

Thomas von Aquin

Kommentar zur Nikomachischen Ethik V–VII

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 57

Thomas von Aquin
Kommentar zur Nikomachischen Ethik V–VII

Thomas von Aquin

Kommentar zur Nikomachischen Ethik V–VII

Sententia libri Ethicorum V–VII

Lateinisch

Deutsch

Übersetzt, eingeleitet
und mit Anmerkungen versehen
von Matthias Perkams



Zum Übersetzer

Matthias Perkams ist Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt antike und mittelalterliche Philosophie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBtisk a. s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-39546-8

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	
I. Systematische Hintergründe von Thomas' Zugriff auf die Bücher V, VI und VII der <i>Nikomachischen Ethik</i>	11
II. Thomas' Deutung der Bücher V, VI und VII der <i>Nikomachischen Ethik</i>	16
Kommentar zu Buch V	17
Kommentar zu Buch VI	20
Kommentar zu Buch VII	23
Zusammenfassung	26
III. Bemerkungen zu Text und Übersetzung	27
Text und Übersetzung	
Fünftes Buch	
Abschnitt 1 (V 1, 1129a 1–2, 1129b 10ter)	31
Kommentar	33
Abschnitt 2 (V 3, 1129b 11–1130a 13)	47
Kommentar	49
Abschnitt 3 (V 4, 1130a 14–V 5, 1130b 29)	59
Kommentar	61
Abschnitt 4 (V 5, 1130b 30–V 6, 1131a 29)	75
Kommentar	77
Abschnitt 5 (V 6, 1131a 29–V 7, 1131b 24)	89
Kommentar	91
Thomas von Aquin	5

Inhalt

Abschnitt 6 (V 7, 1131b 25–1132a 25)	99
Kommentar	101
Abschnitt 7 (V 7, 1132a 25–1132b 20)	111
Kommentar	113
Abschnitt 8 (V 8, 1132b 21–1133a 18)	121
Kommentar	123
Abschnitt 9 (V 8, 1133a 19–1133b 29)	135
Kommentar	137
Abschnitt 10 (V 9, 1133b 30–1134a 16)	149
Kommentar	149
Abschnitt 11 (V 10, 1134a 17–1134b 18)	157
Kommentar	159
Abschnitt 12 (V 10, 1134b 18–1135a 15)	173
Kommentar	175
Abschnitt 13 (V 10, 1135a 15–1136a 9)	191
Kommentar	195
Abschnitt 14 (V 11, 1136a 10–1136b 14)	209
Kommentar	211
Abschnitt 15 (V 12, 1136b 15–V 13, 1137a 30)	223
Kommentar	225
Abschnitt 16 (V 14, 1137a 31–1138a 3)	237
Kommentar	239
Abschnitt 17 (V 15, 1138a 4–1138b 14)	251
Kommentar	253
 Sechstes Buch	267
Abschnitt 1 (VI 1, 1138b 18–VI 2, 1139a 15)	267
Kommentar	269
Abschnitt 2 (VI 2, 1139a 15–1139b 12)	281
Kommentar	283
Abschnitt 3 (VI 3, 1139b 14–1140a 23)	297
Kommentar	299

Abschnitt 4 (VI 5, 1140a 24–1140b 30)	313
Kommentar	315
Abschnitt 5 (VI 6, 1140b 31–VI 7, 1141a 19)	327
Kommentar	327
Abschnitt 6 (VI 7, 1141a 19–8, 1141b 22)	335
Kommentar	337
Abschnitt 7 (VI 8, 1141b 22–10, 1142a 32)	347
Kommentar	349
Abschnitt 8 (VI 10, 1142a 32–1142b 33)	367
Kommentar	369
Abschnitt 9 (VI 11, 1142b 34–12, 1143b 17)	381
Kommentar	383
Abschnitt 10 (VI 13, 1143b 18–1144b 1)	399
Kommentar	401
Abschnitt 11 (VI 13, 1144b 1–1145a 11)	417
Kommentar	419
 Siebtes Buch	431
Abschnitt 1 (VII 1, 1145a 15–2, 1145b 20)	431
Kommentar	433
Abschnitt 2 (VII 3, 1145b 21–4, 1146b 8)	447
Kommentar	451
Abschnitt 3 (VII 4, 1146b 8–5, 1147b 19)	465
Kommentar	469
Abschnitt 4 (VII 6, 1147b 20–1148b 14)	489
Kommentar	493
Abschnitt 5 (VII 6, 1148b 15–1149a 24)	505
Kommentar	507
Abschnitt 6 (VII 7, 1149a 24–1150a 8)	521
Kommentar	523
Abschnitt 7 (VII 8, 1150a 9–1150b 28)	539
Kommentar	541

Inhalt

Abschnitt 8 (VII 9, 1150b 29–1151a 28)	557
Kommentar	559
Abschnitt 9 (VII 10, 1151a 29–11, 1152a 6)	569
Kommentar	571
Abschnitt 10 (VII 11, 1152a 6–36)	585
Kommentar	587
Abschnitt 11 (VII 10, 1152b 1–24)	595
Kommentar	595
Abschnitt 12 (VII 13, 1152b 25–1153a 35)	605
Kommentar	607
Abschnitt 13 (VII 14, 1153b 1–1154a 7)	619
Kommentar	621
Abschnitt 14 (VII 14, 1154a 8–15, 1154b 34)	633
Kommentar	637

Anhang

Abkürzungen	653
Bibliographie	655
I. Antike und mittelalterliche Quellen	655
A. Thomas von Aquins Kommentar zur <i>Nikomachischen Ethik</i>	655
B. Weitere Werke Thomas von Aquins	655
C. Weitere Autoren	657
II. Sekundärliteratur	659
A. Literatur zu Thomas von Aquin und der Rezeption der aristotelischen Ethik im 13. Jahrhundert	659
B. Weitere zitierte Literatur	660
Glossar	663
Personenregister	666

Vorwort

Wenn ich nun, acht Jahre nach meiner Übersetzung von Thomas von Aquins Kommentierung der *Nikomachischen Ethik* I und X, in einem zweiten Band auch die Übertragung seiner Erklärung zu Buch V, VI und VII vorlegen kann, so ist dies nur durch die Mitwirkung und Unterstützung einer ganzen Reihe von Personen möglich geworden, denen ich hier ganz ausdrücklich danken will: meinen Jenaer Mitarbeiterinnen Michelle Buschbeck, Elisabeth Jahn, Annemarie Krüger und Hannah Liebaug, deren stets begeisterte und zuverlässige Arbeit das Erscheinen dieses Bandes in dieser Form und Qualität wesentlich mit ermöglicht hat; den Herausgebern von *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters* sowie dem Verlag Herder für ihr unermüdliches Wirken für die Bereitstellung geeigneter Seminar- und Lesetexte zur mittelalterlichen Philosophie, namentlich für ihre Geduld und ihr Verständnis für die längere Herstellungsphase dieses Bandes; Ursula Krüger für ihre nachdrückliche Unterstützung und redaktionelle Arbeit, sowie – immer wieder aufs Neue – meinen Jenaer Kolleginnen und Kollegen, Studentinnen und Studenten für die gute Arbeitsatmosphäre, die stets Raum und Anregungen für weitere wissenschaftliche Arbeit gibt.

Gewidmet ist dieses Buch dem Andenken meiner Mutter Ursula Perkams, die am Himmelfahrtstage 2023 ganz unerwartet heimgegangen ist und das Leben vieler nun nicht mehr mit ihrem unver siegbaren Engagement, Humor und Scharfsinn bereichern kann.

Jena, im August 2023

Matthias Perkams

Einleitung

I. Systematische Hintergründe von Thomas' Zugriff auf die Bücher V, VI und VII der *Nikomachischen Ethik*

Der hier vorliegende zweite Band der lateinisch-deutschen Ausgabe von Thomas von Aquins Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*¹ enthält die Erklärungen des Aquinaten zu den drei zentralen Büchern dieses Werks, die einige große Themen der philosophischen Ethik behandeln: Buch V enthält Aristoteles' Überlegungen zur Gerechtigkeit, die wichtige, bis heute diskutierte Grundunterscheidungen zu diesem Themengebiet enthält. Ferner finden sich hier wichtige Überlegungen zur Frage danach, was eine gerechte Handlung, verstanden als eine Handlung aufgrund der Tugend der Gerechtigkeit, ausmacht und inwiefern eine besondere Form der Gerechtigkeit, die Epieikie, es erlaubt, auch in Fällen gerechte Urteile zu treffen, für die das Gesetz keine angemessene Regelung vorsieht. Buch VI enthält Aristoteles' zentrale Theorie der Klugheit (*phronēsis/φρόνησις*), also eine spezifische praktische Rationalität, die zu einer besonderen Wahrnehmung der einzelnen Situation und einem entsprechenden Urteil in der Lage ist. Mit Buch VII prägte Aristoteles auf lange Sicht die Debatte über die Willensschwäche bzw. Unbeherrschtheit (*akrasia/ἀκρασία*), also das Phänomen, das jemand entgegen einem besseren Urteil etwas Schlechtes tut. Das Buch enthält ferner weitere Abhandlungen zur Freude bzw. Lust (*hēdonē/ἡδονή*), welche zusammen mit der schon in Band 1 veröffentlichten Lustabhandlung in Buch X Aristoteles' Meinung zu dieser Frage erkennen lässt.

¹ Der erste Band ist: Thomas von Aquin, *Sententia libri Ethicorum I et X. Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Buch I und X.* Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von M. Perkams (HBPhMA 33), Freiburg u. a. 2014.

Mittelalterliche Leser, die in den Denktraditionen der Epoche geschult waren, stellten die Aussagen des Aristoteles in diesen Büchern vor besondere Herausforderungen, die Kernfragen ethischer Theorien betrafen: Die Theorie der Gerechtigkeit in Buch V bot Anschlussmöglichkeiten für das mittelalterliche Gesetzesdenken, während die Klugheitslehre in Buch VI dem verbreiteten Interesse zeitgenössischer Denker an der Leistungsfähigkeit der Vernunft im Handeln entgegenkam. Die Lehre von der Willensschwäche in Buch VII machte für die Autoren des 13. Jahrhunderts, die von Augustinus her ein eigenständiges, der Antike noch unbekanntes Konzept des Willens besaßen, eine Auseinandersetzung mit dem antiken Intellektualismus erforderlich.

Die Ausführungen des Thomas zu diesen Büchern können für moderne Leserinnen und Leser daher in zweierlei Hinsicht von Interesse sein: Zunächst einmal finden sie in Thomas' Kommentar zu diesen Büchern eine außergewöhnlich detailgenaue, philosophisch durchdachte und textnahe Deutung des aristotelischen Textes aus der Hand eines außergewöhnlich guten Kenners des aristotelischen Oeuvres. Daneben lassen sich aber aus Thomas' Erklärungen auch seine eigenen Interessen und Schwerpunkte herauslesen, die eine Konfrontation neuer Herausforderungen, Sichtweisen und Probleme mit dem aristotelischen Text zeigen. Als die zentralsten Punkte können in dieser Hinsicht wohl die folgenden gelten:²

1) Die thomasische Gesetzestheorie stellt die im Mittelalter verbreitete, letztlich auf die Stoa zurückgehende Annahme,³ dass die Vernunft das menschliche Handeln im Sinne eines natürlichen Gesetzes anleite,⁴ in einen breiteren Kontext und arbeitet sie spezifisch, in einer

² Für die im Folgenden genannten Punkte können jeweils moderne Darstellungen der thomasischen Position einen vertieften Hintergrund abgeben. Auf Deutsch sind dabei vor allem die folgenden Werke zu empfehlen: W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg 1998; F.-J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999; Ch. Schröer, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin* (Münchener philosophische Studien NF 10), Stuttgart u. a. 1995.

³ Vgl. dazu M. J. Fuchs, *Gerechtigkeit als allgemeine Tugend. Die Rezeption der aristotelischen Gerechtigkeitstheorie im Mittelalter und das Problem des ethischen Universalismus*, Berlin/Boston 2017, S. 68 f.

⁴ Zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken vgl. z. B. M. Perkams, »Lex naturalis vel ius naturale. Philosophisch-theologische Traditionen des Natur-

von Aristoteles stark beeinflussten Weise, aus:⁵ Thomas' Ansatzpunkt ist, dass uns in der Vernunft universale Regeln eines guten Lebens gegeben sind, die unseren natürlichen Strebendestinenzen entsprechen. Dieses Regelset wird deswegen »Naturgesetz« oder »natürliches Gesetz« (*lex naturalis*) genannt, weil die uns hier verfügbaren Verhaltensnormen der menschlichen Natur in zweierlei Weise entsprechen:

Einerseits entsprechen sie ihr auf inhaltlicher Ebene, insofern die Strebensziele, die uns in diesem Naturgesetz gegeben sind, in der gebotenen Komplexität die Ebenen festlegen, in denen ein gutes menschliches Leben gelingen kann: Diese beginnen mit der Selbsterhaltung und Fortpflanzung und reichen bis zum sozialen Leben des Menschen und zur Ausübung der Tugenden, in denen sich unser Verhältnis zu uns selbst, zu den Mitmenschen und zu Gott abspielt.⁶ Diese Punkte, die letztlich den Hintergrund für moderne Sets von Grundgütern abgeben, wie sie etwa von Martha Nussbaum und anderen diskutiert werden,⁷ sind sowohl die Grundlage eines individuellen guten ethischen Verhaltens als auch der Einsetzung guter und gerechter Gesetze.

Andererseits entsprechen sie auf formaler Ebene der menschlichen Natur als vernünftiges Wesen (*animal rationale*), insofern sie ihr als allgemeine Vernunftsätze gegeben sind, dank derer wir z.B. wissen, dass ein soziales Leben gut für uns als Menschen ist. Daraus können wir, wie das Aristoteles bereits anhand des praktischen Syllogismus beschrieben hat,⁸ Schlüsse für unsere eigene Lebensgestal-

rechtsdenkens im 12. und 13. Jahrhundert«, in: A. Fidora/M. Lutz-Bachmann/A. Wagner (Hrsg.), *Lex und Ius – Beiträge zur Grundlegung des Rechts in der politischen Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2009, S. 89–119; zu den unmittelbaren Vorgängern auch J. C. Doig, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Dordrecht u.a. 2001, S. 158–193.

⁵ Zu Thomas' viel diskutierter Lehre vom Naturgesetz vgl. z. B. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*; M. Perkams, »Naturgesetz, Selbstbestimmung und Moralität. Thomas von Aquin und die Begründung einer zeitgemäß-ßen Ethik«, in: *Studia Neoaristotelica* 5 (2008), S. 109–131; Fuchs, *Gerechtigkeit als allgemeine Tugend*, S. 138–174.

⁶ *Summa theologiae* I-II 94, 2 resp.

⁷ Vgl. z.B. M. Nussbaum, *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*, München 2015, vor allem S. 26–52.

⁸ Vgl. dazu Thomas' Auslegung von *Nikomachische Ethik* VII 4, 1146b 35–1147a 14 unten in §§ 1339–1342.

tung sowohl im Ganzen als auch im Hinblick auf einzelne Situationen ziehen und gleichsam Vorsehung für unser eigenes Leben treffen.⁹

Beide Beschreibungen zusammen verdeutlichen, dass Thomas' Naturgesetztheorie grundlegend aristotelisch geprägt ist, insofern die Lehre von den apriorischen Vernunftseinsichten in das Gute und Schlechte, welche nach verbreiteter mittelalterlicher Überzeugung das Naturgesetz ausmachen, als die reflektierte Präsenz der richtigen Strebensziele des Menschen verstanden wird. Bei Aristoteles ergibt sich die Frage nach dem natürlich Guten als Reaktion auf eine seit den Sophisten laufende Diskussion, doch wird das Thema eher selten und kurSORisch erwähnt, so dass Thomas gerade hier einige Konkretisierungen anbringt.¹⁰

2) Eng verbunden mit der Lehre vom Naturgesetz ist diejenige von der Fundierung der praktischen Vernunft in universalen praktischen Prinzipien (*prima principia practica*), die durch die eigentlich praktische Vernunft bzw. Klugheit konkretisiert werden müssen.¹¹ Da die ersten praktischen Prinzipien als analog zu den unmittelbar eviden-ten Sätzen der theoretischen Vernunft gedacht werden, bestehen sie wesentlich in der Auffassung der Inhalte des Naturgesetzes als »gut« und der damit verbundenen Aufforderungen, sie im Handeln umzusetzen bzw. das Gegenteil nicht zu tun.¹²

Geht insofern jedes vernünftige Handeln von universalen Prinzipien aus, so spielt sich doch tatsächlich gutes Handeln stets im Bereich des Partikulären ab, also in der richtigen Deutung von Einzelfällen oder in politisch-sozialen Fragen mit begrenzter, z. B. auf eine Gemeinschaft oder einen Staat bezogener Reichweite.¹³ Folglich besteht die Aufgabe der praktischen Vernunft wesentlich darin, die universalen Prinzipien des Handelns in den – wesentlich zur guten göttlichen Weltordnung gehörigen¹⁴ – Bereich des Partikulären zu

⁹ *Summa theologiae* I-II 90, 1 resp.; 91, 2 resp.

¹⁰ Vgl. R. A. Gauthier/J. Y. Jolif, Aristote. *L'Éthique à Nicomaque* 2, 1, Paris 1968, S. 391–393; D. Frede: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von D. Frede. Zweiter Halbband. Kommentar, Berlin/Boston 2020, S. 627 f.

¹¹ *Summa theologiae* I-II 91, 3 resp.

¹² *Summa theologiae* I-II 94, 2 resp.

¹³ *Summa theologiae* I-II 96, 1 resp.

¹⁴ *Summa theologiae* I-II 91, 3 ad 1; 91, 5 ad 3.

übersetzen, den sie dazu freilich erst in seiner Eigenständigkeit erfassen muss.¹⁵ Es geht also tatsächlich um eine kreative Übertragungsleistung und nicht etwa um eine Deduktion des Allgemeinen, bei der Einzelfälle lediglich unter dieses subsumiert werden. Diese Annahme ist nicht nur im Ganzen wesentlich von der aristotelischen Klugheitstheorie inspiriert, deren Idee einer rationalen Erkenntnis von Einzelsituationen viele Denker fasziniert hat, sondern greift auch ausdrücklich deren Betonung der Notwendigkeit von Erfahrung für gutes ethisches Handeln auf (§§ 1208 f.).¹⁶

3) Eine dritte typisch mittelalterliche Lehre behandelt schließlich den Willen als ein eigenes, rational informiertes, von jeglichem Beghren und jeglichem Zorn getrenntes Seelenvermögen.¹⁷ Ein solches Vermögen wird zwar nach der Mehrzahl der modernen Aristoteles-Interpreten von diesem nicht angenommen,¹⁸ aber Thomas setzt dessen Existenz in seiner Interpretation der *Nicomachischen Ethik* voraus. Dabei ist seine eigene Willenstheorie stark aristotelisch geprägt: Denn für Thomas ist das Wollen ein Streben bzw. eine Bewegung zu einem Ziel hin, wobei es von einem Erkenntnisvermögen angeleitet wird bzw. seine konkrete Form erhält: Insofern entwickelt der Wille als Bewegungsursache eine Antriebskraft, die sich letztlich daraus erklärt, dass sich Menschen mit dem Willen zu einem Ziel hinbewegen. Wie sie das tun bzw. welche Handlung sie konkret vollbringen wollen, um dieses Ziel zu erreichen, hängt dabei zugleich von einem Urteil der praktischen Vernunft als der Formursache des Wollens ab.¹⁹ Obwohl also das Wollen in eine aristotelische Ursachenlehre eingebettet ist und von ihr aus gedeutet wird, bleibt doch die Tatsache bestehen, dass es sich insgesamt in Wahlentscheidungen manifestiert, die weder schlichtweg mit der praktischen Vernunft identisch sind noch zur Gänze von ihr bestimmt werden. Letzteres ergibt sich bereits aus der Problematik, dass das ursprüngliche Streben zu einem Ziel hin, die Intention (*intentio*), bereits im Willen

¹⁵ *Summa theologiae* I-II 91, 3 resp.

¹⁶ *Summa theologiae* II-II 47, 3 resp., ad 1–2.

¹⁷ *Summa theologiae* I-II 8, 1 resp.

¹⁸ Vgl. zur Theorie der Erfahrung *Nicomachische Ethik* VI 9, 1142a 13–18 sowie Frede: Aristoteles, *Nicomachische Ethik* 2, S. 686–689.

¹⁹ Vgl. zu dieser komplexen Theorie M. Perkams, »Aquinas on Choice, Will, and Voluntary Action«, in: T. Hoffmann/J. Müller/M. Perkams (Hrsg.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge 2013, S. 72–90, hier S. 85–89.

verankert ist, bevor die praktische Vernunft konkret darüber nachdenkt, was das richtige Wollen und Handeln in der konkreten Situation ist; als Ergebnis dieses Prozesses entsteht dann eine »Wahl« (*electio*), die der Wille in einer von der praktischen Vernunft als gut beurteilten Form trifft.²⁰ Welche Inhalte die praktische Vernunft aufweist und wie sie das Wollen steuert, hängt also von den fundamentalen Wollenstendenzen selbst ab.²¹ In aristotelischer Manier betont Thomas daher, dass die Ziele des Wollens durch die ethischen Tugenden (*virtutes morales*) geprägt sein müssen, und zwar so, dass dank ihrer das Wollen und das Nachdenken auf ihre natürlich gegebenen Ziele ausgerichtet ist.²² Andererseits ist sich Thomas der großen Mannigfaltigkeit möglicher und evtl. sinnvoller bzw. guter menschlicher Ziele ebenso bewusst wie der Möglichkeit von Konflikten zwischen solchen Zielen.²³ Gerade im Traktat über die Willenschwäche, der solche Situationen behandelt, in denen eine Person nicht fest auf ein Ziel einer bestimmten Art ausgerichtet ist, werden die Sollbruchstellen zwischen praktischer Vernunft und Willen sichtbar.

II. Thomas' Deutung der Bücher V, VI und VII der *Nikomachischen Ethik*

Diese Integration aristotelischer Termini und Theorieelemente in Thomas' eigene Theorie führt dazu, dass eine genaue Bewertung von Thomas' Deutung der *Nikomachischen Ethik* in dem hier übersetzten Kommentar ein hermeneutisch komplexes Unternehmen ist, das sowohl Thomas' paraphrasierende Methode zu beachten hat, die nur bedingt Raum für das Formulieren von Abweichungen vom Prätext zulässt, als auch den Theorierahmen, in dem Thomas diese Methode anwendet. Um einen ersten Zugang zu dem hier veröffentlichten Kommentar zu ermöglichen, seien daher im Folgenden insbesondere die Punkte genannt, an denen Thomas exkursartig über

²⁰ Vgl. z. B. *Summa theologiae* I-II 13, 3 resp.; I-II 58, 4 resp. Zur *intentio* bei Thomas vgl. v. a. *Summa theologiae* I-II 12, 1–4.

²¹ Vgl. dazu z. B. auch *Summa theologiae* I-II 8, 3 resp.

²² Vgl. *Summa theologiae* I-II 58, 5 resp.

²³ Vgl. namentlich *Summa theologiae* I-II 19, 10 resp.

die Grenzen des aristotelischen Textes hinausgeht, zeigen sie doch, wo Thomas besonderen Erläuterungsbedarf sah:

Kommentar zu Buch V

In der Deutung von Buch V setzt Thomas bereits im ersten Abschnitt seiner Interpretation zwei bemerkenswerte eigene Akzente:

Einerseits stellt er als Reaktion auf Aristoteles einleitende Frage, es sei zu untersuchen, auf welche Handlungen sich die Gerechtigkeit überhaupt beziehe, pointiert heraus, dass es überhaupt dem Charakter der Gerechtigkeit entspreche, sich auf Handlungen (*operationes*) zu beziehen, während sich die übrigen ethischen Tugenden auf »Leidenschaften« (*passiones*) bzw., wenn man es moderner formulieren will, auf Emotionen bezögen (§ 886).

Andererseits betont er, dass Aristoteles gleich zu Beginn darauf verweise, dass die Gerechtigkeit ein Wille sei, »in dem es keine Emotionen gibt und der doch ein Prinzip für äußere Handlungen ist« (§ 889). Damit schließt Thomas an eine im mittelalterlichen Denken verbreitete Debatte über das Seelenvermögen an,²⁴ das von einer bestimmten Tugend reguliert wird bzw. deren »Subjekt« (*subiectum*) ist, wie Thomas noch im selben Paragraphen unterstreicht. Während die Verortung im Willen als dem zentralen Handlungsvermögen die Zentralität der Gerechtigkeit in Thomas' Konzeption unterstreicht, signalisiert die Tatsache, dieser sei ohne Leidenschaften, dass ein solcher Wille ganz darauf ausgerichtet ist, im Sinne der Klugheit zu reagieren.

Eine Abrundung erhält dieser Gedanke im zweiten Abschnitt, wenn Thomas darauf hinweist, dass die Gesetzesgerechtigkeit in seiner Optik der Gebrauch bzw. die Anwendung (*usus*) der gesamten Tugend ist (§§ 907f.). Während Aristoteles also eher betont, dass in gerechtem Handeln sämtliche Tugenden aktiv sind, legt Thomas eher den Akzent darauf, dass die Gerechtigkeit in der Lage ist, jede Tugend »auf jemand anderen anzuwenden« (§ 911). Diese Position, die sich exegetisch dadurch erklärt, dass Thomas im lateinischen

²⁴ Dazu einleitend D. N. Hasse, »The Soul's Faculties«, in: R. Pasnau (Hrsg.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* 1, Cambridge 2014, S. 305–320.

Text das Wort »Gebrauch« (*usus*) anstelle des griechischen $\chi\sigma\eta\sigma\iota\varsigma$ vorfindet, das die Aktivität der Tugenden erklärt, hilft ihm also einmal mehr, den Text im Sinne einer hierarchischen Ordnung der Tugenden zu lesen, wie sie im lateinischen Mittelalter verbreitet ist.²⁵ Da Aristoteles die allgemeine Bedeutung von »Gerechtigkeit« als Gesetzesgerechtigkeit versteht, kann Thomas ebenfalls im zweiten Abschnitt einen Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der menschlichen bzw. »positiven« Gesetze und auf ihre Besonderheiten einbringen, für die er aus Aristoteles' *Politik* einen Hinweis auf unterschiedliche Verfassungen wie Demokratie und Oligarchie einfügt (§§ 901 f.).

Interessant für Thomas' eigene Position ist auch ein Exkurs in Kapitel 8, der unter anderem einige Hinweise auf eine Theorie der Strafe und deren Verbindung mit der Freiwilligkeit der bestraften Tat enthält. Hier fällt Thomas' Hinweis, dass manche ohne eine Gesetzesübertretung bestraft werden, auf, der an das christliche Dogma der Erbsünde denken lässt, die genau das annimmt. Das ist umso leichter möglich, als Thomas hier das Wort *peccatum* verwendet, das in christlicher Strafe eine Sünde bezeichnet (§ 970). Zwar hat dieses lateinische Wort im philosophischen Kontext nicht unbedingt dieses Konnotation,²⁶ doch gibt seine Äquivokation Thomas hier die Möglichkeit, auf die Besonderheit einer christlichen Strafenlehre hinzuweisen.

Die ausgedehntesten und gewichtigsten Erläuterungen des Thomas zur Position des Aristoteles finden sich allerdings in Abschnitt 12 des Kommentars zum fünften Buch, der die *Nikomachische Ethik* V 10, 1134b 18–1135a 15 behandelt. Hier fügt Thomas wesentliche Teile seiner Lehrstücke zum Naturgesetz (*lex naturalis*) und zum Naturrecht (*ius naturale*) aus der *Summa theologiae* ein, die sich dort aber nicht in vergleichbar kondensierter Form finden wie hier. Im Einzelnen können folgende Abschnitte unterschieden werden:

1) Eine Begriffsklärung, in der der aristotelische Ausdruck »das Gerechte« (*iustum*), also der Gegenstand (*objectum*) der Tugend der Gerechtigkeit, mit dem juristischen Ausdruck »das Recht« (*ius*) der

²⁵ Vgl. J. Hause, »Aquinus on Aristotelian Justice: Defender, Destroyer, Subverter or Surveyor«, in: Hoffmann/Müller/Perkams (Hrsg.), *Aquinus and the Nicomachean Ethics*, S. 146–164, hier S. 149–153.

²⁶ Vgl. z. B. die lateinische Übersetzung von Aristoteles, *Nikomachische Ethik* V 10, 1135b 12 und 18.

Sache nach identifiziert wird. Zugleich wird eine Differenzierung vorgenommen, insofern das von Aristoteles beschriebene Gerechte, das die Bürger anwendeten, ein natürliches, vernunftgegebenes sei, das von den Juristen beschriebene Gesetz hingegen etwas von den Bürgern Eingesetztes, also das positive Gesetz (§§ 1016f.). Diese Überlegungen stellen eine Parallel zu *Summa theologiae* II-II 57, 1f. dar.

2) Der Unterschied von natürlichem und positivem Recht einerseits von Seiten seiner Geltung für alle oder einige Menschen, andererseits von Seiten seiner Ursache entweder in der Natur oder in einer menschlichen Erfindung (§ 1023f.). Dieser Absatz gibt Thomas auch die Gelegenheit, auf die ersten Prinzipien der praktischen Vernunft in ihrer Parallelität zur theoretischen hinzuweisen (§ 1018).

3) Die Unterscheidung der menschlichen Natur in die genannte Reihe von Strebendestenzen. Hierzu betont Thomas, dass der Mensch einige dieser natürlichen Ziele mit allen Lebewesen teilt und in andere, die sich direkt aus der Vernunftnatur ableiten und daher für den Menschen spezifisch sind; es handelt sich um Thomas' bedeutendste Auflistung dieser Aspekte neben *Summa theologiae* I-II 94, 2 und I-II 94, 4. Thomas nutzt die Gelegenheit, um auf die juristische Terminologie aufmerksam zu machen, derzufolge insbesondere der auf vernünftige Wesen beschränkte Teil des Naturrechts als Völkerrecht (*ius gentium*) zu bezeichnen sei (§ 1019). Dies entspricht der Fragestellung von *Summa theologiae* II-II 57, 3.

4) Drei Kriterien, durch die sich das positive Gesetz auszeichne, da es a) bewirke, dass bestimmte Dinge gerecht oder ungerecht seien, die dies nicht schon von Natur aus seien; b) dass es ein Einzelfallrecht umfassen könne; c) dass es auch das von Richtern gesetzte Recht umfasse (§§ 1020–1022).

5) Eine Kriteriologie des Hervorgangs des positiven Rechts aus dem Naturrecht: Es gehe nicht als Konklusion, sondern durch Festlegung (*determinatio*) aus diesem hervor und könne dadurch auch menschliche Irrtümer enthalten, durch die falsche Gesetze festgelegt seien (§§ 1023f.). Diese Überlegungen stellen eine Parallel zu *Summa theologiae* I-II 95, 2 dar.

So nutzt Thomas die relativ kurzen und offenen Bemerkungen des Aristoteles zu einer natürlichen Gerechtigkeit als Gelegenheit zu terminologischen und inhaltlichen Klärungen, die es ihm erlauben, den aristotelischen Text mithilfe seiner eigenen, von der mittelalterlichen

Jurisprudenz angeregten Terminologie²⁷ zu erläutern. Dieser Abschnitt des Kommentars kann daher für die Thomas-Deutung als wichtige Ergänzung zu den einschlägigen Passagen aus der *Summa theologiae* gelesen werden, während das Thema ansonsten selten von Thomas zur Gänze behandelt wird. Andererseits verdeutlicht die Aufnahme dieser Theorien in den Kommentar zur *Nicomachischen Ethik*, dass Thomas sie für eine nötige genauere Ausarbeitung der aristotelischen Bemerkungen hält, also zu wesentlichen Bestandteilen einer philosophischen Erklärung der menschlichen Lebenswelt rechnet.²⁸

Abgesehen von diesen recht ausführlichen Einschüben zeigen sich im restlichen Buch V nur wenige ausdrückliche Erweiterungen des in Aristoteles' Text ausgedrückten Gedankengangs: Ein Exkurs in Abschnitt 16 führt in Anlehnung an Aristoteles' Überzeugung näher aus, dass der Gesetzgeber lediglich für die Mehrzahl der Fälle gültige Regeln erlässt, während diese für die Minderzahl nicht gälten, und parallelisiert dies mit naturwissenschaftlicher Rede über Kontingentes (§§ 1084 f.). Schließlich weist Thomas, um Missverständnissen vorzubeugen, darauf hin, dass Aristoteles mit seinen Aufzählungen keineswegs indifferente Tätigkeiten ausschließen wolle, die weder gut noch schlecht sind, und betont zugleich, dass schlechte Handlungen niemals vom Gesetz geboten sind (§ 1092).²⁹

Kommentar zu Buch VI

Die Exkurse des Thomas im Kommentar zu Buch VI befassen sich, dem Thema des Buches entsprechend, insbesondere mit erkenntnis-

²⁷ Vgl. dazu grundsätzlich J.-D. Harke, *Vorenthaltung und Verpflichtung. Philosophische Ansichten der Austauschgerechtigkeit und ihr rechtshistorischer Hintergrund*, Berlin 2005, S. 34.

²⁸ Vgl. M. Perkams, »Aquinas's Interpretation of the Aristotelian Virtue of Justice and His Doctrine of Natural Law«, in: I. P. Bejczy (Hrsg.), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, Leiden/Boston 2008, S. 131–150, vor allem S. 148 f.; J. Müller, »Aquinas's Commenting Strategy in His *Sententia libri Ethicorum*. A Case Study«, in: *Divus Thomas* 118 (2015), S. 148–184, hier S. 175–180.

²⁹ Faktisch betont Thomas die Beurteilungskompetenz der Vernunft sogar in Bezug auf in sich schlechte Handlungen: *Summa theologiae* I-II 19, 5 f. resp.

theoretischen Fragen bzw. der Begründung eines Begriffs praktischer Vernunft, der der aristotelischen Theorie der Klugheit gerecht wird.

Bereits Abschnitt 1 endet mit einer Überlegung dazu, wie wir eigentlich auf denkende Weise die partikulären Bedingungen einzelner zu beurteilender Fälle als solche – und nicht nur deduktiv als Anwendungsfälle universaler Regeln – erkennen können. Thomas greift hier, und an weiteren Stellen von seiner Deutung zu Buch VI, auf die Idee einer »Denkkraft« (*vis cogitativa*) zurück, die streng genommen als ein »innerer Sinn« (*sensus interior*) in den Bereich der Sinneswahrnehmung gehöre und als solche Einzelnes erkennen könne (§§ 1119–1123). Damit führt Thomas zur Erklärung der Klugheit eine Überlegung an, die ursprünglich von Ibn Rušd (Averroes) in einem ganz anderen Kontext eingeführt wurde, nämlich um zu zeigen, dass es im Menschen durchaus ein Denkvermögen gibt, das nicht dem universalen Intellekt angehört, dass dieses aber ausschließlich auf Einzeldinge beschränkt und daher letztlich den Sinnesvermögen zuzurechnen sei.³⁰ Diese Klarstellung ist in Ibn Rušds Theorie deswegen angezeigt, weil er annimmt, dass der Mensch ja überhaupt nur punktuell mit einem strikt universalen Intellekt interagieren könne,³¹ so dass die Erkenntnis von Einzeldingen eine spezifische Erklärung erfordert.

Thomas macht allerdings von dieser averroischen Lehre einen ganz eigenen Gebrauch: So unterscheidet er es vom äquivalenten Vermögen der Tiere, das er »Einschätzungskraft« (*vis aestimativa*) nennt, durch seine Verbindung mit der Vernunft und ihrer Fähigkeit, universale Sätze zu bilden, sowie insbesondere durch die so gegebene Möglichkeit, einen »Vergleich« (*collatio*) zwischen verschiedenen Einzelwahrnehmungen anzustellen.³² Man sollte hierbei wohl weniger an jedwede Art eines Vergleichs denken – auch ein Vogelweibchen vergleicht mögliche Partner (vgl. auch § 1215) – als an die Möglichkeit, die Einzelerfahrungen unter Begriffe zu bringen und

³⁰ Averroes Latinus, *Commentarium magnum in De anima* 3, 6; 3, 20 (S. 414, 26 – S. 416, 88; S. 449, 166 – S. 450, 188 Crawford).

³¹ Vgl. D. Wirmer, »Metaphysik und Intellektlehre. Philosophische Hauptthemen de Ibn Rušd (Averroes)«, in: H. Eichner/M. Perkams/Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*, Darmstadt 2013, S. 340–364, hier S. 353–357.

³² Thomas von Aquin, *De veritate* 10, 5 resp.; *De veritate* 15, 1 resp.; *In Metaphysica*, § 15; *Summa theologiae* I 78, 4 resp.

damit vor einem allgemeinen Horizont zu vergleichen, wie es vor allem für die Klugheit als intellektuelles Leitvermögen des menschlichen Handelns zentral ist (vgl. §§ 1132, 1152, 1214 und 1255).³³ In jedem Fall ist es bemerkenswert, dass Thomas ein Element aus der nach aristotelischen theoretischen Philosophie bzw. Psychologie in die Erklärung der aristotelischen Klugheit einführt und diese somit in die Lehre der Seelenvermögen einführt, was bei Aristoteles noch nicht geschieht.³⁴

Weitere Punkte wirken eher wie Randbemerkungen, obwohl sie sachlich durchaus Gewicht haben: Ein Problem des aristotelischen Textes, das Thomas diskutiert, betrifft die Frage, ob nicht ein Zirkelschluss entstehe, wenn sich die Wahrheit der praktischen Vernunft am rechten Streben, dieses aber an der Vernunft orientiere. Hierauf antwortet Thomas, dass uns letzten Endes die Ziele des Handelns von der Natur vorgegeben und nur unser Weg zu ihnen von der praktischen Vernunft definiert werde (§ 1131). Eine Besonderheit der praktischen Vernunft, die überhaupt erst deren Fähigkeit erklärt, Handlungen hervorzubringen, nämlich ihre Verbindung mit dem Streben, arbeitet Thomas insbesondere im Vergleich zur theoretischen Erforschung praktischer Probleme bzw. der »praktischen Wissenschaft« (*scientia practica*) heraus, deren verschiedene Formen er ebenfalls diskutiert (§§ 1200 f.) Eine Bemerkung des Aristoteles über das Lernen nimmt Thomas zum Anlass zu einer Skizze des schon in § 1 f. seines Kommentars skizzierten wissenschaftlichen Curriculums Logik-Mathematik-Naturphilosophie-Theologie, das im Grunde auf spätantiken neuplatonischen Voraussetzungen beruht, die Thomas namentlich durch arabische Quellen vermittelt wurden (§§ 1210 f.).³⁵ An anderer Stelle hebt er hervor, dass die praktische Vernunft mit dem Handlungsbefehl einen dritten Akt nach Überlegung und Urteil haben, welche auch die theoretische Philosophie ausübt (§§ 1238–1240). Eine weitere kurze Bemerkung betont die sachlich gegebene

³³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I 78, 4 ad 5.

³⁴ Faktisch findet sich die Verbindung von Denkkraft und Handeln bereits bei Thomas von Aquin, *De veritate* 10, 5 resp., aber ohne Erwähnung der Klugheit; explizit gezogen wird diese Verbindung aber in *Summa theologiae* II-II, 47, 3 ad 3.

³⁵ Vgl. P. Schulthess, »Einleitung. Die Wissenschaftseinteilungen«, in: A. Brungs/V. Mudroch/P. Schulthess (Hrsg.), *Die Philosophie des Mittelalters 4. 13. Jahrhundert*, Basel 2017, S. 1111–1131, hier S. 1128 f.

Verbindung von der Klugheitsform der *gnome* und der Epieikie als Akte, die das gesetzlich Gebotene im Einzelfall korrigieren können (§ 1243).³⁶

Eine Erweiterung gegenüber der aristotelischen Lehre beinhaltet eine differenzierende Erklärung des Thomas dazu, in welcher Hinsicht Menschen eine natürliche Disposition zur Tugendhaftigkeit aufweisen können (vgl. *Nikomachische Ethik* 1144b 3–14). Thomas zufolge kann das auf drei Ebenen geschehen, nämlich auf derjenigen der Vernunft in Form erster Prinzipien, auf der Ebene des Willens durch das Streben zum Guten und auf der Ebene des sinnlichen Strebens. Gerade auf dieser Ebene unterschieden sich allerdings verschiedene Personen, je nachdem ob sie z. B. mehr zum Zorn oder mehr zur Tugend geneigt seien (§ 1277). Der so betonten Unterschiedlichkeit verschiedener Akteure entspricht eine Bemerkung gegen Ende des Buches: Hier hebt Thomas noch einmal die Einheit aller Tugenden aus dem Blickwinkel der Klugheit hervor, weist aber zugleich – anders als Aristoteles – explizit darauf hin, dass einzelnen Akteuren auch mal eine Aktivität fehlen kann (§ 1288)

Kommentar zu Buch VII

Thomas' Ausführungen zu Buch VII sind vor dem allgemeinen Hintergrund seiner Überlegungen zum Phänomen der Willensschwäche beziehungsweise Unbeherrschtheit (*akrasia/ἀκρασία* bzw. lat. *incontinentia*) zu lesen. In dieser Hinsicht findet sich in Thomas' Texten, wie gleich näher zu besprechen ist, ein gewisses Schwanken zwischen Ausführungen, welche dieses Phänomen durch einen Zusammenstoß unterschiedlicher Urteile erklären, und solchen, die ausdrücklich den Willen als Ursache dafür benennen, dass der Unbeherrschte am Ende wider besseres Wissen schlecht, der Beherrschte aber trotz gegenteiliger Neigungen seinem guten Wissen entsprechend gut handelt.³⁷

³⁶ Zur Rolle dieser Tugenden vgl. M. Perkams, »Der moralische Partikularismus bei Thomas und die kognitive Rolle der Tugenden«, in: Thomas von Aquin, Meister Eckhart, *Über die Tugend*. Herausgegeben von K. Beier/ M. Roesner (Interpretationen und Quellen 6), Baden-Baden 2023, 323–344, hier 334–339.

³⁷ Vgl. J. Müller, »Willensschwäche als Problem der mittelalterlichen Philoso-

Zu letzteren Stellen gehört die bekannteste Passage aus dem Kommentar zu Buch VII. In ihr hält Thomas ausdrücklich fest, dass deswegen, weil sowohl die rechte Vernunfterkenntnis als auch das Vorhandensein einer Begierde dem Beherrschten und Unbeherrschten gemeinsam seien, die Ursache dafür, dass der eine beherrscht, der andere unbeherrscht handle, im Willen liegen müsse (§ 1463). Diese etwas knappe Ausführung, die als »the most remarkable and innovative feature of Aquinas's account« zur Willensschwäche bezeichnet wurde,³⁸ wird von Thomas an einer späten Stelle der *Summa theologiae* etwas näher dahingehend erläutert, dass der Wille diese Rolle als Subjekt der Wahl (*electio*) spielt, da der Unbeherrschte wähle (*eligit*), seinen Begierden zu folgen, obwohl es in seiner Macht stehe, dies nicht zu tun.³⁹ Im Hintergrund steht Thomas' Ansicht, dass die »Wahl« im strengen Sinne ein Willensakt sei, in dem der Mensch einen Vernunftgrund annimmt, so dass er ihn im Regelfall in sein Handeln umsetzt.⁴⁰

Im Kontext von Thomas' Interpretation von Buch VII ist die Behauptung, dass jemand aufgrund einer Wahl unbeherrscht handelt, allerdings insofern auffällig, als er hier ausdrücklich festhält, ein Unbeherrschter handle »der richtigen Wahl zuwider« (*praeter rectam electionem*; § 1360) oder sogar »ohne eine Wahl« (*sine electione*; § 1361). Wie soll man also etwas entgegen der eigenen Wahl wählen können oder gar ohne irgendeine Wahl?⁴¹ Nun folgt Thomas zum einen an der gerade zitierten Stelle dem aristotelischen Sprachgebrauch in *Nikomachische Ethik* VII 4, 1148a 9f., der das griechische Wort »Vorzugswahl« bzw. »Vorsatz« ($\pi\varphi\alpha\iota\varphi\sigma\iota\zeta$) eher im Sinne einer Intention versteht als im Sinne einer Wahl, obwohl die lateinische Übersetzung auch hier dieses Wort (*electio*) verwendet. Zum anderen betont Thomas bereits im Kommentar zu Buch III, dass er das Wort »Wahl« bei Aristoteles primär auf einen inneren

phie. Überlegungen zu Thomas von Aquin«, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévaux* 72 (2005), S. 1–28.

³⁸ Müller, *Aquinas's Commenting Strategy in His Sententia libri Ethicorum*, S. 179.

³⁹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II 155, 3 resp. und ad 3.

⁴⁰ Vgl. Perkams, »Aquinas on Choice, Will, and Voluntary Action«, S. 75–78.

⁴¹ Vgl. M. Pickavé, »Aquinas on Incontinence and Psychological Weakness«, in: Hoffmann/Müller/Perkams (Hrsg.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, S. 184–202, hier S. 194–196.

Akt und nicht auf eine äußere Handlung beziehe, zumal letztere nicht automatisch aus dem inneren Akt hervorgehe.⁴² Wenn es demnach für Thomas zumindest denkbar zu sein scheint, eine Wahl zu treffen und diese aus inneren Gründen nicht in die Tat umzusetzen, kann man eine über den aristotelischen Wortlaut hinausgehende Äußerung in Buch VII als nähere Erklärung verstehen: Zwar sei die Wahl des Unbeherrschten im Allgemeinen »trefflich, das heißt gut, solange sie außerhalb einer Leidenschaft erfolgt, aber sobald ihn die Leidenschaft überwältigt, wird seine Wahl verdorben, und er will etwas Schlechtes« (§ 1461). Demnach wirkt sich die Leidenschaft oder Begierde tatsächlich auf den Willen und seine Entscheidung, der die Wahl trifft, aus, wenn auch nur in momentaner Weise. Folglich entsteht ein Unterschied zum Klugen, dessen momentane Wahl bzw. Willensentscheidung seiner grundlegenden Willensentscheidung entspricht, wie Thomas hinzufügt (§ 1461). Alle diese Formulierungen deuten also an, dass Thomas den Willensakt des Wählens für wandelbar hält und somit der Festigkeit und Beeinflussbarkeit des Willens in seiner Handlungstheorie eine größere Rolle zuschreibt, als »intellektualistische« Thomas-Deutungen manchmal annehmen.⁴³

Vor diesem Hintergrund ist allerdings auch zu beachten, dass Thomas an anderen, wohl zeitlich früheren Stellen die Willensschwäche als Konflikt zweier paralleler Vernunftansichten schildert, von denen sich die von einer Begierde angestachelte gegen die richtige Ansicht durchsetzt, so dass laut Thomas der Wille, falls er überhaupt erwähnt wird, diesem Ergebnis eines mehrschichtigen Überlegungsprozesses einfach folgt.⁴⁴ Das ist sachlich wohl eher als eine andere Formulierung für die Aussage zu verstehen, dass der Wille unter dem Einfluss der Leidenschaft eine momentane Wahl trifft, die im Gegensatz zu einer grundlegenden Wahl steht. Trotzdem stellt sich der Eindruck ein, dass Thomas möglicherweise im Laufe der Zeit eine stärkere Neigung zu einer Betonung des Willens entwickelt hat, wenn er innere Entscheidungskonflikte beschreibt.⁴⁵ Das

⁴² Thomas von Aquin, *Sententia libri Ethicorum* III 5, l. 18–28 = § 433.

⁴³ Vgl. B. Kent, »Losable Virtue. Aquinas on Character and Will«, in: Hoffmann/Müller/Perkams (Hrsg.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, S. 91–109.

⁴⁴ Thomas von Aquin, *De malo* 3, 9 resp. und ad 7; *Summa theologiae* I-II 77, 1 f.

⁴⁵ Unter der Voraussetzung, dass der Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*

würde aber gerade bedeuten, dass der Wille in seiner Wahl nach Thomas keineswegs immer dem zumindest momentan stärksten Vernunfturteil folgt, sondern dass sich eher jeweils das Vernunfturteil als das stärkste und damit die Handlung Bestimmende erweist, das der – mehr oder wenige gefestigte – Wille momentan bevorzugt.⁴⁶ Das würde Thomas in eine bemerkenswerte Nähe zu Heinrich von Gents voluntaristischer Argumentation rücken, dass der Wille zwar in der Tat stets einem Vernunfturteil folge, aber keineswegs immer dem als das Stärkste betrachteten.⁴⁷

Abgesehen von der Frage nach dem Willen greifen Thomas' Ergänzungen zum aristotelischen Text immer eher Einzelpunkte auf, die z.T. nicht zentral sind, so zur Entstehung der Bestialität (§§ 1294–1296), zur Mittelstellung der Seele zwischen ewigen und zwischen sinnlich wahrnehmenden Wesen (§§ 1294–1296) oder zur menschlichen Friedfertigkeit (§ 1392).

Zusammenfassung

Die Durchsicht der Exkurse zeigt insgesamt, dass Thomas aristotelische Positionen punktuell dort erläutert und korrigiert, wo sie seiner Meinung nach zu ihrer Verständlichkeit und Kohärenz weiterer Erklärungen bedürfen. Das bedeutet nicht, dass sie in jedem Punkt mit allem übereinstimmen müssen, was Thomas sonst zu diesen Themen zu sagen hat. Während die recht ausführlichen Stellungnahmen zum Naturrecht bzw. Naturgesetz im *Nikomachische-Ethik*-Kommentar inhaltlich der *Summa theologiae* nahestehen, ist dies bei seiner Stellungnahme zu Willensschwäche und Wille nur teilweise der Fall. Die Deutung der Klugheit als der innere Sinn eines

ebenso wie die *Secunda secundae* der *Summa theologiae* ein eher spätes Werk des Thomas ist. Vgl. T. Hoffmann/J. Müller/M. Perkams, »Introduction«, in: Hoffmann/Müller/Perkams (Hrsg.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, S. 1–12, hier S. 3.

⁴⁶ Vgl. in diesem Sinne Perkams, »Aquinas on Choice, Will, and Voluntary Action«, S. 85–90; Kent, »Losable Virtue«.

⁴⁷ Heinrich von Gent, *Quodlibet 1* (Heinrich von Gent, *Quaestiones quodlibetales. Ausgewählte Fragen zur Willens- und Freiheitslehre*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von J. Müller (HBPhMA 28), Freiburg u.a. 2011, S. 108f.).

denkfähigen Wesens scheint sogar in Thomas' Werken kaum je vergleichbar ausführlich dargestellt zu werden. Man kann daher den Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* als eine Art Labor sehen, in dem Thomas nicht nur den aristotelischen Text kleinteiligst erklärt, sondern auch Gedanken aufwirft und durchdenkt, die auch für die Verortung des aristotelischen Denkens in einem systematischen Gesamtrahmen zentral sind. Sie bleiben aber, wie bereits in der Einleitung zu Band 1 dieser Übersetzung festgehalten, stets in der Form einer philosophischen, rationalen Erörterung und gehen nie in eine explizit theologische Rezeption über. Das mag einmal mehr auf Thomas' Intention verweisen, auch dann im Sinne des Aristoteles weiterzudenken, wenn er an der einen oder anderen Stelle inhaltlich über ihn hinausgeht.

III. Bemerkungen zu Text und Übersetzung

Die bei dieser Übersetzung angewandten Regeln entsprechen grundsätzlich den im 1. Band verwendeten:

- Textgrundlage ist der von Gauthier in Band 47, 2 der *Editio Leonina* gebotene Text mit minimalen Veränderungen. Recht gründlich überarbeitet wurde die Kommasetzung, die weitgehend der Kommasetzung in der Übersetzung angepasst wurde, um einen Vergleich von deutschem und lateinischem Text zu erleichtern. Dies war umso mehr notwendig, als auch die Online-Version des Gauthier-Textes aus dem *Corpus thomisticum*, die für diese Edition benutzt wurde, von Gauthiers eigener Zeichensetzung abweicht.
- Die aristotelischen Texte, die sich in der Online-Version des *Corpus thomisticum* nicht finden, sind direkt aus der Edition von Gauthier übernommen und wurden, unter Benutzung der Übersetzung von Eugen Rolfes, direkt aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt.
- In den Text wurden die Paragraphennummern der Marietti-Ausgabe zur leichteren Zählung übernommen.
- Im Vergleich zu Band 1 ist neu, dass zu jedem Absatz des Thomas, der direkt einen Absatz des Aristoteles erklärt, auch unmittelbar die entsprechende Aristoteles-Stelle in Becker-Seiten angegeben wird. Das entspricht dem Vorgehen bei Gauthier und wird,

- so die Hoffnung, eine Erleichterung bei der Benutzung der Übersetzung für eigene Aristoteles-Studien darstellen.
- Wörtliche Übereinstimmungen zwischen lateinischem Aristoteles-Text und thomatischer Interpretation werden in der Übersetzung in einfachen Anführungszeichen wiedergegeben. So kann der Leser leicht verfolgen, wo Thomas Aristoteles paraphrasiert und wo er über dessen Text hinaus geht. Zu erinnern ist daran, dass die einfachen Anführungszeichen zwar in der deutschen Übersetzung stehen, aber primär den lateinischen Text als Referenzrahmen haben. Es soll also angegeben werden, wo Thomas im Lateinischen exakt dem aristotelischen Text folgt, selbst wenn das im Deutschen nicht perfekt abgebildet werden konnte.
 - Die Anmerkungen sind sparsam gehalten und beziehen sich überwiegend auf Personen und Sachen, die im Text genannt werden. Sie können nun den Forschungsstand, wie er durch Frede, Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, abgebildet wird, berücksichtigen, geben aber darüber hinaus Informationen zu Thomas' eigener Kenntnis der betreffenden Personen und zu seinen Quellen. Für letztere werden die Angaben aus Gauthiers Edition der *Sententia libri Ethicorum* benutzt (zitiert als: Gauthier z. St. = siehe die Angaben Gauthiers zur jeweiligen Stelle in der Edition der *Sententia libri Ethicorum*, Band XLVII, 2 der *Editio Leonina*).