômê*), die Aristoteles in seiner *Rhetorik* zitiert: »Sterbliches soll der Sterbliche denken, nicht Unsterbliches der Sterbliche« (Rhet. II 21, 1394b26).²⁴ Diese Sentenz²⁵ ist, wie Aristoteles sagt, »enthymematisch«, insofern in dem hier Gesagten »der Grund hindurchscheint«²⁶: Nur Sterbliches soll der Mensch denken, gerade weil er sterblich ist. Die Sterblichkeit macht seine Natur oder sein Wesen aus²⁷ und zeichnet ihm die Grenzen vor, innerhalb derer er in Wahrheit Mensch sein kann und die er nicht überschreiten darf. Beachtet er aufgrund von *Hybris* diese Grenzen nicht, kümmert er sich also nicht um das ihm Eigene (*ta heautou prattein*), verfällt er in einem grundsätzlichen Sinn den *Allotria*, d. h. er mischt sich in Dinge ein, die ihm nicht wesensmäßig zugehören, und verfehlt damit sein Menschsein.²⁸ Das Bewußtsein der eigenen Sterblichkeit wird hier zum *Regulativ* des ganzen menschlichen Lebens.²⁹

Wie sich schon in diesen wenigen Bemerkungen andeutet, fungiert hier die sterbliche Natur des Menschen als ein präskriptiver Maßstab, mit dessen Hilfe sich konkrete Verhaltensregeln für die verschiedenen Bereiche des alltäglichen Lebens formulieren lassen.³⁰ Bei dieser Regelfindung gibt es ein

²³ Vgl. die Spruchsammlung des Sosiades, die bei Stobaios III 1, 173 überliefert ist. Diese wird im folgenden zitiert nach Althoff/Zeller 2006 (63–71).

²⁴ In seiner *Nikomachischen Ethik* weist Aristoteles diese Mahnung scharf zurück: »Doch darf man nicht denen folgen, die raten, man solle als Mensch an menschliche Dinge denken und als Sterblicher an sterbliche. Vielmehr müssen wie uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben« (X 7, 1177b31–34; Übers. Wolf).

²⁵ Nach Aristoteles ist eine Sentenz (*gnômê*) »ein behauptender Satz, jedoch nicht über die Dinge im Einzelnen, wie zum Beispiel, was für ein Mensch Iphikrates sei, sondern von allgemeiner Art; auch (handelt die Sentenz) nicht von allem, wie zum Beispiel davon, dass das Gerade dem Krümmen entgegengesetzt ist, sondern über all das, womit die Handlungen zu tun haben und was im Hinblick auf das Handeln wählenswert oder zu vermeiden ist« (Rhet. II 21, 1394a21–25; Übers. Rapp).

²⁶ ... *emphametai tou legomenou to aition* ... (Rhet. II 21, 1394b21f.).

²⁷ Vgl. auch den Spruch »Wisse, daß du ein Fremder/Gast bist« (*xenos ôn isthi*; S 12).

²⁸ Vgl. die Mahnung des Chilon: »Verabscheue den, der sich in fremde Angelegenheiten einmischt« (Chilon III 9). Platon wird in seiner *Politeia* diesen Gedanken zur Bestimmung der Gerechtigkeit aufgreifen: »Und gewiß, daß das seinige tun und sich nicht in vielerlei mischen Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen Andern gehört und gewiß auch öfters selbst gesagt« (IV, 433a8–b1; Übers. Schleiermacher). Vgl. hierzu Zeller (2006, 124), der in diesem Zusammenhang auf die Definition der *sôphrosynê* in Platons *Charmides* (161b) hinweist.

²⁹ Vgl. Schadewaldt 1975, 22.

³⁰ Vgl. Zeller 2006, 119: »Die Erkenntnis des Abstands zu den unsterblichen Göttern und die Vorwegnahme des eigenen Todes gibt der Ethik das Maß vor: Es ist das Maß des Menschlichen.«

vermittelndes Prinzip, das sich aus der Sterblichkeit des Menschen folgern läßt: »Nichts im Übermaß« (*mêden agan*; Solon II 1).³¹ Dieses Prinzip findet in vielfältigen Bereichen des menschlichen Lebens Anwendung, indem es etwa zu einem maßvollen Verhalten gegenüber dem unsteten Glück (*tychê*), zu einer Beherrschung der natürlichen Begierden und Affekte oder zu einem maßvollen Umgang mit den äußeren Gütern ermahnt, z. B.: »Wenn es einem gut geht, soll man nicht überheblich sein, wenn es einem schlecht geht, nicht niedergeschlagen« (Kleobulos I 20); »Schädlich ist Unbeherrschtheit« (Thales IV 12); »Sei nicht zu wagemutig« (Solon II 13); »Strebe nicht nach Unmöglichem« (Chilon III 16); »Hoffe als Sterblicher«.³² Der Horizont, in dem diese Regeln stehen, ist dabei stets das gelungene Leben des Einzelnen.

Das Prinzip des Maßhaltens findet seine Anwendung auch im Bereich moralischer Emotionen wie der des Zorns. Hier kann eine unverhältnismäßige affektive Reaktion neues Unrecht nach sich ziehen. Deshalb lautet eine Mahnung Chilons: »Beherrsche deinen Zorn« (*thymou krateri*; III 15). Eine andere Spruchweisheit Chilons mahnt zur Ruhe und begründet das mit den sozialen Folgen: »Wenn du von rauhem Charakter bist, gib dich ruhig, damit sie dir mehr mit Ehrfurcht als mit Furcht begegnen« (III 12).³³ In der *Rhetorik* des Aristoteles ist uns eine anonyme Sentenz überliefert, in der wiederum »enthymematisch« das hier Gesagte mit der sterblichen Natur des Menschen begründet wird: »Unsterblichen Zorn bewahre nicht, da du sterblich bist (*thmêtos ôn*)« (Rhet. II 21, 1394b23).³⁴ Die Aufforderung, den Zorn als affektive Reaktion auf erlittenes Unrecht in einem »menschlichen Maß« zu äußern, hat auch Konsequenzen dafür, wie die Delphische Ethik mit dem in Recht und sittlichem Bewußtsein tief verwurzelten Vergeltungsdenken umgeht.³⁵ Eine einprägsame Formulierung findet dieses Denken in der verbreiteten *Maxime*, den Freunden ein Freund zu sein oder ihnen zu nützen und den Feinden ein Feind zu sein oder ihnen zu schaden.³⁶ Seinen Maßstab hat diese Schädigung im *ius talionis*, Gleiches also mit Gleichem zu vergelten, d. h. im Fall einer Schädigung mit derselben Art von Übel.³⁷ Die Delphische Ethik

³¹ Vgl. auch den Spruch des Kleobulos: »Maß ist das Beste« (*metron ariston*; I 1).

³² Vgl. Zeller 2006, 122–133.

³³ Vgl. Zeller 2006, 127.

³⁴ »Zu sagen nämlich, man dürfe (den Zorn) nicht hegen, ist eine Sentenz, aber indem man »als Sterblicher« hinzufügt, (nennt man) das Warum« (1394b24f.; Übers. Rapp).

³⁵ Seine metaphysische Ausweitung als Prinzip des Seins erfährt der Vergeltungsgedanke im »Satz des Anaximander« (DK B 1).

³⁶ Vgl. Dihle 1962, 32f. mit zahlreichen Belegen.

³⁷ Vgl. Vlastos 1991, 182: »And this, precisely, is the *raison d'être* of the *lex talionis*. It aims to put a lid on the extravagance of passion by stipulating that for any given harm no greater may be inflicted in return.« Zum Begriff *talio* überhaupt und den alttestamentlichen Talionsformeln im besonderen vgl. Jüngling 1984.

bleibt nun zwar grundsätzlich diesem Gedanken verhaftet – worin auch ihre Aufforderung zur allgemeinen Rechtschaffenheit und Freundlichkeit³⁸ ihre Grenze findet: »Den Feind des Volkes (soll man) auch für (seinen) Feind halten« (Kleobulos I 15); »Rede über deinen Freund nichts Schlechtes und über deinen Feind nichts Gutes; so etwas ist nämlich rational nicht nachvollziehbar (*asyllogiston*)« (Pittakos V 8). Dennoch finden sich in einigen Sprüchen signifikante Einschränkungen, die als eine »graduelle Überwindung« eines starren Vergeltungsdenkens³⁹ gedeutet werden können.

(1) Hat man von Freunden Unrecht erlitten, soll man ihnen gegenüber sanftmütig sein und auf den berechtigten Anspruch auf Vergeltung verzichten: »Mit den Deinen sei sanft« (Solon II 19); »Erdulde es, von den Nächsten ein wenig zurückgesetzt zu werden« (Pittakos V 7). Mit ihren Fehlern soll man nachsichtig sein und sich aktiv um ihre moralische Besserung bemühen. Eine Ermahnung und Zurechtweisung hat dabei immer die Bewahrung der Freundschaft im Blick: »Schimpfe so, daß du schnell wieder ein Freund sein kannst« (Periandros VII 15). Hier kommt der hohe Wert der Freundschaft zum Ausdruck, der nicht nur in ihrem Nutzen liegt: »Sei deinen Freunden derselbe, ob sie glücklich oder unglücklich sind« (Periandros VII 12).

(2) Aber auch gegenüber dem Gegner gibt es einen Bereich, in dem man von Vergeltung absehen soll, der Bereich eher geringfügiger Kränkungen: »Wenn du Unrecht erlitten hast, söhne dich (mit dem Täter) aus (*diállassou*); wenn dir aber Gewalt angetan wurde, räche dich (*timôrou*)« (Chilon III 20). Die Nachsicht mit dem Täter endet hier also »bei einem gewalttätigen Übergriff auf Leib und Leben«; eine solche Schädigung muß Vergeltung finden.⁴⁰

(3) Hier gilt jedoch, gerade auch im Hinblick auf die göttliche Vergeltung, die schon angeführte Mahnung: »Unsterblichen Zorn bewahre nicht, da du sterblich bist (*thnêtos ôn*)« (Rhet. II 21, 1394b23). Auch die Vergeltung muß in einem menschlichen Maß geübt werden, um eine etwa durch Gewaltexzeß verursachte unübersehbare Kette neuen Unrechts zu vermeiden. Aristoteles überliefert uns hier die Mahnung des Bias: zu lieben, als würde man künftig hassen, und zu hassen, als würde man künftig lieben (Rhet. II 13, 1389b24f.).

(4) Der Überwindung des Vergeltungsgedankens am nächsten kommt eine Sentenz, die meist dem Pittakos zugeschrieben wird: »Verzeihung ist besser als Rache« (*sygnômê timôrias ameinôn*; Stobaios III 19,14).⁴¹ Diese Wertaus-

³⁸ Vgl. folgende bei Sosiades überlieferten Sprüche, die keinem Weisen zugeordnet werden »Halte dich von Schlechtigkeit fern« (S 31); »Vertrag dich mit allen« (S 43); »Geh mit allen freundlich um« (S 93).

³⁹ Vgl. Dihle 1962, 41.

⁴⁰ Zeller 2006, 150; Dihle 1962, 42.

⁴¹ Hierzu Metzler 1991, 54–56. Nach Metzler handelt es sich bei dieser Sentenz um den vielleicht allerfrühesten Beleg für *sygnômê*.

sage ist nicht in einem absoluten Sinn zu verstehen, sondern in Relation zum Wohlergehen des Einzelnen: So »natürlich« oder »menschlich« im konkreten Fall einer Verletzung ein affektives Übelnehmen (*chalepainein*) und ein Üben von Rache (*timôreisthai*) zur Wahrung der eigenen Ehre (*timê*) erscheinen mag (vgl. EN IV 11, 1126a30)⁴², so ist es auf längere Sicht hin für das Wohlergehen des Einzelnen »besser« (im Sinne eines »Ratschlags der Klugheit«), zumindest in Fällen geringerer Schädigung auf Vergeltung zu verzichten. Feinde zu haben ist grundsätzlich von Nachteil; nicht nur ein Übermaß von Feindschaft wird abgelehnt, sondern Feindschaft überhaupt.⁴³ So gilt die grundsätzliche Mahnung: »Feindschaften auflösen« (Kleobulos I 14). Nach Diogenes Laertios soll Kleobulos folgendes empfohlen haben: »Den Freund, sagte er, müsse man durch Wohltaten erfreuen, um die Freundschaft zu festigen; den Feind aber müsse man sich zum Freunde machen. Denn man müsse sich hüten wie vor dem Tadel der Freunde so vor den Nachstellungen der Feinde« (DL I 91). Verzeihung zu gewähren, Feindschaften aufzulösen und Feinde zu Freunden zu machen werden hier also durch das *aufgeklärte Selbstinteresse* des Menschen begründet. Aufs ganze des Lebens hin gesehen sollte man sich nicht unnötig Feinde machen, sondern eher aus einer klugen wie gleichermaßen edlen Gesinnung heraus eine Verletzung ertragen, nachsichtig sein und auf Vergeltung verzichten, ja sogar durch Wohltaten versuchen, den Feind zum Freund zu machen.⁴⁴ Der Vergeltungsgrundsatz als solcher wird dabei gerade nicht moralisch verurteilt, sondern bleibt als solcher gültig.⁴⁵

Nun aber gibt es in der Delphischen Ethik nicht nur diesen Gesichtspunkt der Klugheit, mit dem ein Verzicht auf Vergeltung begründet werden kann. Auch die Sterblichkeit des Menschen, zu deren Anerkenntnis das *gnôthi sauton* aufruft, kann zu einem Grund für den Verzicht auf Vergeltung werden: Der Mensch erkennt seine *eigene* Sterblichkeit und Schwäche in dem anderen, der gegenüber ihm schuldig geworden ist. Ihm wird bewußt, daß der Mensch als solcher aufgrund seines mangelnden kognitiven Überblicks über die einzelnen Umstände und die möglichen Folgen einer Handlung sowie aufgrund vielfältiger Affekte und Leidenschaften sich notwendig verfehlen muß.⁴⁶ Ihm wird deutlich, daß der an ihm schuldig Gewordene genau solchen *typisch menschlichen* Bedingtheiten unterlag und er selbst unter diesen Bedingthei-

⁴² Vgl. Reiser 2001, 413: »The desire to take revenge was regarded as self-evident.«

⁴³ Vgl. Schmidt 1882, 366.

⁴⁴ Vgl. Dihle 1962, 45f.; Reiser 2001, 416; Zeller 2006, 151. In diesen Untersuchungen wird zu Recht betont, daß diese Einstellung von der christlichen Feindesliebe immer noch weit entfernt ist.

⁴⁵ Vgl. Dihle 1962, 59; Vlastos 1991, 192.

⁴⁶ Vgl. auch Metzler 1991, 29.

ten genauso gehandelt hätte.⁴⁷ Auch die Schwierigkeit, von der konkreten Tat auf die dahinter liegende Absicht oder Gesinnung zu schließen⁴⁸, sowie das Wissen um die Unberechenbarkeit des menschlichen Schicksals können Grund für den Verzicht auf Vergeltung sein.⁴⁹ Die Anerkennung der eigenen Sterblichkeit führt auf diese Weise dazu, das eigene Dasein in all seinen Begrenztheiten anzunehmen, sich im Handeln zu mäßigen und sich mit den anderen Menschen aufgrund der *gemeinsamen sterblichen Natur* zu verbinden und zu solidarisieren.

Was folgt aus diesen Überlegungen zur Delphischen Ethik für einen möglichen Begriff des Vergebens? Bisher war in diesem Abschnitt nur von einem Verzicht auf Vergeltung und einem Nachsehen (aus prudentiellen Gründen) die Rede. Einzig in einem Spruch des Pittakos fiel der Begriff der *syngnômê* als etwas, das besser ist als Rache. Auch wenn dieser Begriff von einem Vergeben im paradigmatischen Sinn noch weit entfernt ist, so finden wir hier die für Vergebung grundlegende Fähigkeit angedeutet, sich auf den Standpunkt des anderen zu stellen, das schuldhafte Handeln des anderen aus den typisch menschlichen Bedingtheiten (kognitive Begrenztheit, Affekte) heraus zu verstehen und so zu verzeihen. Wir können im Unterschied zum bloßen *Entschuldigen*, bei dem »jemand als eigentlich nicht schuldig erkannt wird«, von einem *verzeihenden Verstehen* sprechen: Hier liegt ein vorsätzlich begangenes Unrecht vor, das aber verzeihlich ist, weil es aus einer typisch menschlichen Schwäche heraus getan wurde, für die jeder Mensch, der sich seiner sterblichen Natur bewußt ist, Verständnis aufbringen und dementsprechend Nachsicht üben sollte.⁵⁰

4. SOKRATISCHE UND PLATONISCHE ETHIK

Im Zentrum der sokratischen Ethik steht die Sorge um die Seele. Statt um äußere und körperliche Güter soll sich der Mensch um Einsicht (*phronêsis*) und Wahrheit (*alêtheia*) bemühen, also darum, daß sich seine Seele in der

⁴⁷ Nach Schadewaldt (1975, 16f.) findet der Mensch »einen letzten Halt im »Menschlichen«, sofern er alles, was ihn von außen betreffen mag, als etwas, dem man als Mensch nun einmal ausgesetzt ist, gefaßt, gelassen und somit – »menschlich« trägt und, auf der anderen Seite, alle menschlichen Schwächen und Verkehrtheiten, denen man bei seinen Mitmenschen begegnet, aus dem Bewußtsein der verbindenden allgemeinen Solidarität dieser menschlichen Hinfälligkeit verstehend und verzeihend und somit wieder – »menschlich« toleriert.«

⁴⁸ Vgl. den Spruch »das Unsichtbare erschließe aus dem Sichtbaren« (Solon II 20).

⁴⁹ Vgl. Dihle 1962, 50–60.

⁵⁰ Vgl. Metzler 1991, 74: »Im Griechischen wird oft verziehen, weil der andere »menschlich gefehlt«, also eine Tat begangen hat, die aus seiner Konstitution als Mensch entspringt, sei er in menschlicher »Unkenntnis« befangen oder menschlicher Leidenschaft unterlegen gewesen.«

bestmöglichen Verfassung befindet. Über seinen Dienst, den er dem Gott leistet, sagt Sokrates: »Denn nichts anderes tue ich, als daß ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele, daß diese aufs beste gedeihe, zeigend wie nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum, und alle anderen menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche« (*Apologie* 30a7-b4). Die Seele ist für Sokrates das eigentliche oder wahre Selbst des Menschen, von dem er das unterscheidet, was bloß zu ihm gehört: Sein Bemühen besteht darin, »jeden von euch zu überzeugen, daß er sich um nichts von dem, was zu ihm gehöre, eher kümmern dürfe, als bis er sich um sich selbst gekümmert habe, nämlich darum, daß er so gut und einsichtig wie möglich sei (*hôs beltistos kai phronimôtatos*)« (*Apologie* 36c5–8; Übers. Döring). Das tugendhafte oder gerechte Leben hat für den Menschen den höchsten Wert, der weder durch ein anderes Gut noch durch mehrere andere Güter aufgewogen werden kann.⁵¹ Aus der Tugend entstehen alle anderen menschlichen Güter, d. h. alle anderen nicht-moralischen Güter erlangen ihren Wert erst aus ihrer Verbindung mit der Tugend.⁵² Das tugendhafte Handeln ist für das Glück des Menschen notwendig und hinreichend; in Verbindung mit der Tugend können aber auch nicht-moralische Güter das Glück in einem kleinen, nicht-wesentlichen Grad verbessern.⁵³ Das sittlich Gute tun kann aber nur derjenige, der weiß, was das sittlich Gute ist; das Wissen des Guten ist nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung. Die beiden Kurzformeln dieses »sokratischen Intellektualismus« lauten: »Tugend ist Wissen« und »Niemand begeht freiwillig etwas Übles«, schadet also freiwillig, in vollem Wissen und Gewissen, seiner eigenen Seele.

Unmittelbare Konsequenz aus diesem absoluten Wert der Tugend, ihrer »Hoheit« (*»Sovereignty of Virtue«*), ist das Prinzip, daß man auf keine Weise Unrecht tun darf (*oudamôs dei adikein: Kriton* 49b7). Das Unrecht tun ist niemals gut (*agathon*) oder schön (*kalon*), d. h. weder für das gelungene Leben des Einzelnen zuträglich noch sittlich richtig; vielmehr ist es für den, der Unrecht tut, »schädlich (*kakon*) und schändlich (*aischron*) auf alle Weise« (*Kriton* 49a5-b5). Das Unrecht tun als solches wird hier nicht nur moralisch verurteilt (*aischron*), sondern auch im Hinblick auf das Leben desjenigen, der es verübt, als unzuträglich (*kakon*) qualifiziert: Derjenige, der Unrecht tut,

⁵¹ Vlastos (1991, 199–208) spricht hier zu Recht von der »Sovereignty of Virtue« als dem zentralen Prinzip der Sokratischen Ethik.

⁵² Vgl. Vlastos 1991, 216: »In disjunction from virtue each would be worthless.«

⁵³ Vgl. Vlastos 1991, 216, der mit dieser Suffizienzthese eine Alternative zur Identitätsthese (Tugend = Glück) entwickelt.

fügt sich selbst den größten Schaden zu (*Gorgias* 508e4–6, 509b1f.). Das hat nun verschiedene Konsequenzen:

(1) Aus dem Prinzip, niemals Unrecht tun zu dürfen, folgt, daß auch nicht derjenige, der Unrecht erlitten hat, wieder Unrecht tun darf, also nicht Unrecht mit Unrecht vergelten darf (*antadikein*), wie »die Vielen« meinen (*Kriton* 49b9f.). Aus der Prämisse, daß einem Menschen ein Übel zufügen (*kakôs poiein*) nicht verschieden ist vom Unrecht tun, und der Forderung, niemals Unrecht zu tun, folgt weiterhin, daß wir niemals einem Menschen ein Übel zufügen dürfen, auch wenn wir selbst ein solches erlitten haben (*antikakourgein*: *Kriton* 49c4–6).⁵⁴ Der Vergeltungsgedanke wird damit *grundsätzlich* überwunden.⁵⁵ Sokrates wird auf diese Weise zum schärfsten Kritiker der »Meinung der Vielen«: »Denn ich weiß wohl, daß nur Wenige dieses glauben oder glauben werden. Welche also dies annehmen, und welche nicht, für die gibt es keine gemeinschaftliche Beratschlagung (*koinê boulê*); sondern sie müssen notwendig einander gering achten, wenn einer des anderen Entschließungen sieht« (*Kriton* 49d2–5). Der Gegner, der mir schadet, ist nach Sokrates nicht zu bekämpfen, sondern eigentlich zu belehren. Die vom Richter verhängte Strafe dient dazu, die »Krankheit der Ungerechtigkeit«, die sich in der Seele des Täters eingenistet hat, zu therapieren (*Gorgias* 480a6–d7), den Täter also besser zu machen und andere abzuschrecken (525b1–4).⁵⁶ Auf Strafe zu verzichten würde bedeuten, das Elend der Seele des Missetäters noch zu vergrößern.

(2) Aus dem absoluten Wert der Tugend folgt auch, daß dem sittlich guten Menschen von einem sittlich schlechten Menschen kein Schaden zugefügt werden kann: »Denn wißt nur, wenn ihr mich tötet, einen solchen Mann wie ich sage, so werdet ihr mir nicht größeres Leid zufügen als euch selbst. Denn Leid zufügen wird mir weder Melitos noch Anytos im mindesten. Sie könnten es auch nicht; denn es ist, glaube ich, nicht in der Ordnung, daß dem besseren Manne von dem schlechteren Leid geschehe. Töten freilich kann mich einer, oder vertreiben oder des Bürgerrechtes berauben. Allein dies hält dieser vielleicht und sonst mancher für große Übel, ich aber nicht; sondern weit mehr dergleichen tun, wie dieser jetzt tut, einen andern widerrechtlich suchen hinzurichten« (*Apologie* 30c7–d6). Für einen sittlich guten Menschen gibt es kein Übel: »daß es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tod, noch daß je von den Göttern seine Angelegenheiten

⁵⁴ Vgl. Vlastos 1991, 195f.

⁵⁵ Vgl. auch Dihle 1962, 61.

⁵⁶ Vgl. auch *Protagoras* 324b1–5: »Wer aber mit Vernunft sich vornimmt einen zu strafen, der bestraft nicht um des begangenen Unrechts willen, denn er kann ja doch das Geschehene nicht ungeschehen machen, sondern des zukünftigen wegen, damit nicht auf ein andermal wieder, weder derselbe noch einer, der diesen betrafft gesehen hat, dasselbe Unrecht begehe.«

vernachlässigt werden« (*Apologie* 41c9-d2). Der sittlich gute Mensch ist aufgrund seiner bestmöglichen seelischen Verfassung immun gegenüber dem, der ihm schaden will. Letzterer schadet mit seiner ungerechten Tat einzig und allein sich selbst.⁵⁷ Deshalb hat auch Sokrates seinen Anklägern und Richtern gegenüber keinen Groll (*ou pany chalepainô: Apologie* 41d7). Von einem Nachsehen oder Verzeihen ist aber bei Sokrates nicht die Rede.⁵⁸

Das traditionelle Vergeltungsdenken wird hier also grundsätzlich überwunden, ohne daß damit das Vergeben oder Verzeihen als eine mögliche Umgangsweise mit moralischen Verfehlungen entdeckt werden würde. Das hat seinen Grund in einer besonderen »Metaphysik moralischen Handelns«: Die gerechte Seele, d. h. die bestmögliche Verfassung des wahren Selbst des Menschen, kann von der ungerechten Seele nicht affiziert werden, d. h. nicht in eine schlechtere Verfassung gebracht werden. Der Schaden, den der Gerechte sichtbar erleidet, ist rein äußerlich, er betrifft ihn nicht wesentlich; der eigentliche Schaden ist auf der Seite des Täters. Der Vergeltungsgedanke, der Handlungen im äußeren oder sichtbaren Bereich regelt, verliert dadurch seine Bedeutung. Insofern es sich auch im Fall der Vergeltung um eine ungerechte Handlung handelt (*antadikein*), die auf diese Weise die Seele des Handelnden schädigt, ist der Vergeltungsgedanke auch moralisch disqualifiziert.⁵⁹ Die Vergebung als die dem Schädiger vom Geschädigten geschenkte Möglichkeit, sich von einer vergangenen moralisch falschen Handlung zu entbinden und in seinem Charakter zu verbessern, ergibt in diesem Modell keinen Sinn, da derjenige, dem gegenüber Unrecht getan wurde, keinen wirklichen Schaden erlitten hat und es auf seiner Seite keinen Groll zu überwinden gibt; das moralische Besserwerden ist allein Sache des Schädigers.

In der *Politeia* wird der Vergeltungsgedanke einer grundsätzlichen Kritik unterzogen (*Politeia* I 332d7f., 334b8f., 335a8f.).⁶⁰ Für Platon ist es nicht

⁵⁷ Dieser Gedanke der Selbstverletzung wird besonders drastisch von Boethius formuliert: »...so will ich zugeben, daß die Lasterhaften zwar schlecht sind, aber daß sie an und für sich sind, kann ich nicht bejahen. Denn nur dasjenige ist, was an seiner Ordnung festhält und seine Natur bewahrt; was von dieser abfällt, gibt auch das Sein, das in seiner Natur begründet ist, auf [...] Es zeigt sich die Wahrheit jenes Satzes Platons: daß nur die Weisen tun können, was sie wollen, die Bösen hingegen zwar verüben, was ihnen beliebt, aber das, was sie wünschen, nicht erfüllen können. Denn sie tun Beliebiges, indem sie glauben, durch das, woran sie sich ergötzen, jenes Gut, das sie ersehnen, erreichen zu können; aber sie erreichen es keineswegs, weil zur Glückseligkeit Übeltaten nicht gelangen« (Cons. IV 2.p.).

⁵⁸ Vgl. Gaiser 2004, 852. Vgl. auch den gerade zitierten Abschnitt aus dem *Protagoras*, daß man das Geschehene nicht ungeschehen machen könne (324b3). Auch Aristoteles zitiert in EN VI 2 zustimmend folgenden Satz des Agathon: »Denn diese Fähigkeit fehlt als einzige auch Gott, ungeschehen zu machen, was getan worden ist« (1139b11; Übers. Wolf).

⁵⁹ Vgl. Dihle 1962, 64.

⁶⁰ Vgl. Dihle 1962, 32f.; Blundell 1989.

Sache des Gerechten, jemandem zu schaden, weder einem Freund noch sonst einem Menschen: So wie es nicht das *ergon* der Wärme ist, etwas anderes abzukühlen, und der Trockenheit, etwas anderes zu befeuchten, so liegt es auch nicht im Vermögen des Gerechten, andere ungerecht zu machen, und nicht im Vermögen des Guten, durch seine Tugend andere schlecht zu machen oder ihnen zu schaden (*Politeia* I 335c-d).⁶¹ Die Gerechtigkeit als Tugend der Seele hat eine ihr eigentümliche Kraft, mit der sie in der Seele dessen, der sie besitzt, präsent ist und als eine solche nur gerechte Taten und damit das gute Leben aus sich selbst heraus hervorbringt (vgl. *Politeia* I 353d-e; II 358b5f., 366e5f., 367e2f.).

Der in der Alltagssprache etablierte Begriff der *syngnômê* spielt in den platonischen Dialogen eine nur untergeordnete Rolle. An mehreren Stellen begegnet die bekannte Kopplung der *syngnômê* an unfreiwillig begangenes Unrecht (*Hippias Minor* 372a, 373b8; *Phaidros* 233c4), das »zwischen« freiwillig begangenen Unrecht, das tadelnswert ist, und freiwilligem Recht tun, das lobenswert ist, angesiedelt wird. Hier hat *syngnômê* eindeutig den Sinn eines Entschuldigens, bei dem jemand als eigentlich nicht schuldig erkannt wird. Daneben verwendet Platon *syngnômê* auch in einer nicht-technischen, floskelhaften Weise im Sinne der Bitte um Nachsicht (*Apologie* 17d4).⁶² Die einzige Stelle, an der ein Vorgang geschildert wird, der dem des Vergebens oder Verzeihens im paradigmatischen Sinn sehr nahekommt, ohne daß hier allerdings der Begriff *syngnômê* verwendet werden würde, findet sich in der »Jenseitserzählung des Sokrates« im *Phaidon*: Im Unterschied zu den Seelen, die in ihrem Leben einen mittelmäßigen Lebenswandel geführt haben, also gute wie böse Handlungen vollbracht haben, und als solche im Acherusischen See bestraft bzw. belohnt werden, und denen, die zahlreiche schwere Verbrechen (Tempelraub, Mord und ähnliches) vorsätzlich begangen haben und als solche ewig im Tartaros bleiben, gibt es Seelen, die sich zwar schwerer Vergehen schuldig gemacht haben, nämlich Vergehen gegen die eigenen Eltern und Tötungsdelikte, aber dennoch nach einem Jahr wieder aus dem Tartaros geworfen werden: Diese haben im Unterschied zu den anderen Übeltätern im Zorn (*hup'orgês*) gehandelt und nach ihrer Tat den Rest ihres Lebens in Reue (*metamelon*) verbracht. Sowohl das Handeln im Affekt als auch das nachträgliche Bedauern der Tat führen hier also zu einer anderen strafrechtli-

⁶¹ Vgl. Vlastos 1991, 196f.: »The one thing that is made clear in this passage [...] is Socrates' intuition that true moral goodness is incapable of doing intentional injury to others, for it is inherently beneficent, radiant in its operation, spontaneously communicating goodness to those who come in contact with it, always producing benefit instead of injury, so that the idea of a just man injuring anyone, friend or foe, is unthinkable.«

⁶² Vgl. Metzler 1991, 142–151.

chen Bewertung.⁶³ Dem Bestraftwerden im Jenseits können diese Seelen nur entkommen, wenn die, die von ihnen getötet oder mißhandelt worden sind, ihnen auf ihr Flehen und Bitten hin vergeben (*Phaidon* 113d-114b).

5. XENOPHON

Im Zusammenhang mit der Frage nach einem spezifisch griechischen Verzeihensbegriff wird immer wieder auf eine Episode in der *Kyrupädie* des Sokrates-Schülers Xenophon aufmerksam gemacht (3, 1, 38–40).⁶⁴ Dort erzählt Xenophon von einem Treffen zwischen Kyros und dem Armenierkönig, der in Begleitung seines Sohnes Tigranes ist. Nach dem gemeinsamen Essen kommt Kyros auf den Weisheitslehrer des Tigranes zu sprechen, den dieser sehr bewundert hat. Tigranes berichtet Kyros, daß sein Vater den Weisheitslehrer hat töten lassen, da dieser nach Meinung des Vaters auf Tigranes einen verderblichen Einfluß hatte. Vor seinem Tod habe der Weisheitslehrer den Tigranes zu sich kommen lassen und zu ihm gesagt: »Du darfst es, Tigranes, deinem Vater nicht übel nehmen, daß er mich tötet; denn er tut dies nicht aus bösem Willen gegen dich, sondern aus Nichtwissen; alle Fehler aber, die Menschen aus Nichtwissen begehen, halte ich für unfreiwillig.«⁶⁵ Kyros bedauert den Tod des Weisheitslehrers. Der Armenierkönig bringt zur eigenen Rechtfertigung seine Eifersucht auf den Weisheitslehrer vor: Ihm schien der Weisheitslehrer zu bewirken, daß sein Sohn ihn mehr bewunderte als seinen Vater. Er vergleicht seine Tat mit dem Ehemann, der seine Frau mit einem Liebhaber antrifft und diesen auf der Stelle tötet, weil er ihm die Liebe der Frau wegnimmt. Kyros urteilt daraufhin: »Ja, bei den Göttern, Armenier, mir scheint, daß dein Vergehen menschlich ist (*anthrôpina hamartein*). Und du, Tigranes, verzeihe (*syngignôske*) deinem Vater!« Es kommt schließlich zur Versöhnung zwischen Vater und Sohn.

An dieser Episode sind folgende Punkte auffällig: (1) Das Opfer selbst mahnt kurz vor seinem Tod den Tigranes, seinem Vater nicht zu grollen (*mê chalepainein*), da dieser nicht aus böser Gesinnung (*kakonoia*) heraus handelt, sondern aus Nichtwissen (*agnoia*). Wer aber aus Nichtwissen eine sittlich falsche Handlung begeht, handelt unfreiwillig (*akousios*). Auf diese Weise wird der Täter durch das Opfer selbst *entschuldigt*: Der Vater verdient Nach-

⁶³ Vgl. Ebert 2004, 442: »Sokrates will hier offenbar Taten, die im Affekt geschehen sind [...] und die der Täter bereut (114a1), anders bewertet sehen als jene Verbrechen, für die es kein Entrinnen aus dem Tartaros gibt.«

⁶⁴ Vgl. vor allem die einschlägige Untersuchung von Gaiser 2004.

⁶⁵ Im folgenden zitiere ich aus der Übersetzung von Gaiser 2004, 845.

sicht, da er nicht vorsätzlich gehandelt habe.⁶⁶ (2) Der Vater selbst rechtfertigt seine Tat, indem er diese in Analogie setzt zu dem Fall, in dem ein Ehemann seine Frau mit einem Liebhaber auf frischer Tat ertappt und diesen auf der Stelle tötet, weil dieser ihm die Liebe der Frau wegnimmt.⁶⁷ Der Ehebrecher wird wie ein Kriegsfeind behandelt. In derselben Weise war auch der Vater auf den Weisheitslehrer eifersüchtig. In beiden Fällen ergibt sich die Eifersucht (*phthonos*) aus der Liebe (*erôs*) zu einer anderen Person, von der man ebenfalls geliebt und bewundert werden will. (3) Das Nichtwissen oder verkehrte Wissen des Vaters bestand darin, den positiven Einfluß des Weisheitslehrers auf den Sohn nicht erkannt zu haben; jener hat den Sohn besser gemacht und gerade nicht verdorben. Der Vater hat diese Beziehung fälschlicherweise genauso gesehen wie die Beziehung zwischen Ehefrau und Liebhaber und fühlte sich der Liebe seines Sohnes beraubt. Die Unkenntnis des Vaters bezieht sich also gerade nicht auf einen einzelnen Handlungsumstand. Vielmehr handelt es sich um ein grundsätzliches Nichterkennen dessen, was für das Wohl des Sohnes in Wahrheit förderlich ist. Dieses Unverständnis hat seine Ursache in einem bestimmten Affekt: Die Eifersucht hat den Vater für den positiven Einfluß des Lehrers auf den Sohn »blind« gemacht: »aus Eifersucht erkannte er nicht, weshalb der Sohn den Lehrer so sehr bewunderte und daß dieser Respekt, der in Wahrheit dem Wohl des Sohnes diente, das Verhältnis zum Vater nicht beeinträchtigen sollte.«⁶⁸ (4) Es ist gerade diese Eifersucht, die das Vergehen des Vaters zu einem *typisch menschlichen* macht und in dieser Hinsicht ein Grund für das Verzeihen (*syngignôskein*) darstellt. Während der Weisheitslehrer – ganz im Sinne des Sokrates (*Apologie* 41d7) – keinen Groll empfindet und Tigranes ermahnt, ebenfalls keinen Groll zu hegen, weil sein Vater aus Unwissen und damit unfreiwillig einen Fehler begeht, tritt im Urteil des Kyros der Gesichtspunkt der *menschlichen Schwäche* in den Vordergrund: Eine Verfehlung aufgrund affektiver Verblendung ist etwas typisch Menschliches, das als solches verständlich und damit auch verzeihlich ist. Wie Konrad Gaiser zu Recht feststellt, führt das von Kyros im Hinblick auf die Eifersucht des Vaters gebrauchte Wort *syngignôskein* über das vom Weisheitslehrer gebrauchte *mê chalepainein* »noch einen Schritt hinaus zum einem positiven Verzeihen. Dabei ist allerdings immer zu bedenken, daß der griechische Begriff *sygnômê*, den wir mit ›Verzeihen‹ übersetzen, nicht

⁶⁶ Vgl. Gaiser 2004, 846: »Der Gedanke, daß einer, der sich infolge von Nichtwissen (Unkenntnis, Irrtum) vergeht, ›unfreiwillig‹ handelt und daher Nachsicht und Verzeihung verdient, war zur Zeit Xenophons nicht mehr neu. Schon seit langem stellte man damals die für die Entscheidung von Schuldfragen und Strafzumessungen wichtige Frage, ob eine Tat vorsätzlich verübt oder etwa nur ›aus Unwissenheit‹ geschehen war.« Vgl. auch Dihle 1962, 16f.

⁶⁷ Nach griechischem Recht bleibt eine solche Tötung straffrei (vgl. Gaiser 2004, 847).

⁶⁸ Gaiser 2004, 847.

vom Empfinden, sondern vom Erkennen her genommen ist: Er bezeichnet das einsehende Erkennen der Lage und der Absicht des anderen in seiner menschlichen Schwäche und von da aus das verstehende, auf den anderen eingehende, mitfühlende Entschuldigen. Im übrigen wird das Zustandekommen der *syngnômê* hier wie sonst dadurch erleichtert, daß derjenige, der sich vergangen hat, seinen Fehler einsieht und bereut.«⁶⁹

Im Unterschied zur Sokratischen Ethik wird hier der für die populäre Ethik typische Begriff des *Menschlichen* (*ta anthrôpina*) als Grund für den Verzicht auf Vergeltung angeführt. Der Begriff *syngnômê* nimmt damit die Bedeutung an, das schuldhafte Handeln des anderen aus den Bedingungen der gemeinsamen menschlichen Natur, etwa den Affekten von Liebe und Eifersucht, heraus zu verstehen und so zu verzeihen. Bei allen Parallelen zwischen dem Fall des Weisheitslehrers und dem Fall des Sokrates (Vorwurf des Verderbens der jungen Leute; Untergraben der väterlichen Autorität; wer aus Unwissenheit handelt, handelt unfreiwillig; der ungerecht Verurteilte hegt keinen Groll) ist doch, wie Konrad Gaiser zu Recht betont, das Motiv des Verzeihens und der Versöhnung »in der Sokrates-Literatur ohne Parallele«. Es handelt sich um ein »eigentümlich xenôphontisches Anliegen«. ⁷⁰

6. ARISTOTELES

6.1 HANDLUNGSTHEORIE

Am Beginn von Aristoteles' Ausführungen zum Begriff des Freiwilligen und Unfreiwilligen, die im Zusammenhang mit der sittlichen Bewertung von Charakterzügen handelnder Personen gesehen werden müssen⁷¹, treffen wir auf die zur Zeit des Aristoteles bereits fest etablierte Kopplung der *syngnômê* an das Unfreiwillige (*akousios*)⁷²: Was aus dem eigenen Wollen hervorgeht, erfährt je nach seiner moralischen Qualität Lob oder Tadel, wohingegen das, was nicht aus dem eigenen Wollen hervorgeht, Nachsicht (*syngnômê*) erfährt, manchmal auch Mitleid erregt (EN III 1, 1109b30–32). Der Begriff der *syngnômê* wird hier im Sinne eines (»freisprechenden«) *Entschuldigens* verwendet; derjenige, der einen Schaden verursacht hat, wird als eigentlich nicht schuldig erkannt, da er nicht für sein Tun verantwortlich ist. Ein Rückschluß von der Handlung auf die sittliche Qualität des Charakters ist in diesem Fall

⁶⁹ Gaiser 2004, 848f.

⁷⁰ Gaiser 2004, 852f.

⁷¹ Vgl. Corcilius/Rapp 2008, 17.

⁷² Vgl. Metzler 1991, 76; Gaiser 2004, 846 Fn. 4.

nicht möglich. Die beiden Bedingungen für Unfreiwilliges, das als solches Nachsicht verdient, lauten: »Als ungewollt gilt üblicherweise das, was durch Zwang oder aufgrund von Unwissenheit geschieht« (III 1, 1109b35–1110a1). Entsprechend wird das Freiwillige von Aristoteles durch die Konjunktion der beiden negierten Glieder definiert, d. h. als das, was weder durch Zwang noch aufgrund von Unwissenheit geschieht, oder positiv: der Ursprung muß im Handelnden selbst liegen und dieser muß die einzelnen Umstände der Handlung kennen (III 3, 1111a22–24).⁷³

Die beiden Bedingungen der Unfreiwilligkeit werden nun genauer analysiert: Beim Zwang ist zu unterscheiden zwischen äußerem und innerem Zwang. Ein äußerer Zwang liegt dort vor, wo die Bewegungsursache (*archê*) des Verhaltens außerhalb der sich verhaltenden Person liegt. Den inneren Zwang behandelt Aristoteles unter der besonderen Klasse der »gemischten Handlungen«: »Wo Dinge aus Furcht vor größeren Übeln oder im Hinblick auf etwas Werthafes (*kalon*) getan werden (nehmen wir zum Beispiel an, ein Tyrann würde jemandem befehlen, etwas Schändliches zu tun, während er dessen Eltern und Kinder in seiner Gewalt hat, und diese würden gerettet, wenn er die Handlung ausführt, andernfalls aber müßten sie sterben), kann man im Zweifel sein, ob sie ungewollt oder gewollt sind« (III 1, 1110a4–8; Übers. Wolf mit Änderung). Ohne weiteres (*haplôs*) würde niemand einen solchen Typ von Handlung wählen; insofern gleichen solche Handlungen den unfreiwilligen. Doch in dieser besonderen Situation ist eine solche Handlung Bedingung dafür, sich selbst und die übrigen zu retten, so daß sie jeder tun würde, der bei Verstand ist. In dieser Situation wird also eine solche Handlung um eines geringeren Übels willen bewußt gewählt und die Bewegungsursache liegt im Handelnden selbst (*en autô*), so daß es bei ihm liegt (*ep' autô*), sie zu tun oder nicht zu tun; in dieser besonderen Hinsicht gleichen solche Handlungen *eber* (*mallon*) den freiwilligen (1110a9–12).

Solche gemischten Handlungen können ganz unterschiedliche Arten von Sanktionen erfahren: Wenn man etwa etwas Schändliches oder Unangenehmes als Preis für große und wertvolle Dinge erträgt, erfährt man Lob, erträgt man aber etwas Schändliches für etwas, was gar nicht oder nur wenig wertvoll ist, erfährt man Tadel. Dagegen erfährt man *syngnômê* in Fällen, »in denen jemand Dinge, die man nicht tun soll, aufgrund von Bedingungen tut, die die menschliche Natur übersteigen und die keiner aushalten würde« (1110a24–26; Übers. Wolf). Hier wird *syngnômê* in einer anderen Bedeutung verwendet als in 1109b32: Bei allem psychischen oder moralischen Druck liegt der Ursprung der Handlung nach wie vor im Handelnden selbst. Es liegt bei ihm, die moralisch schlechte Handlung zu tun oder nicht zu tun; insofern ist er für

⁷³ Vgl. Liske 2008, 90.

sie verantwortlich.⁷⁴ Daher hat der Begriff *syngnômê* hier eher die Bedeutung von *Verständnis* für die Handlung des anderen. Dieses Verständnis, das mit einem Nachsehen einhergeht, basiert auf der Einsicht in die *Grenzen der gemeinsamen menschlichen Natur*; es ist klar, daß unter diesen Bedingungen jeder andere Mensch genau so gehandelt hätte.

In diesem Zusammenhang interessant ist, daß Aristoteles im Rahmen seiner Analyse der anderen Bedingung des Unfreiwilligen, der Unwissenheit (*agnoia*), zwischen »nicht freiwillig« (*ouch hekousios*) und »unfreiwillig« (*akousios*) unterscheidet. Unfreiwillig oder »gegen das Wollen« ist nur das, »was Unlust (*epilypon*) und Bedauern (*metameleia*) erzeugt« (III 2, 1110b18f.). Hat jemand aufgrund der Unkenntnis einzelner Handlungsumstände eine sittlich falsche Handlung begangen und empfindet er später, nachdem ihm klar wurde, was er getan hat, kein Bedauern, hat er diese Handlung zwar »nicht freiwillig« getan, da er ja nicht wußte, was er tat. Er hat die Handlung aber auch nicht »gegen sein Wollen« getan, da das fehlende Bedauern darauf schließen läßt, daß er die Handlung möglicherweise auch dann getan hätte, wenn er die einzelnen Umstände gekannt hätte. Zumindest steht die begangene Handlung in ihren Folgen in keinem Gegensatz zur aktuellen Charakterdisposition des Handelnden.⁷⁵ Die hier von Aristoteles eingeführte Differenzierung ist für die sittliche Bewertung des Charakters des Handelnden wichtig: Nur derjenige, der Bedauern für die unvorsätzlich begangene Tat empfindet und somit »unfreiwillig« oder »gegen sein Wollen« (*akousios*) gehandelt hat, ist entschuldbar und verdient in moralischer Hinsicht Nachsicht, wer dagegen kein Bedauern empfindet und bloß »nicht freiwillig« gehandelt hat, bleibt zwar juristisch gesehen straffrei, verdient aber in moralischer Hinsicht Tadel aufgrund seiner lasterhaften charakterlichen Disposition.

Die Bedingung der Unwissenheit (*agnoia*), die zusammen mit einem nachträglichen Schmerz und Bedauern die begangene Tat zu einer unfreiwilligen (*akousios*) machen, erfährt nun ebenfalls eine Differenzierung: Das Handeln »aufgrund von Unwissenheit« (*di' agnoian*) ist zu unterscheiden vom Handeln »in Unwissenheit« (*agnoôn*); »wer in Trunkenheit oder im Zorn handelt, handelt, so nimmt man an, nicht aufgrund von Unwissenheit, sondern aufgrund eines der genannten Zustände, trotzdem nicht wissend, sondern in Unwissenheit« (III 2, 1110b25–27; Übers. Wolf). Während beim Handeln »aufgrund von Unwissenheit« eine Unkenntnis vorliegt, die sich auf die einzelnen Umstände und Gegenstände der Handlung (*kath' hekasta*) bezieht, ist

⁷⁴ Joachim (1951, 97) weist zu recht darauf hin, daß dieser psychische Druck nach Aristoteles niemals zu einem Zwang im eigentlichen Sinn werden kann, der die Urheberschaft außer Kraft setzen würde. In manchen Fällen rät Aristoteles, eher den eigenen Tod auf sich zu nehmen, als sich zu bestimmten Handlungen »zwingen« zu lassen (vgl. 1110a26f.).

⁷⁵ Vgl. auch Liske 2008, 90.

beim Handeln »in Unwissenheit« die Unkenntnis auf das Allgemeine (*katholou*) bezogen: auf das, was der Mensch im allgemeinen zu tun und zu lassen hat, d. h. auf die grundlegenden moralischen und rechtlichen Normen, sowie auf das, was das persönlich Förderliche ist. Da für Aristoteles das prudentiell Gute (*agathon*), das moralisch Gute (*kalon*) und das Angenehme (*hedy*) eine Einheit bilden (EN I 9, 1099a24–31), kann man auch sagen, daß sich diese Unwissenheit des Allgemeinen auf das wahrhaft Gute bezieht. Eine solche Unkenntnis, die sich auch in einem falschen Vorsatz (*prohairesis*) äußert, hat ihre Ursache in einer grundlegenden charakterlichen Fehlorientierung oder Lasterhaftigkeit: Demjenigen, der durch Lust oder Unlust verdorben ist, zeigt sich das wahre Ziel menschlichen Handelns nicht mehr, er erkennt nicht mehr, daß man um dieses Ziels willen alles andere wählen und tun soll (VI 5, 1140b17–19); »denn die Schlechtigkeit verdreht das Urteil und bewirkt, daß man sich über die Prinzipien der Handlungen täuscht« (VI 13, 1144a34–36).⁷⁶

Nach Aristoteles sind wir für ein solches grundsätzliches Unwissen selbst verantwortlich, können uns also gerade nicht mit diesem Unwissen entschuldigen: Es liegt an einem selbst, ob man sich betrinkt, was dann die Ursache für eine nachfolgende Unwissenheit sein kann. Es liegt ebenfalls an einem selbst, sorgfältig zu sein und sich über rechtliche und moralische Normen zu informieren; die Unwissenheit in diesen Bereichen ist eine Folge von Nachlässigkeit und damit selbst verschuldet (III 7, 1113b30–1114a3). Schließlich liegt es auch an einem selbst, ob man bestimmten Emotionen, Begierden und Handlungsimpulsen nachgibt und diese somit charakterprägend sein läßt oder nicht: »Ebenso sind Menschen dafür verantwortlich, daß sie ungerecht oder unmäßig sind, die einen dadurch, daß sie Unrecht tun, die anderen dadurch, daß sie ihre Zeit mit Trinken und ähnlichen Dingen verbringen. Denn die Tätigkeiten in den einzelnen Bereichen geben uns einen solchen Charakter« (1114a4–7; Übers. Wolf). Allgemein gesprochen »liegt es also bei uns, ob wir gute oder schlechte Menschen sind« (1113b13f.); wir sind für unseren Charakter, also dafür, ob wir tugendhaft oder lasterhaft sind, selbst verantwortlich. Daher ist ein Unwissen des wahrhaft Guten und des

⁷⁶ Nach Aristoteles sind die langfristigen Ziele des Lebens im Charakter des Handelnden verankert und durch dessen Qualität vorgegeben, während sich die Klugheit (*phronêsis*) auf die Wahl der Mittel und Wege zu diesen langfristigen Zielen des Lebens bezieht: »Denn die Tugend des Charakters macht den Zielpunkt richtig, die Klugheit aber das, was zum Ziel führt« (VI 13, 1144a7–9; Übers. Wolf); »weder dort noch hier ist es die Überlegung, die das Prinzip lehrt; es ist vielmehr die natürliche oder durch Gewöhnung entstandene Tugend, die das richtige Meinen über das Prinzip lehrt« (VII 9, 1151a17–19; Übers. Wolf). Dabei muß beachtet werden, daß es sich beim Charakter um nichts Statisches handelt: Anliegen der Aristotelischen Ethik ist die Formung und Entwicklung des Charakters durch die entsprechenden Handlungen (vgl. Corcilius/Rapp 2008, 21).

moralisch Gebotenen, das seine Ursache in einer mangelhaften charakterlichen Disposition hat, selbst verschuldet und tadelnswert. Es macht eine daraus hervorgehende Handlung gerade nicht zu einer unfreiwilligen und eine sich daraus ergebende Verfehlung gerade nicht zu einer entschuldbaren. Eine Unkenntnis dagegen, die sich auf einen der vielen und oft nicht genau überschaubaren Einzelfälle bezieht und die sich trotz größtmöglicher Sorgfalt einstellt, ist entschuldigbar; »derjenige, der etwas hiervon nicht weiß, handelt gegen sein Wollen« (1111a2). Ein Handeln »aufgrund von Unwissenheit« ist also verzeihlich, ein Handeln »in Unwissenheit« dagegen nicht.

6.2 ARTEN VON SCHÄDIGUNG

Diese zweifache Unterscheidung läßt sich mit Hilfe einer anderen Unterscheidung in EN V 10 noch weiter differenzieren. Nach Aristoteles gibt es drei Arten von Schädigung (*blabê*) im zwischenmenschlichen Bereich: (1) Zum einen gibt es die mit Unwissenheit getane Verfehlung, die unfreiwillig ist. Im Unterschied zum Unglücksfall (*atykhêma*) handelt es sich hier um eine vom Handelnden selbst verursachte Schädigung, die dieser aber aufgrund eines entschuldbaren Irrtums begeht, also aufgrund einer Unkenntnis eines konkreten Handlungsumstands. Wenn dieser Schaden ohne Böswilligkeit (*kakia*) des Handelnden geschieht, dieser also den Schaden auch nachträglich bedauert, handelt es sich um ein *Versehen* (*hamartêma* im engen Sinn: 1135b17f.). Ein solches Versehen geschieht »aufgrund von Unwissenheit« und kann Nachsicht finden (*syngnômonikon*: 1136a7).⁷⁷ (2) Davon zu unterscheiden ist eine Schädigung, die im vollen Wissen um das, was man tut, also freiwillig, geschieht, aber ohne vorherige Überlegung. Dies sind etwa Handlungen im Zorn⁷⁸ oder in einem der anderen Affekte, »die mit dem menschlichen Wesen notwendig oder von Natur verknüpft sind« (1135b21f.; Übers. Dirlmeier). Solche freiwilligen Handlungen sind, äußerlich betrachtet, ungerecht, haben aber ihren Ursprung nicht in einem ungerechten Charakter. Wenn nun solche Handlungen aufgrund eines Affekts geschehen, »der weder natürlich noch menschlich ist« (1136a8f.), sind sie zwar ungewollt, aber nicht verzeihlich (*ou syngnômonikon*: 1136a6–8). Diese etwas dunkle Bemerkung⁷⁹ legt die Vermutung nahe, daß Aristoteles dagegen die ungerechten Handlungen, die aufgrund eines *natürlichen, oder menschlichen* Affekts und

⁷⁷ »Aufgrund von Unwissenheit« wird an dieser Stelle als eine Unterart von »in Unwissenheit« gebraucht (vgl. Broadie/Rowe 2002, 352).

⁷⁸ Schon in EN III 3, 1111a24–b3 hatte Aristoteles solche Handlungen aus Erregung oder Begierde als willentlich angesehen.

⁷⁹ Vgl. Broadie/Rowe 2002, 352: »the thought must be that unnatural feelings represent a force external to the individual's human nature.« Vgl. auch Joachim 1951, 158.

außerdem nicht aufgrund eines schlechten Charakters begangen werden, als verzeihlich ansieht. (3) Von einer ungerechten Handlung im Affekt zu unterscheiden, ist schließlich eine Schädigung aus Vorsatz (*prohairesis*), bei welcher sich der Handelnde in seinem Charakter als ungerecht und schlecht zeigt. Hier gilt: »Für die Schlechtigkeit (*mochthêria*) aber gibt es keine Nachsicht (*syngnômê*), ebenso wenig wie für alles andere, was Gegenstand von Tadel ist« (VII 3, 1146a3f.; Übers. Wolf).

Es läßt sich nun zeigen, daß ungerechte Handlungen aufgrund eines natürlichen oder menschlichen Affekts für Aristoteles tatsächlich Gegenstand von Verzeihung sein können. In EN VII 7 vertritt Aristoteles die These, daß die Unbeherrschtheit (*akrasia*), die sich auf den Zorn (*thymos*) bezieht, weniger schändlich ist als diejenige, die sich auf die Begierden bezieht. Der Grund ist, daß bei dieser Form der Unbeherrschtheit der Zorn oder Groll in gewisser Weise auf die Vernunft (*logos*) hört, aber in einer falschen Weise (*parakouein*), »wie voreilige Diener, die hinauslaufen, ehe sie den ganzen Auftrag gehört haben, und dann den Auftrag falsch ausführen [...] So hört der Zorn zwar, hört aber nicht den Auftrag und eilt infolge der Hitzigkeit und Voreiligkeit seiner Natur zur Rache (*timôria*)« (1149a26–32; Übers. Wolf). Aristoteles definiert in seiner *Rhetorik* den Zorn als »ein mit Schmerz verbundenes Streben nach einer vermeintlichen Vergeltung (*timôria*) für eine vermeintliche Herabsetzung (*oligôria*) einem selbst oder einem der Seinigen gegenüber von solchen, denen eine Herabsetzung nicht zusteht« (II 1, 1378a30–33; Übers. Rapp). Der Zorn basiert auf dem Eindruck einer Herabsetzung; er impliziert die Annahme, und hier kommt die Vernunft ins Spiel (1149a32), daß eine Geringschätzung, Beleidigung oder Verletzung nicht gerechtfertigt ist. Bei derjenigen Unbeherrschtheit dagegen, die sich auf die Begierden bezieht, treibt die Begierde zum Genuß, sobald nur der sinnliche Eindruck von etwas Angenehmen vorliegt. Daher ist sie niedriger: »Denn wer im Zorn unbeherrscht ist, unterliegt in gewisser Weise der Vernunft, der andere aber unterliegt der Begierde und nicht der Vernunft« (1149b2f.; Übers. Wolf).

Diese unterschiedliche Wertung hat nun eine Konsequenz für die Frage, ob Verfehlungen aufgrund von Unbeherrschtheit, die als solche willentlich und tadelnswert sind, Gegenstand von *syngnômê* sein können. Aristoteles stellt die allgemeine These auf: »Den natürlichen Strebungen zu folgen trifft eher auf verständnisvolle Nachsicht (*mallon syngnômê*), wie es auch nachsichtiger beurteilt wird, solchen Begierden nachzugeben, die allen Menschen gemeinsam sind und insofern sie gemeinsam sind« (VII 7, 1149b4–6; Übers. Dirlmeier). Der Zorn und die Reizbarkeit sind nun aber natürlicher als die Begierden, die sich auf Übermaß und nicht notwendige Güter beziehen. Also, so die nicht ausgesprochene Folgerung, verdient die Unbeherrschtheit mit Bezug auf Zorn eher (*mallon*) Nachsicht (*syngnômê*). Hier treffen wir wieder auf den Gedanken der *gemeinsamen menschlichen Natur*, die

als Grund für das Nachsehen einer moralischen Verfehlung angeführt wird. Dem entspricht der Begriff der *syngnômê* im Sinne eines nachsehenden oder *verzeihenden Verständnisses* mit den typisch menschlichen Bedingtheiten, die oft nicht leicht zu überwinden sind.⁸⁰ Auch innerhalb der Begierden ist eher dem gegenüber Nachsicht zu üben, der Begierden nachgibt, die allen Menschen gemeinsam sind. Ein zusätzliches Kriterium für ein solches verzeihendes Verständnis ist, ob der Akratiker versucht hat, den Affekten oder Begierden Widerstand zu leisten: »Denn es ist nicht erstaunlich, wenn jemand von starker und übergroßer Lust oder Unlust besiegt wird – vielmehr ist das verzeihlich (*syngnômonikon*), wenn er versucht hat zu widerstehen« (VII 8, 1150b6–8; Übers. Wolf).

6.3 DIE EPIKIE

Bisher war von Verfehlungen die Rede, die entschuldigt werden können oder von solchen, die Nachsicht erfahren können. Doch wer entscheidet darüber, in welchem Fall auf Vergeltung verzichtet und Nachsicht geübt werden soll? Kennt Aristoteles eine spezifische charakterliche und intellektuelle Disposition, die uns dazu befähigt, mit einer moralischen Verfehlung in der richtigen Weise umzugehen? Für Aristoteles ist es der billig eingestellte Mensch (*epieikês*), der in diesen Fällen richtig urteilt: »Wofür man nämlich Verzeihung (*syngnômê*) aufbringen soll, dies fällt in den Bereich der Billigkeit. Auch daß man bloße Versehen (*hamartêmata*) nicht als gleich schlimm wie ungerechte Taten (*adikêmata*) beurteilt, und auch nicht Unglücksfälle (ist ein Beispiel von Billigkeit); denn Unglücksfälle (*atychêmata*) sind solche, die unerwartet und nicht aus Schlechtigkeit (*mochthêria*), Versehen solche, die nicht unerwartet und nicht aus Schlechtigkeit, ungerechte Taten aber solche, die nicht unerwartet und aus Schlechtigkeit eintreten, denn die Taten, die aufgrund von Begierde begangen werden, entstehen aus Schlechtigkeit. Auch menschliche Schwächen (*ta anthrôpina*) nachzusehen ist billig. Auch nicht auf das Gesetz, sondern auf den Gesetzgeber, und nicht auf die Formulierung, sondern auf den Gedanken des Gesetzgebers zu sehen, und nicht auf die Handlung, sondern auf die Entscheidung, und nicht auf den Teil, sondern auf das Ganze, und nicht darauf, wie einer jetzt ist, sondern wie er immer oder in der Regel war, zu sehen, (ist billig)« (Rhet. I 13, 1374b4–16; Übers. Rapp mit Änderungen).

Aristoteles spricht von Billigkeit (*epieikeia*) in einer zweifachen Weise⁸¹: zum einen im Hinblick auf den Richter, der in einem besonderen Fall vom

⁸⁰ Vgl. Aristoteles' realistische Einschätzung: »denn in vielerlei Hinsicht ist die menschliche Natur eine Sklavin« (*Metaphysik* I 2, 982b29f.).

⁸¹ Vgl. Rapp 2002 II, 503f.

Wortlaut des geschriebenen Gesetzes abweicht und sich in seinem Urteil an der hinter dem Gesetz stehenden Gerechtigkeit orientiert. Das Billige ist hier die »Berichtigung des gesetzlich Gerechten« und als solches »gerecht und besser als eine bestimmte Art des Gerechten, nicht besser als das allgemeine Gerechte, aber besser als der Mangel, der aufgrund der allgemeinen Formulierung des Gesetzes entsteht« (EN V 14, 1137b12f., b24–27; Übers. Wolf). Zum anderen wird von Billigkeit im Hinblick auf den einzelnen Betroffenen gesprochen, der zugunsten des Schädigers auf das verzichtet, was ihm rechtmäßiger Weise zusteht, wie z. B. das Fordern eines gerechten Ausgleichs⁸²: »wer nicht im schlechten Sinn zu genau am Recht klebt, sondern dazu neigt, weniger zu beanspruchen, obwohl er das Gesetz auf seiner Seite hat, der ist billig eingestellt« (1138a1 f.). Diese zweite Verwendung von »Billigkeit« als einer Charakterdisposition jedes gerechten Menschen ist die für unsere Fragestellung relevante: Ein billig eingestellter Mensch weiß im Fall einer ihm widerfahrenen Schädigung zwischen Unglücksfall, Versehen und ungerechter Tat zu unterscheiden, d. h. er kann die Verantwortlichkeit des anderen richtig beurteilen und daher moralisch richtig reagieren. Er hat aber auch ein Verständnis (*syngnômê*) für die typisch menschlichen Schwächen (*ta anthrôpina*: 1374b10). Damit dürften die Handlungen im Affekt gemeint sein, die nicht aus einem schlechten Charakter heraus begangen werden (V 10, 1135b20–24).

Die Billigkeit als allgemeine Charakterdisposition ist eine bestimmte Art der Gerechtigkeit (*dikaïosynê tis*: V 14, 1138a3): Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn ist die vollkommene Tugend, insofern sie auf den anderen Menschen Anwendung findet (*pros heteron*), d. h. das für den anderen Förderliche tut (V 3, 1129b26–1130a13). Dieser für die Gerechtigkeit konstitutive Bezug auf das Wohl des anderen um seiner selbst willen (*allotrion agathon*) wird in der Billigkeit auf jene Situationen übertragen, in denen dem Gerechten selbst ein Unrecht widerfährt: (1) Insofern er ein *gerechter* ist, der als solcher im Besitz aller Tugenden ist, reagiert er emotional richtig, läßt sich also im Fall einer Herabsetzung weder vom Affekt überwältigen und zur sofortigen Vergeltung hinreißen, noch erträgt er alles in sklavischer Gesinnung, vielmehr zürnt er so, wie es die Vernunft vorschreibt; wer in diesem Sinn »Sanftmut« (*praotês*) besitzt, ist »nicht rachsüchtig (*timôrêtikos*), sondern eher nachsichtig (*mallon syngnômonikos*)« (IV 11, 1126a2f.). Er verzichtet aber nicht grundsätzlich oder von vornherein, und das ist entscheidend, auf seinen berechtigten Anspruch auf gerechten Ausgleich (EN V 7). Es ist seiner Einsicht (*gnômê*) überlassen, ob und in welchem Maß er seine Ansprüche

⁸² Dabei ist immer zu bedenken, daß Aristoteles den Gedanken einer reziproken Vergeltung – nach Auffassung der Pythagoreer ist das Gerechte ein »reziprokes Erleiden dessen, was man einem anderen zugefügt hat« – scharf ablehnt (EN V 8, 1132b21–31).

einfordert.⁸³ (2) Insofern er ein *billig* eingestellter Mensch ist, verzichtet er in bestimmten Fällen auf seine berechtigten Ansprüche zugunsten des Schädigers, und zwar um der moralischen Besserung und damit um des guten Lebens des Schädigers willen. Den Gerechten bewahrt die Billigkeit vor einer Selbstgerechtigkeit und einem gnadenlosen Einfordern dessen, was ihm rechtmäßig zusteht. Der Gerechte als ein billiger hat Verständnis sowohl für die konkrete Situation des anderen als auch für die Schwächen, die sich aus der gemeinsamen menschlichen Natur ergeben. Dieses Verständnis beruht auf der Einsicht, daß auch er trotz aller Tugendhaftigkeit diese Schwächen niemals absolut überwinden kann. Er bleibt ein Wesen mit einer aus nicht-rationalen Strebungen und praktischer Vernunft zusammengesetzten Natur (*syntheton*: EN X 7, 1177b28f.), die in vielfältige naturale und soziale Bezüge eingebunden ist. Mit der Billigkeit trägt Aristoteles innerhalb seiner Moraltheorie dem Faktum Rechnung, daß Menschen aus den unterschiedlichsten Gründen immer wieder aneinander moralisch schuldig werden; die Gerechtigkeit als die vollkommene Tugend erfährt damit im Hinblick auf die *Endlichkeit des Menschen* eine wichtige Ergänzung.

Der Billigkeit als Charakterdisposition entspricht eine eigene dianoetische Tugend. Neben der Klugheit (*phronêsis*) als der zentralen praktischen Vernunfttugend, die zur guten Überlegung darüber disponiert, »was dem guten Leben überhaupt zuträglich ist« (EN VI 5, 1140a28), und der ihr zugehörigen Wohlberatenheit (*euboulia*: VI 8, 1141b9f.; VI 10, 1142b31–33) entwickelt Aristoteles noch zwei weitere praktische Vernunfttugenden: die Verständigkeit (*synesis*) oder Wohlverständigkeit (*eusynesia*) und die Einsicht (*gnômê*). Beide beziehen sich auf denselben Gegenstandsbereich wie die Klugheit, das Einzelne (*kath' hekaston*) und durch menschliches Handelns Veränderbare, aber in einer anderen Weise: Während die Klugheit anordnend oder gebietend ist (*epitaktikê*) – »ihr Ziel ist, zu sagen, was man tun soll oder nicht« – sind die Verständigkeit und auch die Einsicht, wie sich noch zeigen wird, nur beurteilend (*monon kritikê*: VI 11, 1143a8–10). Die Verständigkeit besteht in einem spezifischen *Gebrauch* der praktischen Vernunft: Ziel dieses Vollzugs ist es zu beurteilen (*krinein*), was eine andere Person über solche Dinge sagt, die Gegenstand der Klugheit sind, und dies richtig (*kalôs*) zu beurteilen (1143a14f.). Die Verständigkeit disponiert uns also dazu, das praktische Urteil eines anderen richtig zu beurteilen. Mit dieser Beurteilungskompetenz hängt die Einsicht (*gnômê*) zusammen: »Die so genannte Einsicht, gemäß der wir sagen, daß bestimmte Menschen nachsichtig sind (*syngnômonikon*) und daß sie Einsicht haben, ist das richtige Urteil (*krisis orthê*) über das Billige.

⁸³ In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung zwischen Vergeltung und Strafe wichtig: Die Bestrafung (*kolasis*) ist um des Erleidenden willen, die Vergeltung (*timôria*) um dessentwillen, der sie ausführt, zu seiner Genugtuung (Rhet. I 10, 1369b13f.).

Ein Anzeichen dafür ist aber: Wir sagen, daß der billig einstellte Mensch am meisten zur Nachsicht disponiert ist und daß es billig ist, bei manchen Dingen Nachsicht zu üben. Die Nachsicht aber ist die richtige urteilende Einsicht über das, was billig ist. Richtig aber ist ein Urteil über das Wahre« (1143a19–24). Die Einsicht disponiert uns dazu, die Lage und Absicht eines anderen, von dem eine Schädigung ausging, richtig zu beurteilen und auf dieser Grundlage zu einem richtigen Urteil über das zu gelangen, was in diesem Fall billig ist: etwa dem anderen eine moralische Verfehlung nachzusehen und auf berechnete Ansprüche gegenüber ihm zu verzichten.⁸⁴

Die praktischen Vernunfttugenden Klugheit (*phronêsis*), intuitive Vernunft (*nous*), Verständigkeit (*synesis*) und Einsicht (*gnômê*) konvergieren alle im sittlich vortrefflichen Menschen: »Indem man urteilsfähig über diejenigen Dinge ist, mit denen der Kluge zu tun hat, ist man auch verständig und einsichtig oder nachsichtig. Denn die Angemessenheit des Urteils, wo es um das Verhältnis zum anderen Menschen geht (*pros allon*), ist allen guten Menschen gemeinsam« (VI 12, 1143a29–32; Übers. Wolf). Damit wird die *soziale Dimension* der Aristotelischen Ethik deutlich: Der einzelne Mensch steht schon immer in einem komplexen Geflecht menschlicher Beziehungen. Es geht hier nicht nur um die Frage, wie das höchste Gut des Einzelnen mit dem höchsten Gut der Gemeinschaft vermittelt werden kann; »aus diesem Grund glauben wir, daß Perikles und Menschen seiner Art klug sind, weil sie nämlich erwägen können, was für sie selbst und die Menschen gut ist« (VI 5, 1140b7–10; Übers. Wolf). Es geht auch um einen differenzierten und ethisch gerechtfertigten Umgang mit moralischen Verfehlungen, der sich in einer präzisen Beurteilung der Lage und Absicht des Schädigers und einer möglichen Nachsicht äußert. Wie sich schon mehrfach gezeigt hat, spielt hier das Konzept der menschlichen Natur, mit deren Bedingtheiten und Grenzen jeder einsichtsvolle Mensch vertraut sein muß, eine zentrale Rolle. Der Standpunkt *des anderen* wird von der Vertrautheit *mit sich selbst* her verstanden und seine moralische Verfehlung im Licht dieses Verstehens nachgesehen.

Gegenüber der sokratisch-platonischen Ethik wird das Konzept eines verzeihenden oder nachsehenden Verständnisses, das schon bei Xenophon in den Vordergrund getreten war, von Aristoteles philosophisch rehabilitiert.⁸⁵ Damit liegt bei Aristoteles zwar noch nicht der Begriff der Vergebung in seiner paradigmatischen Bedeutung vor, aber doch weit mehr als ein bloßes Entschuldigen. In diesem Zusammenhang wird auch die menschliche

⁸⁴ Vgl. Gadamer 1998, 15: »Auch dies sind Formen von ›Bestheit‹ des Wissens. Sie lassen es damit nicht etwa an der Unverbrüchlichkeit des Rechtes fehlen, wenn sie mit ›Billigkeit‹ urteilen, sondern sie treffen das Recht und das Gerechte besser, wenn sie den Anderen und seine Lage verstehen und verständnisvoll würdigen.«

⁸⁵ Vgl. auch Bossmeyer/Trappe 2001, 1020.

Natur als rechtfertigender Grund für diesen besonderen Umgang mit moralischen Verfehlungen von Aristoteles herangezogen. Im Unterschied zur Delphischen Ethik wird hier aber die menschliche Natur nicht einfach als Sterblichkeit bestimmt. Das Menschsein besteht nach Aristoteles aus zwei nicht aufeinander reduzierbaren Dimensionen (X 7, 1177b27f.): dem aus nicht-rationalen Strebungen und praktischer Vernunft zusammengesetzten Sein (*syntheton*), in dessen Betätigung gemäß den ethischen Tugenden das Glück im Sinne des politischen Lebens besteht, und dem Intellekt, der dasjenige ist, was der Mensch am meisten ist (X 7, 1178a2–7), sein »wahres Selbst«, in dessen Betätigung gemäß den dianoetischen Tugenden das höchste Glück im Sinne des theoretischen Lebens besteht. Auch wenn der Mensch in seinem zusammengesetzten Sein einer Vielzahl von Emotionen und Begierden ausgesetzt ist und diesen gegenüber faktisch oft nicht in der richtigen Weise disponiert ist, so gehört es nach Aristoteles genauso zur menschlichen Natur, sich von seinen unmittelbaren Emotionen und Begierden distanzieren zu *können*, diese in das richtige, nämlich vernünftige, Maß bringen zu *können* und so zu kultivieren. Mit dem Begriff des Menschen ist bei Aristoteles ein Anspruch verbunden, ein Maßstab für ein gelungenes und gutes Leben, unter dem jeder Mensch steht. Dieser Maßstab ist die bestmögliche Verwirklichung seiner Anlagen; für Aristoteles zeigt sich das Wesen oder die Natur einer Sache erst in ihrer Vollendung (*Politik* I 2, 1252b32–34). Hinter Aristoteles' Anthropologie steht ein teleologisches Naturverständnis.

Für die Frage nach dem Umgang mit moralischen Verfehlungen bedeutet das ein Zweifaches: (1) Gewiß gehören Affekte wie Zorn oder Eifersucht notwendig zur menschlichen Natur. Damit kann man aber nicht für jede Art von Verfehlung, die aus diesen nicht-vernünftigen Strebungen hervorgeht, Verzeihung erwarten. Zur menschlichen Natur gehört ebenso die Fähigkeit, diese Strebungen zu moderieren und in eine »Symphonie« mit der praktischen Vernunft zu bringen. Die Formung des Charakters liegt in der eigenen Verantwortung. Nachsicht können hier grundsätzlich nur solche Verfehlungen beanspruchen, die sich als »Versehen« herausstellen oder als Handlungen, die aus einem starken typisch menschlichen Affekt (z. B. Zorn aufgrund einer schwerwiegenden ungerechtfertigten Herabsetzung) hervorgehen und außerdem nicht auf einem sittlich verdorbenen Charakter beruhen. Auch sollte der sich Verfehlende zumindest versucht haben, diesen Affekten oder auch Begierden zu widerstehen. (2) So »natürlich« oder »menschlich« im umgangssprachlichen Sinn es ist, für eine ungerechtfertigte Herabsetzung Rache zu üben (IV 11, 1126a30), so gehört zur menschlichen Natur ebenso die Fähigkeit, moralische Emotionen in ein vernünftiges Maß zu bringen und darüber hinaus auf der Basis der Vertrautheit mit sich selbst die Situation und Absicht des anderen zu verstehen und seine Verfehlung im Licht dieses Verstehens zu verzeihen. In beiden Fällen liegt eine *Selbstüberschreitung* vor. So zeigt sich

nicht nur im theoretischen, sondern auch im praktischen Bereich, daß für Aristoteles das Wesen des Menschen letztlich in seiner Selbsttranszendenz liegt.

PRIMÄRLITERATUR

- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von F. Dirlmeier, Stuttgart 1997. (= EN)
- Aristoteles: Nikomachische Ethik VI. Herausgegeben und übersetzt von H.-G. Gadamer, Frankfurt a. M. 1998.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006.
- Aristoteles: Rhetorik. Übersetzt und erläutert von Chr. Rapp, Berlin 2002. (= Rhet.)
- Aristotle: The Nicomachean Ethics. A Commentary by the late H. H. Joachim, Oxford 1951.
- Aristotle: Nicomachean Ethics. Translation by Chr. Rowe, Philosophical Introduction and Commentary by S. Broadie, Oxford 2002.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus: Consolatio Philosophiae. Trost der Philosophie. Herausgegeben und übersetzt von E. Gegenschatz und O. Gigon, Düsseldorf/Zürich 2004. (= Cons.)
- Diogenes Laertios: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg 1998. (= DL)
- Platon: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Nach der Übersetzung F. Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von F. Susemihl u. a. Herausgegeben von K. Hülser, Frankfurt a. M. 1991.
- Platon: Phaidon. Übersetzung und Kommentar von Th. Ebert, Göttingen 2004.
- Die Vorsokratiker. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von J. Mansfeld und O. Primavesi, Stuttgart 2011. (= DK)
- Die Worte der Sieben Weisen. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von J. Althoff und D. Zeller, Darmstadt 2006.

SEKUNDÄRLITERATUR

- Blundell, Mary W.: Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics, Cambridge 1989.
- Bossmeyer, Christine/Trappe, Tobias: Verzeihen; Vergeben, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 11, Darmstadt 2001, Sp. 1020–1026.
- Corcilus, Klaus/Rapp, Christof (Hg.): Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie, Stuttgart 2008.

- Dihle, Albrecht: *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen 1962.
- Gaiser, Konrad: *Griechisches und christliches Verzeihen. Xenophon, Kyrupädie 3, 1, 38–40 und Lukas 23, 34a*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Th. A. Szlezák unter Mitwirkung von K.-H. Stanzel, Sankt Augustin 2004, 845–862. Zuerst erschienen in: *Latinität und Alte Kirche*, FS für R. Hanslik, Wien/Köln/Graz 1977, 78–100.
- Griswold, Charles L.: *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, Cambridge 2007.
- Hurka, Thomas: *Perfectionism*, Oxford 1993.
- Jüngling, Hans-Winfried: »Auge für Auge, Zahn für Zahn«. Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln, in: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 1–38.
- Konstan, David: *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*, Cambridge 2010.
- Liatsi, Maria: *Aspekte der Megalopsychia bei Aristoteles (EN 4,3)*, in: *Rheinisches Museum* 154 (2011) 43–60.
- Liske, Michael-Thomas: *Unter welchen Bedingungen sind wir für unsere Handlungen verantwortlich?* In: *Corcilus/Rapp* 2008, 83–103.
- Metzler, Karin: *Der griechische Begriff des Verzeihens*, Tübingen 1991.
- Oeing-Hanhoff, Ludger: *Verzeihen, Entschuldigen, Wiedergutmachen. Philologisch-philosophische Klärungsversuche*, in: ders.: *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen* herausgegeben von Th. Kobusch und W. Jaeschke, München 1988, 45–56.
- Reiser, Marius: *Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101 (1992) 81–100.
- Reiser, Marius: *Love of Enemies in the Context of Antiquity*, in: *New Testament Studies* 47 (2001) 411–427.
- Schadewaldt, Wolfgang: *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Frankfurt a. M. 1975.
- Schmidt, Leopold: *Die Ethik der Alten Griechen*, 2 Bd., Berlin 1882.
- Spaemann, Robert: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989.
- Vlastos, Gregory: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.
- Zeller, Dieter: *Die Worte der Sieben Weisen – ein Zeugnis volkstümlicher griechischer Ethik*, in: *Die Worte der Sieben Weisen*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von J. Althoff und D. Zeller, Darmstadt 2006, 107–158.