



D I E D E U T S C H E T H O M A S - A U S G A B E

*Vollständige, ungekürzte  
deutsch-lateinische Ausgabe der*

S U M M A T H E O L O G I C A

*Schriftleitung:*

P. HEINRICH MARIA CHRISTMANN O. P.  
WALBERBERG BEI KÖLN

11. B A N D

1940

VERLAG ANTON PUSTET · SALZBURG · LEIPZIG

T H O M A S V O N A Q U I N

GRUNDLAGEN  
DER MENSCHLICHEN  
HANDLUNG

I—II  
49—70

1940

VERLAG ANTON PUSTET · SALZBURG · LEIPZIG

**Sämtliche Rechte für die deutsche und lateinische Sprache  
und Ausgabe vorbehalten**

**Copyright 1940 by Verlag Anton Pustet, Salzburg**

**Das Imprimatur wurde erteilt vom Provinzial der nord-  
deutschen Dominikanerprovinz, Fr. Laurentius M. Siemer O.P.,  
und vom Fürsterzbischöflichen Ordinariat zu Salzburg**

**Printed in Germany**

**AP 103—VIIb/11**

**2. Auflage. 4. und 5. Tausend**

**Einbandentwurf von Professor Rudolf Koch, Offenbach**

**Satz und Druck**

**„Steirerdruck“, Steirische Universitätsdruckerei in Graz**



## EINLEITUNG

Ein Lebemeister  
frommte mehr  
denn tausend Lesemeister.  
Eckehart.

Sittenlehre ist die Lehre vom sittlichen Sein des Menschen. Sittenlehre versucht Antwort zu geben auf die Frage: Wie wird der gute Mensch? Oder kürzer: Wie werde ich wahrhaft — Mensch? Das scheint nicht viel zu sein und ist doch alles. Sofern wir die Worte nur in der Fülle ihres von der Wirklichkeit her bestimmten Sinnes nehmen. So aber bedeutet Gutsein die gesammelte Kraft alles geistig Gesunden und Heldischen im Menschen, den Kosmos aller aufbauenden Energien im Leben des einzelnen wie im Leben des ganzen Geschlechtes. Gutsein, das bedingt den heiligen Willen zur vollen und ganzen Wahrheit, zur vollen Gerechtigkeit, zum letzten Einsatz, wo es sich um die gefährvolle Verwirklichung des Guten handelt, zur weisen Maßhaltung in allen Dingen. Gutsein besagt die Kraft zum Dienen, die Kraft zum Opfer, zur Hingabe an die Gemeinschaft, die stille, selbstverständliche Pflichterfüllung, das uneingeschränkte Ja zur gottgesetzten Ordnung des Wirklichen.

Vollends sprengt Christus alle geschöpflichen Grenzen dieses Begriffs, wenn Er dem reichen Jüngling die völlig überraschende Antwort gibt: „Was heißest du Mich gut? Niemand ist gut außer der eine Gott!“ Erst recht steigt dann aber unser Staunen ins Grenzenlose, wenn wir aus dem Munde desselben Meisters die Forderung vernehmen: „Seid vollkommen (d. h. aber: seid gut!), wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ Wie vom schlichten Gutsein im natürlichen Raume, da es sich um ein wahres Sein handelt, das echte Mensch-sein und damit das Wohl und Wehe der Menschheit in den Belangen des rein natürlichen Lebens abhängt, so hängt vom Gutsein im übernatürlichen Sinne das wahre Christsein, das Wohl und Wehe des Gottesreiches ab. Angesichts dieser Sachlage wird niemand wagen, die Frage „Wie werde ich ein guter Mensch?“ nicht ernst zu nehmen. So ernst aber die Frage, so wichtig ist die Antwort, so dringend die Lehre, durch die uns diese Antwort vermittelt wird.

Der vorliegende Band der Deutschen Thomasausgabe, der über die Grundlagen der menschlichen Handlung geht,

könnte ebensogut überschrieben werden: Grundlagen des menschlichen Gutseins, oder wiederum kürzer: Grundlagen — nicht des menschlichen Seins, denn die liegen anderswo, sondern — des Menschseins. Es geht nicht um ein System von Vorschriften und Ratschlägen, nicht um ausgewählte und etwa durch lange Erfahrung erhärtete praktische Winke zur Bewältigung bestimmter Aufgaben, nicht um Anweisungen zu einem frommen Leben oder wie immer die Formulierungen lauten mögen, sondern es geht wirklich um das Sein des Menschen, zwar nicht um das physische Sein, um dieses müht sich die Naturwissenschaft oder die Naturphilosophie, sondern um das geistig-sittliche Sein in seinem vollen Umfange. Auch nicht um das geschichtliche Sein des Menschen geht es, sondern um jenes Sein, das aller Geschichte vorausliegt und von dem die Geschichte erst ihr Maß erhält. Es geht um das Richtbild des Menschen, an dem alles konkrete Menschsein und Menschenleben gemessen werden muß, vor dem es besteht oder nicht besteht. Dieses Richtbild ist der untrügliche Spiegel, in welchem jeder sein wahres Antlitz schaut; der stumme Richter, der ein unbestechliches Urteil fällt. Was er kündigt, ist die unerbittliche Wahrheit über das, was wir sind oder nicht sind. Wer nicht, unerbittlich gegen sich selbst, den Mut zur vollen Wahrheit aufbringt, wird sich hüten, diesen Spiegel, der über die geistige Schönheit Auskunft gibt, zu befragen.

Da es sich um das wahre Menschsein handelt, darf es keinen wundernehmen, daß Thomas bei der Grundlegung des Richtbildes vom guten Menschen den Quellen alles sittlichen Verhaltens nachgeht, die notwendig im Sein liegen, und deshalb zunächst festzustellen sucht, in welcher der zehn Urweisen des Seins diese zu finden sind. Damit ist ein Dreifaches gewonnen: Erstens eine feste systematische Grundlage für die gesamte Sittenlehre; zweitens die unbedingt zuverlässige Fundierung des sittlichen Seins durch das metaphysische Sein des Menschen; drittens die Überwindung jedes feindlichen Dualismus zwischen Mensch, bzw. Geist und Natur oder — weil „Natur“ nicht mehr die Weite hat, die dieser Begriff noch im Mittelalter besaß — von menschlicher und außermenschlicher Wirklichkeit überhaupt. Wir brauchen uns für das Sittliche nach keinen anderen Kategorien umzusehen, als wir sie für das Sein bereits besitzen. Das ist für die Einheitlichkeit des thomasischen Weltbildes von entscheidender Bedeutung. Wie das Seiende vertauschbar ist mit dem Wahren, so auch mit dem Guten. Die Vollkommenheit des Sittlichen deckt sich mit der Vollkommenheit des Seins.

Was im Sittlichen nicht „vollkommen“, d. h. zur vollen Wirklichkeit seiner selbst gekommen ist (vgl. Bd. 1, S. 80), ist auch nicht vollkommen im Sein. „Vollkommen ist ein Wesen“, hat Thomas bereits I 4, 1 (ebd. S. 82) geschrieben, „wenn ihm nichts abgeht von der ihm gemäßen Seinsfülle“. So bewegt sich alles thomastische Denken in dem gewaltigen Dreitakt: Sein, Sinn und Sitte. E r s t das Sein als das feste Fundament und der Inbegriff aller Wirklichkeit und alles Wirklichen; d a n n der Sinn in der Erkenntnis des Wahrheitsgehaltes alles Wirklichen; dann erst, als krönende Dominante, die Sitte, welche den Seinsakkord zum vollen Dreiklang abrundet durch die im konkreten Leben vollzogene Verwirklichung des aus der vorgegebenen Ordnung des Seins erkannten Lebenssinnes.

Thomas sucht aber nicht nur die Gesetze des Sollens aus denen des Seins abzuleiten, er verankert auch die Kräfte, die den Menschen befähigen, den Gesetzen des Sollens in freier Tat voll zu entsprechen, im Sein des Menschen. Die mit dem menschlichen Wesen gegebenen Vermögen bedürfen, um klar und unbeirrbar in der vollen Ordnung des Seins zu stehen, einer festen Ausrichtung auf diese Seinsordnung. Was dem Tiere mit dem Instinkt naturhaft gegeben ist, das soll der Mensch, dessen „Umwelt“ unvergleichlich weiter und mannigfaltiger ist als die des Tieres — die Grenzen seiner Umwelt sind schlechthin die der Welt —, sich kraft seiner geistigen Überlegenheit über diese Welt mit Vernunft und in Freiheit erobern. Da diese Umwelt zudem keine bloße Oberflächenumwelt ist wie beim Tier, sondern als sinnfällig-geistige Umwelt vornehmlich personale Struktur aufweist und den Menschen im Kern seiner Persönlichkeit geistig mit der im göttlichen Geist gründenden Ordnung der Dinge in Bezug setzt, braucht der Mensch einen geistigen Instinkt für das göttlich Gute dieser Ordnung, ein Gespür für die göttlichen Akzente in dieser logosentstammten Welt, die ganz auf „Maß, Zahl und Gewicht“ oder auf „Maß, Wesensart und Ordnung“ oder — nun im Sittlichen — auf Gerechtigkeit, Maß und Mut gestellt ist. Dieser geistige Instinkt für das Gute in seiner weltgrundhaften, kosmoserhaltenden Funktion muß irgendwie eingesenkt werden in das Sein des Menschen, und erst dort, wo der Mensch nach allen Seiten hin ausgerüstet ist mit diesem geistigen Instinkt für das Gute, erst dort steht er ohne Gefahr des Abirrens in der Fülle seines Menschseins, teilnehmend zugleich an der Seinsfülle des Kosmos, erst dort kann er deshalb auch, wie spielend, seine Kräfte mit der ruhigen Sicherheit und Überlegenheit einer Natur einschalten in das Konzert der

kosmischen und sozialen Bewegungen in Welt und Menschheit.

Um nichts anderes als um das Sein und die Gesetze dieser „zweiten“ Natur geht es in der Grundlegung der thomasischen Sittenlehre. Das ist der Sinn der schwierigen und langwierigen Voruntersuchung über die „Gehaben“, diese festen Ausrichtungen oder Bahnungen der Vermögen (Vernunft, Wille, Begier), die als gute Gehaben, also als Tugenden dem Menschen diesen geistigen Instinkt, dieses sichere „Gefühl“ für das Gute geben, zugleich mit der Kraft, es in seinem vollen Umfange zu verwirklichen. Die Bedeutung dieser der modernen Seelenlehre so fern liegenden Voruntersuchung über die Gehaben reicht aber weiter. Den Tugenden als den guten Gehaben entsprechen auf der Nachtseite des Menschen die Laster als die schlechten Gehaben. In dem Maße jene zurückgehen, gewinnen diese an Boden. So enthält die Gehabenlehre nicht nur die allgemeinen Gesetze über Aufbau und Entfaltung des Tugendlebens, sondern im Gegenbild auch die Gesetze etwa der schleichenden Dekadenz, dieser größten Gefahr des sittlichen Menschen. Die späteren weitläufigen Untersuchungen über die Tugenden und Laster im einzelnen sind im Grunde nur Anwendungen und Erweiterungen der in der Gehabenlehre grundgelegten Erkenntnisse. Wenn nun Thomas auf diese Grundlegung so viel wissenschaftlichen Scharfsinn verwendet, so tut er nichts anderes, als was jeder gewissenhafte Baumeister tut, gleichgültig ob es sich um ein Haus oder einen Dom oder um den Bau einer Eisenbahn handelt. Erst der mit peinlicher Sorgfalt gelegte Unterbau gewährleistet eine sichere und ruhige Fahrt. Man soll den Ethiker Thomas nicht schelten, wenn er für den ungleich empfindlicheren geistigen Bau des sittlichen Menschen das in Anspruch nimmt, was in der Technik eine Selbstverständlichkeit bedeutet: eine saubere, gewissenhafte Fundamentierung.

Der Blick des Ethikers Thomas ist immer zugleich nach vorwärts und nach rückwärts gerichtet. Nach vorwärts, weil er das Richtbild des guten Menschen zeichnen will; nach rückwärts, weil er dieses Bild nur als Nachzeichnung jener Wirklichkeit begreift, die unabhängig vom Erkennen und Wollen des Menschen einfach da ist. Der Metaphysiker Thomas führt dem Ethiker die Feder. Diese „Rückkoppelung“ bewahrt Thomas vor Unterschlagungen oder Verzeichnungen, wie sie dem Ethiker so leicht unterlaufen. Die Gewissenhaftigkeit des Metaphysikers Thomas bürgt dafür, daß seine Inventaraufnahme so vollständig ist

wie nur eben möglich. Das Seiende und das Gute sind vertauschbare Begriffe; also ist alles Seiende als solches gut. (Es empfiehlt sich, als Vorbereitung für die Lesung des vorliegenden Bandes die Fragen 5 und 6 aus Bd. 1 zu studieren über „Das Gute im allgemeinen“ und „Das Gutsein Gottes“.) Dieser Grundsatz von der Vertauschbarkeit des Seienden und des Guten wird bedeutungsvoll, ja direkt entscheidend für die Bewertung der Leidenschaften, die in ihrem vollen Umfange durch Thomas ihre wissenschaftliche Rehabilitierung erfahren. Die Leidenschaften gehören zum Seinsbestande des Menschen. Also gehören sie auch zum Seinsbestande und damit in das Richtbild des guten Menschen. Weit entfernt, daß die Tugend der Leidenschaft feind ist, verlangt sie vielmehr die Leidenschaft gerade als ihren eigentümlichen Wirkbereich und ist als menschliche Tugend ohne Leidenschaft gar nicht zu denken. „Durch die sittliche Tugend“, schreibt Thomas S. 187, „wird nichts, was der Anerkennung wert ist, ausgeschlossen“. Und S. 198: „Es ist durchaus nicht im Sinne der sittlichen Tugend, daß die Kräfte, die der Vernunft unterworfen sind (d. h. die Leidenschaften), sich der eigenen Tätigkeit enthalten, sondern im Gegenteil, daß sie den Befehl der Vernunft ausführen, indem sie ihre eigene Tätigkeit ausüben.“ Also nicht Unterdrückung, sondern Ordnung der Leidenschaften, wodurch sie aus zerstörerischen zu aufbauenden Energien umgeformt werden und als solche eine herrliche Hilfe im Kräftespiel des sittlich guten Menschen bedeuten.

Sittenlehre ist für Thomas vor allem Tugendlehre. Nicht Sündenlehre, noch weniger Kasuistik. Was den Menschen in der Tiefe seines Seins zum guten Menschen macht, ist die Tugend, die sittliche Tüchtigkeit. Tugend ist die letzte Ausrüstung der Natur für die Erfüllung all der hohen Lebensmöglichkeiten, die Gott dem Menschen als Menschen zugedacht hat. „Die Güte und Schönheit der Tugend beruht an erster Stelle in dem hochgearteten Sein und Wesen der Seele selbst“; sie ist „ein dauernd lebendiges, glückseliges Könnens- und Machtbewußtsein zum Wollen und Tun eines in sich selbst und zugleich für unsere Individualität allein Rechten und Guten“; sie ist „eine Qualität der Person selbst, — nicht da ‚für‘ vorbestimmte Handlungen und Werke, noch gar für die Nutznießung anderer, sondern ein freier Schmuck ihres Trägers“; „ein unbeirrbarer sittlicher Takt“, „ein lebendiges Machtbewußtsein zum Guten“. Wer die Tugendlehre des hl. Thomas studiert, wird leicht erkennen, wie nahe Max Scheler mit diesen Formulierungen dem thomasischen Begriff der

Tugend kommt als des ultimum potentiae, des Letzten und Äußersten, wozu menschliches Vermögen gesteigert werden kann. Tugend ist also nicht nur ein Wertgehaben unter vielen anderen, sondern gehört geradezu zum Wertbeständigsten, das es nach dem Wesen überhaupt gibt, das keiner Inflation zum Opfer fallen kann, es sei denn, man nehme das Wort für die Sache, wie das bei der Herrschaft „dämonischer Sprachgesetzlichkeiten in einer entchristlichten Welt“ (Pieper) denn wohl vorkommen kann. Sonst aber ist Tugend gerade das, was das Wesen des Menschen überhaupt erst wert-voll, d. h. werterfüllt macht. Sie gehört zu jenen Werten, von denen Christus sagt, daß Rost und Motten sie nicht verzehren können.

Hand in Hand mit diesem Begriff des ultimum potentiae geht der der Tugendmitte, der nicht etwa Mittelmäßigkeit meint, sondern den schmalen Gipfelgrat bezeichnet, auf dem der Tugendhafte sich bewegt zwischen den beiden Möglichkeiten des Abgleitens in ein Zuviel oder ein Zuwenig. Tugend ist also nie etwas für den „Durchschnitt“, Tugend bedeutet für den Menschen unter der Sünde nie das Leichte, immer das Schwere, dem auch R. M. Rilke so eindringlich das Wort geredet hat: „Wir wissen wenig, aber daß wir uns zu Schwerem halten müssen, ist eine Sicherheit, die uns nicht verlassen wird.“ Gerade „die Leute“ des Durchschnitts „haben alles nach dem Leichten hin gelöst und nach des Leichten leichtester Seite“. Thomas gehört mit seiner Tugendlehre gewiß nicht zu diesen Leuten, die Rilke im Auge hat.

Das Schwere der Tugend liegt weiterhin auch darin, daß sie jeden praktischen wie theoretischen Eklektizismus und damit jedes Spezialistentum, jeden Dilettantismus ausschließt. Wer eine Tugend will, muß sie alle wollen. Was sich im Menschen vielleicht zufällig und einseitig, etwa auf Grund günstiger Naturanlagen, an guten Gewohnheiten ausbildet, kann so lange auf den Adelstitel der Tugend keinen Anspruch machen, als nicht der ganze Mensch voll im Guten steht und das Gute nach allen Seiten hin verwirklicht. Es kann nicht dem Zufall überlassen bleiben, ob sich Tugend zu Tugend findet; die Tugenden lassen sich nicht addieren wie eine Summe, die größer oder kleiner sein kann. Sie bilden einen in sich geschlossenen Organismus, der nur bei voller Gesundheit aller seiner Glieder lebensfähig ist; einen Kosmos von Kräften, in welchem — soll er wirklich ein Kosmos sein — jede Tugend ihre ganz bestimmte Stellung und Aufgabe hat, wobei gewiß nach den natürlichen Anlagen des einzelnen die Akzente variieren können, ohne daß jedoch das Ge-

füge des Ganzen dadurch im wesentlichen berührt wird, sowenig das Wesensgefüge der menschlichen Natur sich nach der Individualität des einzelnen verändert.

Wie die Isolierung der Einzelwissenschaften durch die immer stärker werdende Aufspaltung der Wirklichkeit in die Gebiete der Einzelforschung zu den verhängnisvollen „falschen Fundamentierungen“ des Wissenschaftsganzen durch isolierte Teilerkenntnisse und damit zu immer neuen und stärkeren Verzeichnungen der Wirklichkeit selbst geführt hat, so hat sich auch im Sittlichen die einseitige oder gar ausschließliche Betonung bestimmter Tugenden und die damit verbundene Vernachlässigung der Gesamtschau immer wieder durch eine Art Vergewaltigung des sittlichen Menschen empfindlich gerächt. Gegenüber solchem „Partikularismus“ im Theoretischen wie im Praktischen kann nicht eindringlich genug betont werden: Alles isolierte wissenschaftliche Denken ist im Grunde unwissenschaftliches Denken, wie alles isolierte politische Denken im Grund politikwidriges Denken ist. Selbst das isolierte wirtschaftliche Denken hat sich im Endergebnis als unwirtschaftlich erwiesen. So wendet sich auch das vom Naturrecht gelöste Recht oft genug gegen die Natur und wird zum Unrecht. Dasselbe gilt für das Gebiet des sittlichen Handelns. Jedes unsittliche Verhalten, gleichgültig auf welchem Gebiete, ist auch und zuerst unkluges Verhalten. „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit“, sagt Paulus vom Leibe der christlichen Gemeinschaft. Genau so müssen wir im Bereich des Sittlichen sagen: Wenn eine Tugend verletzt wird, werden „im Grunde“, nämlich dort, wo jede den Grund ihres Tugendseins findet, alle verletzt. Weil keine unabhängig von den anderen bestehen kann, kann auch keine unabhängig von den anderen gefördert oder gefährdet werden. Die Gesundheit des sittlichen Menschen ist ungleich empfindlicher als die des Leibes. Wo sie gestört wird, ist sie als ganze gestört. Es ist ein Hauptanliegen der Tugendlehre des hl. Thomas, durch die energische Betonung der allseitigen Tugendverknüpfung jeder Gefahr der Vereinseitigung oder Isolierung im Sittlichen von vornherein zu begegnen.

So bleibt der Blick des Ethikers Thomas immer auf das Ganze gerichtet. Auf welches Ganze? Thomas ist nicht nur Ethiker, er ist auch und sogar in erster Linie Theologe. Er schreibt seine Summa als „Lehrer der katholischen Wahrheit“ (Vorwort zum I. Buche). Für den aber ist der gesamte Bereich der natürlichen Sittlichkeit nur Teilbereich eines größeren umfassenderen Ganzen: der Heilsordnung, die Natur und Übernatur umgreift. Hinter

und über dem Richtbild des guten Menschen erscheint das Richtbild des Christen, des eigentlichen „Geistesmenschen, der alles ergründet, selbst aber von keinem ergründet wird“ ( 1 Kor 2, 15). Der natürliche Weise wird überholt durch den Gläubigen, der natürlich gute Mensch durch den Heiligen. Auch die Ausbildung des Menschen für das Gute erfährt eine totale Umbildung, entsprechend dem übermenschlichen Ziele, das ihm im übernatürlichen Lebensraume gesteckt ist. Alle Kräfte der Seele werden durch übernatürliche Gehaben erhöht und zu Akten befähigt, die alles rein-menschliche Können weit hinter sich lassen. Das „geistige Band“, das die Welt der sittlichen Kräfte „im Innersten zusammenhält“, ist zuletzt nicht mehr, wie im natürlichen Bereich, die Klugheit, sondern die übernatürliche Gottesliebe. Der Schwerpunkt des sittlichen Lebens verlagert sich vom Rationalen der ganz nach natürlichen Grundsätzen vorgehenden Klugheit, die das Szepter führt über die natürlichen sittlichen Kräfte und dabei nur nach dem fragen k a n n, was der Vernunft gemäß ist, ins Über- und Irrationale der Liebe, die ihr Maß von der göttlichen Weisheit des Glaubens empfängt, und dieses Maß heißt nach Augustinus: lieben ohne Maß. Ist der natürlich sittliche Mensch primär der vernünftig Überlegende, so der übernatürliche Mensch primär der göttlich Liebende. Es erfüllt sich das Wort Christi (Jo 10, 10): „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben, und sie sollen es in Fülle haben.“ Der „neue“ Mensch ist in der Tat unvergleichlich reicher mit Lebenskräften ausgestattet als der natürliche: Göttliche Tugenden, übernatürlich sittliche Tugenden, Gaben des Heiligen Geistes, als normale Ausrüstung des übernatürlichen Menschen zur Verwirklichung des göttlich Guten, ermöglichen ein ganz neues Leben „im Geiste und in der Wahrheit“.

Gerade die Gaben des Heiligen Geistes erhalten durch Thomas zum ersten Male eine theologisch klare begriffliche Fassung und damit ihren festen systematischen Ort im Kräftespiel des übernatürlichen Lebens. Erst wo diese Gaben zur Auswirkung kommen, steht der Mensch wirklich ganz unter der Führung des Heiligen Geistes, erst dort läßt er sein Denken und Wollen bedingungslos und ausschließlich bestimmen vom Denken und Wollen Gottes. Gottes Geist und des Menschen Geist durchdringen sich gegenseitig — ein Durchdringen, wie es eben nur der Geistnatur möglich ist —, doch so, daß Gott ausschließlich der Schenkende, der Mensch ausschließlich der Empfangende ist. Aber was ist das für ein Empfangen, bei dem alle Kräfte des Menschen weit über ihre natürliche Fas-



sungskraft hinaus beansprucht werden! Auch die zum Äußersten gespannte Aktivität des Menschen reicht nicht heran an die Lebendigkeit und Tiefe dieses passiv-aktiven Geschehens, bei dem die Seele zum Schauplatz der göttlichen Wunder wird. Die göttliche Kraft und Sicherheit zudem, mit der der Mensch kraft dieser Bewegung „von oben“ das gottgemäße Gute erkennt und trotz aller Widerstände verwirklicht, übersteigt alles, was er aus eigener Anstrengung zu leisten vermag. Unter dieser Bewegung des Heiligen Geistes wird alles Leben heilig, wird Anbetung. So schafft der Geist selbst sich „die wahren Anbeter“, die „den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten“ (Jo 4, 23).

Diese „neue“ Wahrheit ist der rein menschlichen Weisheit und Klugheit, die nicht von Gott, sondern vom Menschen her urteilt und deshalb immer nur Teilwahrheiten erkennt, so wenig geistverwandt, daß sie vielmehr gerade den „Weisen und Klugen“ dieser Welt „verborgen“ ist (Mt 11, 25). Thomas trägt dieser geheimnisvollen Spannung zwischen Natur und Übernatur insofern Rechnung, als er 63, 4 die Lehre aufstellt, daß die eingegossenen Tugenden von ganz anderer Wesens- und Wirkensart sind als die natürlich erworbenen. So wenig das Leben Gottes sich in menschliche Maße fassen läßt, so wenig bedeutet das neue Leben der Gnade in den göttlichen und eingegossenen sittlichen Tugenden mit den Gaben des Heiligen Geistes eine einfache Fortsetzung oder bloß gradweise Erhöhung des natürlich sittlichen Lebens. Die Quellen dieses neuen Lebens fließen eben nicht auf dieser Erde, seine Gesetze lassen sich nicht einfach der Natur „ablauschen“. Wenn man nun deshalb der christlichen Ethik immer wieder vorwirft, sie verkürze und verkümmere den natürlichen Menschen zugunsten des Christen, so findet das bei Thomas so wenig eine Stütze, daß man ihm, dem Heiligen, im Gegenteil gerade von katholischer Seite den ungleich schwereren Vorwurf gemacht hat, er schreibe eine rein natürliche, keine christliche Ethik. Dann freilich wäre er nicht mehr der „Lehrer der katholischen Wahrheit“ und es wäre völlig unverständlich, wie die Kirche selbst ihn zu ihrem „allgemeinen Lehrer“ promovieren konnte.

Dieses verhängnisvolle Mißverständnis beruht darauf, daß man erstens das wahre Verhältnis Natur-Übernatur nicht sieht und zweitens die Forderungen einer unerbittlichen Systematik nicht anerkennen will, die sich für Thomas aus der umfassenden Schau der Seinsordnungen mit zwingender Notwendigkeit ergeben. Diese Systematik verlangt von ihm, das Richtbild des guten Menschen so zu

zeichnen, wie es unabhängig von der durch Urschuld und Erlösung geschaffenen, der metaphysischen und noch der durch die Gnade erhöhten Menschennatur gegenüber doch zweifellos zufälligen Situation des geschichtlichen Menschen besteht. Man braucht nur das jeweilige Vorwort zu den drei Büchern seiner Summa, der Pars naturalis (welche die ungeschaffene und geschaffene „Natur“ umgreift), der Pars moralis und der Pars sacramentalis zu lesen, um Sinn und Berechtigung dieser klaren systematischen Scheidung sofort zu erkennen. Ebenso verlangt das Verhältnis Natur-Übernatur und der Grundsatz, daß die Über-natur nur gegeben sein kann zur Überhöhung einer „Natur“, zunächst das Richtbild des guten Menschen zu zeichnen, wie es in der, vorerst abstrakt gefaßten, natürlichen Ordnung grundgelegt ist, um damit den Hintergrund zu schaffen, ohne den das Richtbild des übernatürlich guten Menschen mit theologisch-wissenschaftlichen Mitteln gar nicht darstellbar wäre. Es geht hier in der christlichen Sittenlehre nicht anders als in der Glaubenslehre: Wir haben für die Darstellung der göttlichen Geheimnisse keine anderen als unsere menschlich-irdischen Begriffe zur Hand und müssen, wenn wir überhaupt darüber sprechen wollen, versuchen, mit ihnen das ins Menschliche eingegangene göttliche Leben irgendwie zu fassen. Von der Behauptung, es könne sich dabei um Adäquation handeln, ist keiner weiter entfernt als Thomas. Daher die ständige Betonung der Analogie, die wie eine weithin sichtbare Warnungstafel alle wissenschaftlichen Zugänge zur Welt des Übernatürlichen beherrscht. Wenn wir diese Welt betreten, dürfen wir nie vergessen, daß es sich hier um das „ganz andere“ handelt und daß die Unähnlichkeit gegenüber allem Menschlichen größer ist als die auf Grund der gleichen Ausdrucksmittel etwa vermutete Ähnlichkeit.

Freilich, was Thomas in dem vorliegenden Bande von dem Ineinander der beiden Lebensordnungen sagt, bedeutet wiederum nur eine Grundlegung für den zweiten Teil des zweiten Buches, der sich eingehend mit dem Richtbild des übernatürlich guten Menschen beschäftigt. Erst, wer die 189 Abhandlungen des zweiten Teiles der Sittenlehre bewältigt hat, darf sich ein abschließendes Urteil über den Ethiker Thomas erlauben. So ist also der ganze vorliegende Band Grundlegung der Tugendlehre. Wie wichtig aber gerade diese allgemeine Grundlegung für alles Weitere ist, wurde schon hervorgehoben. Dabei ergeben sich gewissermaßen als kostbarer Nebengewinn manche tiefe Einsichten in die grundsätzliche Stellung von Wissenschaft und Kunst im Gesamtbild des menschlichen Le-

bens. So bleibt der Inhalt des Bandes trotz der dem unmittelbaren Leben scheinbar fernliegenden Allgemeinheit der behandelten Fragen doch höchst bedeutungsvoll für das Ganze der Sittenlehre und damit für den Aufbau und die Beurteilung des sittlichen Lebens selbst. Ein kluger Baumeister sorgt vor allem für einen soliden Grund.

EINRICHTUNG DER ÜBERSETZUNG UND  
BANDEINTEILUNG DER DEUTSCHEN  
THOMAS-AUSGABE

NB.: Um dem Leser auch bei Verlust des lose beiliegenden Lesezeichens das Verständnis der Einrichtung des einzelnen Bandes und außerdem zu jeder Zeit die Übersicht über das ganze Werk zu ermöglichen, geben wir beides jedem Bande an dieser Stelle bei.

I. AUFBAU DES ARTIKELS

1. Die Titelfrage zum Artikel stammt nicht von Thomas selbst, sondern ist entnommen dem einleitenden Videtur quod non oder Videtur quod.

2. Auf die Titelfrage folgen einige Argumente gegen die zu erwartende Antwort. Sie enthalten Autoritäts- oder Vernunftgründe, die irgendwie näher an das Problem heranzuführen. Diese in der Thomas-Literatur meist „Objectiones“ genannten Argumente sind in der Übersetzung mit 1., 2., 3. usw., bei Verweisen mit E. (= Einwand) bezeichnet.

3. Im „Sed contra“ folgt dann ein Gegenargument, das nur mit Vorbehalt als Stütze für die eigentliche Lehre des Artikels angesehen werden darf. Zuweilen erhält es gar eine eigene „Lösung“, meistens aber wird es ganz übergangen. Die Übersetzung leitet dieses Sed contra mit „Anderseits“ ein.

4. Mit „Respondeo dicendum“ (in der Übersetzung: „Antwort“) beginnt der Hauptteil des Artikels, der die eigentliche Lehre des hl. Thomas enthält.

5. Auf die „Antwort“ folgt unter Ad primum, Ad secundum . . . die Lösung der eingangs vorgebrachten Argumente. Sie führt oft den in der „Antwort“ entwickelten Gedanken wesentlich weiter. Die Übersetzung leitet sie ein mit Zu 1., Zu 2. usw.

6. Die Angabe der Fundstelle erfolgt in der Übersetzung nur bei Schriftzitataten, und zwar in der heute üblichen Weise. Bei allen anderen Zitaten, in der Regel aus Autoren, die nur dem Wissenschaftler zugänglich sind, gibt die Übersetzung den Namen des Autors, der lateinische Text den Stellennachweis.

### 7. Abkürzungen:

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, ed. Academia Vindobonensis.

L = Editio Leonina, Romae 1882 sqq.

MPG = Patrologiae cursus completus, series Graeca, accurate J. P. Migne, Paris.

MPL = Patrologiae cursus completus, series Latina, accurate J. P. Migne, Paris.

P = Editio Piana, Romae 1570.

Die Rn zum Liber de causis beziehen sich auf O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg 1882, und geben §, Seite und Zeile dieser Ausgabe an.

Die Rn zum Kategorienkommentar des Simplikios beziehen sich auf Commentaria in Aristotelem Graeca ed. cons. et auct. Acad. litt. reg. Boruss., Berol. 1882 sqq.: Vol. VIII Simpl. in Categorias ed. C. Kalbfleisch 1907.

## II. EINTEILUNG DER SUMMA THEOLOGICA

### I. BUCH

- Band 1. Frage 1— 13: Gottes Dasein und Wesen.  
Band 2. Frage 14— 26: Gottes Leben; Sein Erkennen und Wollen.  
Band 3. Frage 27— 43: Gott, der Dreieinige.  
Band 4. Frage 44— 64: Schöpfung und Engelwelt.  
Band 5. Frage 65— 74: Das Werk der sechs Tage.  
Band 6. Frage 75— 89: Wesen und Ausstattung des Menschen.  
Band 7. Frage 90—102: Erschaffung und Urzustand des Menschen.  
Band 8. Frage 103—119: Erhaltung und Regierung der Welt.

### I. TEIL DES II. BUCHES

- Band 9. Frage 1— 21: Ziel und Handeln des Menschen.  
Band 10. Frage 22— 48: Die menschlichen Leidenschaften.  
Band 11. Frage 49— 70: Grundlagen der menschlichen Handlung.  
Band 12. Frage 71— 89: Die Sünde.  
Band 13. Frage 90—105: Das Gesetz.  
Band 14. Frage 106—114: Der Neue Bund und die Gnade.

### II. TEIL DES II. BUCHES

- Band 15. Frage 1— 22: Glaube und Hoffnung.  
Band 16. Frage 23— 33: Liebe (1. Teil).  
Band 17. Frage 34— 56: Liebe (2. Teil). Klugheit.  
Band 18. Frage 57— 79: Gerechtigkeit.  
Band 19. Frage 80—100: Die Tugend der Gottesverehrung.  
Band 20. Frage 101—122: Tugenden des Gemeinschaftslebens.  
Band 21. Frage 123—150: Starkmut und Mäßigkeit.  
Band 22. Frage 151—170: Mäßigkeit (2. Teil).  
Band 23. Frage 171—182: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens.  
Band 24. Frage 183—189: Stände und Standespflichten.

### III. BUCH

- Band 25. Frage 1— 15: Die Menschwerdung Christi.  
Band 26. Frage 16— 34: Die Auswirkungen der Menschwerdung. Die Gottesmutter.  
Band 27. Frage 35— 45: Christi Leben.

- Band 28. Frage 46— 59: Christi Leiden und Erhöhung.  
Band 29. Frage 60— 72: Die Sakramente. Taufe und Firmung.  
Band 30. Frage 73— 83: Das Geheimnis der Eucharistie.  
Band 31. Frage 84— 90: Das Bußsakrament.

ERGÄNZUNG ZUM III. BUCH  
(Supplement).

- (Band 31.) Frage 1— 16: (Das Bußsakrament.)  
Band 32. Frage 17— 40: Schlüsselgewalt der Kirche. Letzte Ölung und Priesterweihe.  
Band 33. Frage 41— 54: Die Ehe (1. Teil).  
Band 34. Frage 55— 68: Die Ehe (2. Teil).  
Band 35. Frage 69— 87: Auferstehung des Fleisches.  
Band 36. Frage 88— 99: Die Letzten Dinge.  
1. Zusatzband: Gesamtregister (Personen- und Sachverzeichnis für sämtliche Bände).  
2. Zusatzband: Thomas-Lexikon (Wörterbuch der philosophischen und theologischen Fachausdrücke und Einführung in die Grundbegriffe des thomistischen Systems).





GRUNDLAGEN  
DER MENSCHLICHEN  
HANDLUNG



DIE GEHABEN IM ALLGEMEINEN  
IHR WESEN

Nach den Handlungen und Leidenschaften sind die Quellgründe des menschlichen Tätigseins zu untersuchen, und zwar zuerst die inneren, dann die äußeren Quellgründe. Innere Quellgründe sind Vermögen und Gehaben.

Da jedoch die Vermögen bereits im ersten Buche behandelt wurden (Fr. 77: Bd. 6), bleiben nur noch die Gehaben zu betrachten, und zwar zunächst im allgemeinen, dann als Tugenden, Laster und ähnliche Gehaben, die Quellgründe des menschlichen Tätigseins sind. Bezüglich der Gehaben im allgemeinen kommen vier Dinge in Betracht: erstens das Wesen der Gehaben, zweitens der Träger der Gehaben, drittens die Ursache, die ihr Entstehen, ihr Wachstum und ihre Zerstörung bewirkt, viertens ihre Unterscheidung.

Zum Ersten ergeben sich vier Einzelfragen:

1. Ob das Gehaben eine Beschaffenheit ist.
2. Ob es eine bestimmte Art der Beschaffenheit ist.
3. Ob das Gehaben eine Hinordnung auf die Tätigkeit besagt.
4. Die Notwendigkeit des Gehabens.

QUAESTIO XLIX

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUB-  
STANTIAM

Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsicis; secundo, de principiis extrinsicis. Principium intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in Prima Parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis hujusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa autem ipsos habitus in generali, quatuor consideranda sunt: primo quidem, de ipsa substantia habituum; secundo, de subjecto eorum; tertio, de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum; quarto, de distinctione ipsorum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1. Utrum habitus sit qualitas. — 2. Utrum sit determinata species qualitatis. — 3. Utrum habitus importet ordinem ad actum. — 4. De necessitate habitus.

*Ob das Gehaben eine Beschaffenheit ist*

1. Augustinus sagt: „Das Hauptwort Gehaben kommt vom Zeitwort Haben.“ *Haben* aber berührt nicht nur die Beschaffenheit, sondern auch die anderen Gattungen. Man sagt nämlich auch, wir *haben* Ausdehnung, Geld und anderes. Das Gehaben ist also keine Beschaffenheit.

2. Das Gehaben gilt als eine der obersten Gattungen.<sup>1</sup> Nun ist aber die eine der obersten Gattungen nicht in der anderen enthalten. Also ist das Gehaben keine Beschaffenheit.

3. „Jedes Gehaben ist Ausrichtung“ [1]. *Ausrichtung* aber ist „Ordnung in dem, was Teile hat“, wie es im fünften Buch der Metaphysik heißt. Das aber geht die oberste Gattung der *Lage* [2] an. Also ist das Gehaben keine Beschaffenheit.

ANDERSEITS sagt der Philosoph: Das Gehaben ist „eine schwer verlierbare Beschaffenheit“.

ANTWORT: Der Name Gehaben stammt von Haben. Auf doppelte Weise wird das Wort Gehaben davon ab-

QUAESTIO 49, 1

## ARTICULUS I

## Utrum habitus sit qualitas

[3 Sent., dist. 23, q. 1, art. 1; 5 Metaphys., lect. 20]

Ad PRIMUM sic proceditur. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus, in libro Octoginta trium  
MPL 40 84 Quaest. [qu. 73], quod „hoc nomen habitus dictum est ab hoc verbo quod est habere“. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed ad alia genera: dicimur enim habere etiam quantitatem, et pecuniam, et alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. PRAETEREA, habitus ponitur unum praedicamentum;  
1 b 3 ut patet in libro Praedicamentorum [cap. 4]. Sed unum praed-  
2 a 3 dicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. PRAETEREA, „omnis habitus est dispositio“, ut dicitur  
9 a 10 in Praedicamentis [cap. 8]. Sed dispositio est „ordo habentis  
1022 b 1 sq. partes“, ut dicitur in 5 Metaphys. [lib. 4, cap. 19]. Hoc autem pertinet ad praedicamentum Situs. Ergo habitus non est qualitas.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in Praedicamentis  
9 a 4 sq. [cap. 8], quod habitus est „qualitas de difficili mobilis“.

RESPONDEO dicendum quod hoc nomen „habitus“ ab habendo est sumptum. A quo quidem nomen habitus dupliciter

<sup>1</sup> ‚Gehaben‘ ist hier im Sinne von ‚Anhaben‘ gemeint. Vgl. Antw.

geleitet: einmal, sofern man sagt, der Mensch oder sonst ein Ding *habe* etwas; sodann, insofern sich etwas irgendwie zu sich selbst oder zu etwas anderem *verhält*. 49, 1

Bezüglich der ersten Auffassung ist zu beachten, daß *Haben*, insofern es von jedwedem, das man hat, ausgesagt wird, von allen obersten Gattungen gilt. Darum stellt der Philosoph *Haben* unter die Ergänzungen der obersten Gattungen [3]. Diese ergeben sich nämlich aus den verschiedensten Gattungen der Dinge, so z. B. das Gegensätzliche, das Früher und Später u. a. dgl. — In dem nun, was man hat, scheint folgender Unterschied zu liegen: Es gibt Fälle, bei denen sich kein Verbindendes findet zwischen dem Habenden und dem, was man hat; so ist z. B. zwischen Träger und Beschaffenheit oder Ausdehnung kein Verbindendes. Es gibt aber auch Fälle, in denen ein Verbindendes, allerdings lediglich eine Beziehung, auftritt; so sagt man, jemand *habe* einen Gefährten oder Freund. In anderen Fällen dagegen liegt ein Verbindendes vor, zwar nicht gerade eine Tätigkeit oder ein Erleiden, aber etwas nach Art einer Tätigkeit oder eines Erleidens, insofern das eine ausschmückt oder bekleidet, das andere ausgeschmückt oder bekleidet ist. Darum sagt der Philosoph: „Mit Anhaben bezeichnet man gewissermaßen eine Tätigkeit des Habenden und dessen, was es

Q U A E S T I O 49, 1

derivatur: uno quidem modo, secundum quod homo, vel quaecumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud.

Circa primum autem, considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus [Categor., cap. 15] inter postpraedicamenta „habere“ ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt „opposita“, et „prius et posterius“, et alia huiusmodi. — Sed inter ea quae habentur, talis videtur esse distinctio, quod quaedam sunt inter quae nihil est medium inter habens et id quod habetur: sicut inter subjectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium. Quaedam vero sunt in quibus<sup>1</sup> est aliquid medium inter utrumque, sed sola relatio: sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum. Quaedam vero sunt inter quae est aliquid medium, non quidem actio et passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum vel tectum: unde Philosophus dicit, in 5 Metaphys. [lib. 4, cap. 20], quod „habitus dicitur tamquam actio quaedam 1022 b 4 sq.

<sup>1</sup> P add.: non.

49, 1 hat“; das gilt bezüglich dessen, was wir anhaben. Darum liegt darin eine besondere oberste Seinsgattung begründet, die als die oberste Gattung des *Anhabens* bezeichnet wird. Der Philosoph sagt hiervon: „Das Verbindende zwischen dem, der ein Kleid anhat, und dem Kleid, das er anhat, ist das Anhaben.“

Nimmt man aber *Haben* in dem Sinne, wie man sagt, etwas verhalte sich irgendwie zu sich selbst oder zu einem anderen, dann ist solches *Gehaben*, weil es auf die Art und Weise einer Beschaffenheit gegeben ist, eine Beschaffenheit. Von ihm sagt der Philosoph: „Gehaben wird jene Ausrichtung genannt, derzufolge sich das, was ausgerichtet ist, gut oder schlecht verhält in bezug auf sich selbst oder auf etwas anderes“ [4]; so ist Gesundheit ein bestimmtes Gehaben. Und in diesem Sinne sprechen wir hier von Gehaben. Daher gilt, daß Gehaben eine Beschaffenheit ist.

Zu 1. Der Einwand geht aus von Haben im allgemeinen Sinne. In diesem Sinne ist es vielen Gattungen gemeinsam (Antwort).

Zu 2. Der Beweis geht vom Gehaben aus, insofern es als Verbindendes zwischen dem Habenden und dem, was es hat, verstanden wird. In diesem Sinne ist es eine oberste Gattung (Antwort).

Zu 3. Ausrichtung besagt immer Ordnung von etwas, das Teile hat. Das aber kommt auf dreifache Weise vor,

#### Q U A E S T I O 49, 1

habentis et habiti<sup>4</sup>, sicut est in illis quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur praedicamentum Habitus: de quo Philosophus dicit, in 1022 b 7 sq. 5 *Metaphys.*, quod „inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius“.

Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodam modo se habere in seipsa vel ad aliud; cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus qualitas quaedam est: de quo Philosophus dicit, in 5 *Metaphys.*, quod „habitus dicitur dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est“. Et sic loquimur nunc de habitu. Unde dicendum est quod habitus est qualitas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod objectio illa procedit de habere communiter sumpto: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur: sic enim est quoddam praedicamentum, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes: sed hoc contingit

wie ebendort der Philosoph unmittelbar beifügt, nämlich 49, 2 „entweder dem Orte oder der Empfänglichkeit oder der Artwesenheit nach“. „Damit umfaßt er“, sagt Simplicius, „alle Ausrichtungen, die körperlichen nämlich dadurch, daß er sagt *dem Raume nach*.“ Das fällt in die oberste Gattung der *Lage*, die *Ordnung der Teile im Raum* besagt. „Wenn er aber sagt *der Empfänglichkeit nach*, so schließt er jene Ausrichtungen ein, die noch nicht in vollendeter Bereitschaft und Eignung stehen“, wie Wissenschaft und Tugend im Anfangszustand. „Wenn er schließlich sagt *der Artwesenheit nach*, so schließt er die vollkommenen Ausrichtungen ein, welche Gehaben genannt werden“, wie Wissenschaft und Tugend in ihrer Vollendung [5].

## 2. ARTIKEL

*Ob das Gehaben eine bestimmte Art der Beschaffenheit ist*

1. Wie schon (Art. 1) gesagt, wird das Gehaben als Beschaffenheit „eine Ausrichtung genannt, auf Grund deren das, was ausgerichtet wird, gut oder schlecht ausgerichtet ist“. Das trifft aber bei jeder [Art der] Beschaffenheit zu. Denn auch auf Grund der Gestalt kann etwas gut oder schlecht ausgerichtet sein, und desgleichen auf Grund der

QUAESTIO 49, 2

tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit, scilicet „aut 1022 b 2  
secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem“. „In quo“, ut Simplicius dicit in Commento Praedicatorum [cap. de Quali et Qualit.], „comprehendit omnes p. 240,  
dispositiones. Corporales quidem, in eo quod dicit ‚secundum locum‘: et hoc pertinet ad praedicamentum Situs, qui est 30—33  
ordo partium in loco. „Quod autem dicit ‚secundum potentiam‘, includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione et idoneitate nondum perfecte“, sicut scientia et virtus inchoata. „Quod autem dicit ‚secundum speciem‘, includit perfectas dispositiones, quae dicuntur habitus“, sicut scientia et virtus complete.

## ARTICULUS II

Utrum habitus sit determinata species  
qualitatis

[De virt., q. 1, art. 1]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est, habitus, secundum quod est qualitas, dicitur „dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum“. Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem: nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter

49, 2 Wärme und Kälte und aller ähnlichen Dinge. Also ist das Gehaben keine bestimmte Art der Beschaffenheit.

2. Der Philosoph nennt Wärme und Kälte Ausrichtungen oder Gehaben, genau wie Krankheit und Gesundheit. Wärme und Kälte aber sind in der dritten Art der Beschaffenheit. Also wird das Gehaben oder die Ausrichtung nicht von den anderen Arten der Beschaffenheit unterschieden.

3. Das *Schwerbewegbare*<sup>1</sup> ist kein Artunterschied, welcher die Gattung der Beschaffenheit betrifft, sondern gehört eher zu Bewegungen und Erleiden. Keine Gattung wird aber zur Art hin durch den Artunterschied einer anderen Gattung näher bestimmt, sondern: Die Artunterschiede müssen von sich aus einer [bestimmten] Gattung zugehören (Aristoteles). Demnach scheint das Gehaben, das eine *schwerbewegbare Beschaffenheit* genannt wird, keine bestimmte Art der Beschaffenheit zu sein.

ANDERSEITS sagt der Philosoph: „Gehaben und Ausrichtung bilden nur eine einzige Art der Beschaffenheit.“

ANTWORT: Der Philosoph nennt als erste der vier Arten der Beschaffenheit *Ausrichtung und Gehaben*. Die Unterschiede dieser Arten gibt Simplicius folgendermaßen an: „Unter den Beschaffenheiten sind einige naturhaft,

QUAESTIO 49, 2

secundum calorem et frigus, et secundum omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

8 b 35 sqq.

2. PRAETEREA, Philosophus, in Praedicamentis [cap. 8], caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut aegritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguuntur ab aliis speciebus qualitatis.

3. PRAETEREA, „difficile mobile“ non est differentia pertinens ad genus qualitatis, sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed oportet differentias per se advenire generi, ut Philosophus dicit, in 7 Metaphys. [lib. 6, cap. 12]. Ergo, cum habitus dicatur esse „qualitas difficile mobilis“, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

1037 b  
27 sqq.

c. 8 SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in Praedicamentis, quod „una species qualitatis est habitus et dispositio“.

8 b 26 sq.

RESPONDEO dicendum quod Philosophus, in Praedicamentis, ponit inter quatuor species qualitatis primam, „dispositionem et habitum“. Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius, in Commento Praedicamentorum [cap. de

p. 228,  
19 sqq.

<sup>1</sup> Bewegbarkeit besagt in der ersten Art der Beschaffenheit soviel wie Verlierbarkeit. Vgl. Komment. S. 461 f.



die einem Ding auf Grund seiner Natur, und zwar dauernd, 49, 2  
innehaften. Einige kommen von außen hinzu. Sie werden  
von außenher bewirkt und sind verlierbar. Diese — von  
außen erst hinzukommenden — sind die Gehaben und  
Ausrichtungen, die sich nach der schweren oder leichten  
Verlierbarkeit unterscheiden. Von den naturhaften Be-  
schaffenheiten kommen einige dem Ding zu, insofern es  
sich noch in Empfangsbereitschaft befindet. In diesem  
Falle handelt es sich um die zweite Art der Beschaffenheit.  
Andere hingegen kommen dem Ding zu, insofern es sich  
bereits in der Naturerfüllung befindet, und zwar [kommen  
sie ihm zu] nach der Tiefe hin oder oberflächlich. Gehen  
sie in die Tiefe, so handelt es sich um die dritte Art der  
Beschaffenheit; bleiben sie jedoch an der Oberfläche, so  
handelt es sich um die vierte Art der Beschaffenheit, z. B.  
Figur oder Gestalt, welche die Figur des Beseelten ist.“ —  
Aber diese Unterscheidung der Arten der Beschaffenheit  
scheint nicht zutreffend. Denn es gibt viele Gestalten und  
leidhafte Beschaffenheiten<sup>1</sup>, die nicht naturhaft sind, son-  
dern von außen hinzukommen, und viele Ausrichtungen,  
die nicht von außen hinzukommen, sondern naturhaft sind,  
wie Gesundheit, Schönheit u. dgl. Außerdem wird diese  
Einteilung der Rangordnung der Wesenheiten nicht ge-  
recht, denn immer ist das früher, was der Natur näher  
steht.

Die Unterscheidung der Ausrichtungen und Gehaben

QUAESTIO 49, 2

Quali et Qualit.], dicens quod „qualitatum quaedam sunt natu-  
rales, quae secundum naturam insunt, et semper: quaedam  
autem sunt adventitiae, quae ab extrinseco efficiuntur, et pos-  
sunt amitti. Et hae quidem“, quae sunt adventitiae, „sunt ha-  
bitus et dispositiones, differentes secundum facile et difficile  
amissibile. Naturalium autem qualitatum quaedam sunt secun-  
dum quod aliquid est in potentia: et sic est secunda species  
qualitatis. Quaedam vero secundum quod aliquid est in actu:  
et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem. Si in  
profundum quidem, sic est tertia species qualitates: secundum  
superficiem vero, est quarta species qualitatis, sicut figura et  
forma, quae est figura animati“. — Sed ista distinctio spe-  
cierum qualitatis inconueniens videtur. Sunt enim multae  
figurae et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiae:  
et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut  
sanitas et pulchritudo et huiusmodi. Et praeterea hoc non  
conuenit ordini specierum: semper enim quod naturalius est,  
prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et

<sup>1</sup> Zum Begriff der leidhaften Beschaffenheit vgl. Komment. S. 460.

49, 2 von den anderen Beschaffenheiten muß daher anders aufgefaßt werden. Beschaffenheit besagt nämlich im eigentlichen Sinne eine gewisse Abgrenzung des Wesens. Die Abgrenzung aber ist nach Augustinus das, „was das Maß angibt“. Darum besagt sie eine gewisse Bestimmtheit auf Grund irgend eines Maßes. Wie man darum das, wodurch die Wesensanlage des Stoffes im Bereiche des wesentlichen Seins bestimmt wird, Beschaffenheit nennt, die einen Artunterschied im Wesen besagt, so nennt man das, auf Grund dessen die Bestimmbarkeit des Trägers im Bereiche des außerwesentlichen Seins bestimmt wird, außerwesentliche Beschaffenheit, die ebenfalls einen gewissen Unterschied darstellt (Aristoteles).

Die Abgrenzung oder Bestimmtheit des Trägers in seinem außerwesentlichen Sein kann aber aufgefaßt werden entweder in Hinordnung auf die Natur des Trägers oder in bezug auf Tätigsein und Erleiden, die sich aus den Grundbeständen der Natur [des Dinges] ergeben, nämlich aus Stoff und Form, oder schließlich in bezug auf seine Ausdehnung. Wird nun die Abgrenzung oder Bestimmtheit des Trägers der Ausdehnung nach aufgefaßt, so ergibt sich die vierte Art der Beschaffenheit. Und weil die Ausdehnung ihrem Wesen nach ohne Wechsel, ohne Gutheit und Schlechtheit ist<sup>1</sup>, darum kommt es der vierten Art der Beschaffenheit nicht zu [zu bewirken], daß etwas gut oder schlecht ist, schnell oder langsam

#### QUAESTIO 49, 2

habituam ab aliis qualitibus. Proprie enim qualitas importat quemdam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. ad litteram [lib. 4, cap. 3], „quem mensura praefigit“: unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae etiam est quaedam differentia, ut patet per Philosophum in 5 Metaphys. [lib. 4, cap. 14].

MPL 34/299  
CSEL 28 1/99

1020 a  
33 sqq.

Modus autem sive determinatio subjecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt forma et materia; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subjecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde

<sup>1</sup> Vgl. Kommentar. S. 461.

wechselt. — Die Abgrenzung und Bestimmtheit des Trägers im Tätigsein oder Erleiden kommt jedoch in der zweiten und dritten Art der Beschaffenheit in Betracht. Darum wird in diesen beiden Arten darauf gesehen, ob etwas leicht oder schwierig geschieht, ob es schnell vorübergeht oder lange anhält. Nicht aber wird in ihnen berücksichtigt, was zur Gutheit oder Schlechtheit gehört, denn Bewegen und Erleiden haben nicht die Bewandnis des Zieles; gut und schlecht aber wird [nur] in bezug auf ein Ziel ausgesagt. — Dagegen gehört die Abgrenzung und Bestimmtheit des Trägers im Hinblick auf die Natur des Dinges zur ersten Art der Beschaffenheit, die aus Gehaben und Ausrichtung besteht. Der Philosoph sagt nämlich von den Gehaben der Seele und des Leibes, sie seien „gewisse Ausrichtungen des Vollkommenen zum Besten hin; ich nenne aber vollkommen, was der Natur gemäß ausgerichtet ist“. Und weil „Form und Natur des Dinges selber Ziel und dasjenige sind, weswegen etwas geschieht“ (Aristoteles), darum kommt in der ersten Art sowohl *gut* wie auch *schlecht* in Betracht und ebenso *leicht* und *schwer bewegbar*, insofern eine Natur Ziel des Entstehens und der Bewegung ist. Daher bestimmt der Philosoph das Gehaben als „Ausrichtung, derzufolge jemand gut oder schlecht ausgerichtet ist“. Ebenso sagt er, „die Gehaben sind das, auf Grund dessen wir uns gut oder schlecht zu

Q U A E S T I O 49, 2

transiens. — Modus autem sive determinatio subjecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod cito transiens sit vel diuturnum. Non autem consideratur aliquid in his pertinens ad rationem boni vel mali: quia motus et passiones non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. — Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio: dicit enim Philosophus, in 7 Physic.<sup>1</sup>, loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt „dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod dispositum est secundum naturam“. Et quia „ipsa forma et natura rei est finis et ejus causa fit aliquid“, ut dicitur in 2 Physic. [cap. 7]; ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in 5 Metaphys. [lib. 4, cap. 20], Philosophus definit habitum, quod est „dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male“. Et 2 Ethic. [cap. 4] dicit quod „habitus sunt secun-

198 b 3 sq.

Cf. c. 2

194 a 28 sq.

1022 b 10 sq.

1105 b 25 sq.

<sup>1</sup> c. 3, 246 b 23 sq. (paraphrasis Themistii).

49, 2 den Leidenschaften verhalten“. Wenn nämlich die Abgrenzung der Natur eines Dinges entspricht, dann hat sie die Bewandnis des Guten; wenn sie ihr jedoch nicht entspricht, hat sie die Bewandnis des Schlechten. Und weil die Natur das ist, was in einem Ding zuerst in Betracht kommt, deshalb wird das Gehaben als erste Art der Beschaffenheit angenommen.

Zu 1. Ausrichtung besagt eine gewisse Hinordnung (Art. 1 Zu 3). Darum sagt man immer nur, es werde jemand durch eine Beschaffenheit auf *etwas* hin ausgerichtet. Und wenn man hinzufügt *gut oder schlecht*, was zum Wesen des Gehabens gehört, dann muß die Hinordnung zur Natur, die Ziel ist, ins Auge gefaßt werden. Darum sagt man nicht, jemand werde in bezug auf Gestalt, auf Kälte oder Wärme gut oder schlecht ausgerichtet, es sei denn in Hinordnung auf die Natur des Dinges, sofern es entsprechend ist oder nicht. Darum gehören auch die Figuren und leidhaften Beschaffenheiten, sofern sie als der Natur des Dinges entsprechend oder widersprechend betrachtet werden, zu den Gehaben oder Ausrichtungen. Denn die Figur, sofern sie der Natur des Dinges entspricht, und die Farbe gehören zur Schönheit. Wärme und Kälte hingegen, soweit sie der Natur des Dinges entsprechen, gehören zur Gesundheit. Auf diese Weise werden Wärme und Kälte vom Philosophen der ersten Art der Beschaffenheit eingereiht [6].

#### QUAESTIO 49, 2

dum quos ad passiones nos habemus bene vel male“. Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni: quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est. Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid. Et si addatur „bene vel male“, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones: nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a Philosopho in prima specie qualitatis.

Daraus ergibt sich die Lösung Zu 2. Allerdings wird 49, 2 es von manchen anders gelöst, wie Simplicius sagt.

Zu 3. Dieser Unterschied des *Schwerbewegbarseins* trennt das Gehaben nicht von den anderen Arten der Beschaffenheit, sondern von der Ausrichtung. Ausrichtung wird jedoch in doppeltem Sinn genommen: Erstens sofern es die Gattung des Gehabens ist, denn Ausrichtung wird in die Begriffsbestimmung des Gehabens aufgenommen (Aristoteles). Zweitens sofern es etwas vom Gehaben Unterschiedenes bezeichnet. Und [zwar] kann diese im eigentlichen Sinne gefaßte Ausrichtung auf zweifache Weise gegen das Gehaben abgeteilt werden: Erstens wie das Vollkommene vom Unvollkommenen innerhalb ein und derselben Art; so wird sie unter Beibehaltung des gemeinsamen Namens *Ausrichtung* benannt, wenn sie unvollkommen [dem Träger] innehaftet und deshalb leicht verlierbar ist, dagegen *Gehaben*, wenn sie vollkommen innehaftet, so daß sie nicht leicht wieder verlorengeht. So wird die Ausrichtung zum Gehaben, wie der Knabe zum Manne wird. — Zweitens können sie unterschieden werden wie die verschiedenen Arten derselben niederen Gattung. In diesem Sinne werden jene Beschaffenheiten der ersten Art *Ausrichtungen* genannt, denen es aus ihrem Wesen heraus zukommt, leicht wieder verlorenzugehen, weil sie veränderliche Ursachen haben, wie Krankheit und Gesundheit. Dagegen werden jene Beschaffenheiten *Ge-*

Q U A E S T I O 49, 2

Unde patet solutio AD SECUNDUM. Licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit, in Commento Praedicamentorum. ibid.

AD TERTIUM dicendum quod ista differentia, „difficile mobile“, non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur: uno modo, secundum quod est genus habitus, nam in 5 Metaphys.<sup>1</sup> dispositio ponitur in definitione habitus; alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum, dupliciter. Uno modo, sicut etiam perfectum et imperfectum in eadem specie: ut scilicet dispositio dicatur, retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittitur; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur. Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. — Alio modo possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni: ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, sicut aegritudo et

<sup>1</sup> IV c. 20, 1022 b 10 sq.

49, 2 *haben* genannt, in deren Wesen es liegt, nicht leicht verlorenzugehen, weil sie seinsbeständige Ursachen haben, wie Wissenschaft und Tugend. Und in diesem Sinne wird die Ausrichtung nicht zum Gehaben [7]. Dies scheint der Absicht des Aristoteles mehr zu entsprechen. Darum führt er zum Beweis dieser Unterscheidung den allgemeinen Sprachgebrauch an, demzufolge Beschaffenheiten, die ihrem Wesen nach leicht verlierbar sind, Gehaben genannt werden, wenn sie aus einem zufälligen Umstand heraus schwer verlierbar sein sollten. Umgekehrt verhält es sich mit den Beschaffenheiten, die ihrem Wesen nach schwer verlierbar sind. Denn wenn jemand die Wissenschaft unvollkommen besitzt, so daß er sie leicht verlieren kann, sagt man eher, er sei auf die Wissenschaft ausgerichtet, als er habe sie [bereits]. Daraus geht hervor, daß der Name *Gehaben* eine gewisse Dauerhaftigkeit besagt, nicht aber die Bezeichnung *Ausrichtung*.

Daß *leicht und schwer bewegbar* [an sich] zu Erleiden und Bewegen gehört, nicht aber zur Gattung der Beschaffenheit, hindert nicht, daß es Artunterschiede begründet. Denn obwohl diese Unterschiede sich nur beiläufig mit der Beschaffenheit zu berühren scheinen, so bezeichnen sie doch eigentliche Wesensunterschiede der Beschaffenheiten. So werden auch im Bereich der Selbststandwesen anstatt der Wesensunterschiede häufig zu-

#### QUAESTIO 49, 2

sanitas; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem inducit<sup>1</sup> communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quae secundum suam rationem sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur: et e converso est de qualitatibus quae secundum suam rationem sunt difficile mobiles; nam si aliquis imperfecte habeat scientiam ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diurnitatem quamdam importat; non autem nomen dispositionis.

Nec impeditur quin secundum hoc „facile et difficile mobile“ sint differentiae specificae, propter hoc quod ista pertinent ad passionem vel motum, et non ad genus qualitatis. Nam istae differentiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum. Sicut etiam in genere substantiae frequentur accipiuntur

<sup>1</sup> Categ. c. 8, 9 a 4 sq.

fällige Unterschiede gebraucht, insofern durch diese die 49, 3 Grundbestände des Wesens angedeutet werden.

### 3. ARTIKEL

*Ob das Gehaben eine Hinordnung auf die Tätigkeit besagt*

1. Ein jedes Ding ist insoweit tätig, als es sich in Seinerfüllung befindet. Der Philosoph aber sagt: „Wenn jemand dem Gehaben nach wissend wird, befindet er sich immer noch in einer Empfänglichkeit, jedoch anders als vor der Aneignung [des Wissens].“ Also besagt Gehaben nicht die Hinordnung einer Tätigkeitsgrundlage auf die Tätigkeit.

2. Was in die Begriffsbestimmung eines Dinges aufgenommen wird, gehört zu diesem Ding an sich. Nun steht aber *Tätigkeitsgrundlage* in der Begriffsbestimmung des *Vermögens* (Aristoteles). Also ist das Vermögen an sich Tätigkeitsgrundlage. Das *An sich* ist aber das erste in einer jeden Gattung. Wenngleich also auch das Gehaben Tätigkeitsgrundlage sein mag, so muß es doch später sein als das Vermögen. Demnach bildet das Gehaben oder die Ausrichtung nicht die erste Art der Beschaffenheit.

3. Die Gesundheit ist bisweilen ein Gehaben, desgleichen

Q U A E S T I O 49, 3

differentiae accidentales loco substantialium, in quantum per eas designantur principia essentialia.

### ARTICULUS III

Utrum habitus importet ordinem ad actum

[1 Sent., dist. 3, q. 5 ad 5]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. Unumquodque enim agit secundum quod est actu. Sed Philosophus dicit, in 3 de Anima [cap. 4], quod „cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere“. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum. 429 b 5-9

2. PRAETEREA, illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed esse principium actionis ponitur in definitione potentiae; ut patet in 5 Metaphys. [lib. 4, cap. 12]. Ergo esse principium actus per se convenit potentiae. Quod autem est per se, est primum<sup>1</sup> in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia. Et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio. 1019 a 15 sq.

3. PRAETEREA, sanitas quandoque est habitus, et similiter

<sup>1</sup> P: principium.

49. 3 die Magerkeit und die Schönheit. Diese werden aber nicht in Hinordnung auf eine Tätigkeit ausgesagt. Also gehört es nicht zum Wesen des Gehabens, Tätigkeitsgrundlage zu sein.

ANDERSEITS sagt Augustinus: „Gehaben ist das, wodurch etwas dann getan wird, wenn es nötig ist.“ Und der Erklärer sagt: „Gehaben ist das, wodurch jemand tätig ist, wann er will.“

ANTWORT: Die Hinordnung auf die Tätigkeit kann dem Gehaben sowohl auf Grund seines Wesens als Gehaben zukommen, als auch auf Grund des Trägers, in dem das Gehaben wohnt. Auf Grund seines Wesens kommt jedem Gehaben zu, auf irgendeine Weise auf die Tätigkeit hingeordnet zu sein. Denn das Gehaben besagt wesentlich eine gewisse Hinordnung auf die Natur des Dinges, sofern es ihr entspricht oder nicht. Die Natur des Dinges aber, die Ziel des Entstehens ist, ist weiterhin auf ein anderes Ziel hingeordnet, das entweder in einem Wirken besteht oder in etwas Gewirktem, wozu man durch Wirken gelangt. Darum besagt das Gehaben nicht nur eine Hinordnung eben auf die Natur des Dinges, sondern in der Folge auch auf die Tätigkeit, insofern sie Ziel der Natur ist oder zum Ziele führt. Darum heißt es auch in der Begriffsbestimmung des Gehabens, es sei „eine Ausrichtung, derzufolge das, was ausgerichtet wird, gut oder schlecht ausgerichtet werde, [und zwar] entweder in sich

QUAESTIO 49, 3

macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Ergo non est de ratione habitus quod sit principium actus.

MPL 40 390  
CSEL  
41/219  
SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Bono Conjugali [cap. 21], quod „habitus est quo aliquid agitur cum opus est“. Et Commentator dicit, in 3 de Anima, quod „habitus est quo quis agit cum voluerit“.

RESPONDEO dicendum quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus; et secundum rationem subjecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducingens ad finem. Unde et in 5 Metaphys. [lib. 4, cap. 20] dicitur in definitione habitus, quod est „dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secun-

1022 b  
10 sq.



selber“, d. h. in seiner Natur, „oder auf ein anderes“, d. h. 49, 3  
in Hinordnung auf das Ziel.

Es gibt aber gewisse Gehaben, die auch von seiten des Trägers, dem sie innehaften, in erster Linie und hauptsächlich eine Hinordnung auf die Tätigkeit besagen. Denn, wie schon (Art. 2) bemerkt, besagt das Gehaben in erster Linie und an sich eine Hinordnung auf die Natur des Dinges. Wenn also die Natur des Dinges, dem das Gehaben innewohnt, eben in der Hinordnung auf die Tätigkeit besteht, dann muß das Gehaben hauptsächlich eine Hinordnung auf die Tätigkeit in sich tragen. Offensichtlich ist aber das Vermögen in Natur und Wesen eine Tätigkeitsgrundlage. Daher besagt jedes Gehaben, das einem Vermögen als [seinem] Träger angehört, hauptsächlich eine Hinordnung auf die Tätigkeit.

Zu 1. Das Gehaben ist eine gewisse Naturerfüllung, insofern es eine Beschaffenheit ist; und so kann es Tätigkeitsgrundlage sein. Jedoch ist es noch offen in Richtung auf die Tätigkeit. Darum wird das Gehaben erste Naturerfüllung, die Tätigkeit zweite Naturerfüllung genannt (Aristoteles).

Zu 2. Es gehört nicht zum Wesen des Gehabens, sich auf ein Vermögen zu beziehen, sondern auf eine Natur. Und weil die Natur der Tätigkeit, auf die das Vermögen abzielt, vorausgeht, darum wird das Gehaben als erste Art der Beschaffenheit dem Vermögen vorangestellt [8].

#### QUAESTIO 49. 3

dum se“, idest secundum suam naturam, „aut ad aliud“, idest in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia, ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiae ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod habitus est actus quidam, in quantum est qualitas: et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur „actus primus“, et operatio „actus secundus“; ut patet in 2 de Anima [cap. 1]<sup>1</sup>.

AD SECUNDUM dicendum quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura praecedit actionem, quam respicit potentia; ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

<sup>1</sup> 412 a 22; cf. Comm. S. Thom. lect. 1 n. 216 (ed. Pirotta, Taurini 1925).

49, 4 Zu 3. Die Gesundheit wird Gehaben oder zustandhafte Ausrichtung genannt in Hinordnung auf die Natur (Art. 2 Zu 1). Insofern jedoch die Natur Tätigkeitsgrundlage ist, besagt sie [die Gesundheit] in der Folge eine Hinordnung auf die Tätigkeit. Daher sagt der Philosoph, der Mensch oder eines seiner Glieder heiße gesund, „wenn es die Tätigkeiten eines Gesunden vollziehen kann“. Ähnliches gilt auch von andern [Gehaben].

#### 4. ARTIKEL

##### *Ob das Gehaben nötig ist*

1. Durch die Gehaben wird etwas gut oder schlecht auf etwas ausgerichtet (Art. 2). Nun wird etwas gerade durch seine Form gut oder schlecht ausgerichtet. Denn auf Grund der Form ist etwas gut, wie auch seiend. Also sind die Gehaben nicht nötig.

2. Gehaben besagt eine Hinordnung auf die Tätigkeit. Das Vermögen aber bedeutet schon eine hinreichende Tätigkeitsgrundlage. Denn auch die naturhaften Vermögen sind schon Tätigkeitsgrundlagen ohne Gehaben. Also waren Gehaben unnötig.

3. Wie sich das Vermögen zum Guten und Schlechten verhält, so auch das Gehaben. Und wie das Vermögen nicht immer tätig ist, so auch nicht das Gehaben. Durch

##### QUAESTIO 49, 4

AD TERTIUM dicendum quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio, in ordine ad naturam, sicut dictum est. In quantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit, in 10 de Historia Animal. [cap. 1], quod homo dicitur sanus, vel membrum aliquod. „quando potest facere operationem sani“. Et simile est in aliis.

633 b 18 sq.

#### ARTICULUS IV

##### *Utrum sit necessarium esse habitum*

[3 Sent., dist. 23, q. 1, art. 1; q. 3, art. 2; De verit., q. 20, art. 2; De virt. in comm., art. 1]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium esse habitus. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est. Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. PRAETEREA, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter: nam et potentiae naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium esse habitus.

3. PRAETEREA, sicut potentia se habet ad bonum et malum,

das Dasein der Vermögen ist also das Gehaben über- 49, 4  
flüssig geworden.

ANDERSEITS: Die Gehaben sind gewisse Vollkommenheiten (Aristoteles). Vollkommenheit aber ist dem Ding im höchsten Grade nötig, da sie [inneres] Ziel [des Dinges] bedeutet. Also muß es Gehaben geben.

ANTWORT: Gehaben besagt eine gewisse Ausrichtung in Hinordnung auf die Natur eines Dinges und auf seine Tätigkeit oder sein Ziel, wodurch etwas [das Ding] in dieser [zweifachen] Hinsicht gut oder schlecht ausgerichtet wird (Art. 2. 3). Um aber eine Ausrichtung auf ein anderes notwendig zu machen, sind drei Stücke erforderlich. *Erstens* muß dasjenige, was ausgerichtet wird, verschieden sein von dem, wozu es ausgerichtet wird. Es muß sich also zu ihm verhalten wie Empfänglichkeit zu Erfüllung. Wenn es darum etwas gibt, dessen Natur nicht zusammengesetzt ist aus empfänglichem Sein und [dessen] Erfüllung, und dessen Wesen seine Tätigkeit ist und das um seiner selbst willen da ist, dann bleibt in diesem kein Raum für ein Gehaben oder eine Ausrichtung, wie das offensichtlich bei Gott zutrifft.

*Zweitens* ist erforderlich, daß dasjenige, was sich noch offen zu einem andern hin verhält, auf mehrfache Weise und auf Verschiedenes hin bestimmbar ist. Wenn darum etwas zu einem andern hin offen ist, jedoch so, daß es sich nur zu diesem einen hin offen hält, dann finden Gehaben und Ausrichtung keinen Raum mehr, weil ein solcher Träger [schon] aus seiner Natur heraus das ent-

Q U A E S T I O 49. 4

ita et habitus: et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

SED CONTRA est quod habitus sunt perfectiones quaedam, ut dicitur in 7 Physic. Sed perfectio est maxime necessaria rei: cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse. <sup>c. 3, 246 a</sup> 13

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem ejus, secundum quam bene vel male aliquid disponitur ad hoc. Ad hoc autem quod aliquid idegeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem, ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur; et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum; ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo.

Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet: quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem

49, 4 sprechende Verhalten zu einer solchen Erfüllung hat. Der Himmelskörper, der [zwar] aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, dessen Stoff [jedoch] nicht einer anderen Form gegenüber offen ist (I 66, 2: Bd. 5), läßt also keinen Raum für eine Ausrichtung oder ein Gehaben zu einer Form oder auch zu einer Tätigkeit, weil die Natur des Himmelskörpers nur zu einer einzigen Bewegung fähig ist.

*Drittens* muß, um den Träger auf eines von all dem auszurichten, für das er offen ist, mehreres zusammenwirken, das auf verschiedene Weise aufeinander abstimmbar ist, damit so der Träger gut oder schlecht auf die Form oder Tätigkeit ausgerichtet sei. Darum nennen wir die einfachen Beschaffenheiten der Grundstoffe, die auf eine einzige bestimmte Weise den Naturen der Grundstoffe zukommen, nicht Ausrichtungen oder Gehaben, sondern *einfache Beschaffenheiten*. Zu Ausrichtungen oder Gehaben aber zählen wir Gesundheit, Schönheit und anderes dgl., was also ein gewisses gegenseitiges Abgestimmtsein mehrerer Teile besagt, die in verschiedener Weise aufeinander abgestimmt werden können. Darum sagt der Philosoph: „Das Gehaben ist eine Ausrichtung“; und Ausrichtung ist „Ordnung dessen, was Teile hat, sei es dem Raume, der Empfänglichkeit oder der Artwesenheit nach“ (Art. 1 Zu 3).

Weil es also viel Seiendes gibt, zu dessen Natur und

Q U A E S T I O 49, 4

actum. Unde si corpus caeleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in Primo dictum est, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam; aut etiam ad operationem, quia natura caelestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum.

Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed „simplices qualitates“: dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia hujusmodi, quae important quamdam commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit, in 5 Metaphys. [lib. 4, cap. 20], quod „habitus est dispositio“, et dispositio est „ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem“; ut supra dictum est.

Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et opera-

1022 b  
10 sq.  
1022 b 1 sq.

Tätigkeit mehreres zusammenwirken muß, das auf verschiedene Weise aufeinander abgestimmt werden kann, 49, 4  
darum muß es Gehaben geben.

Zu 1. Durch die Form wird die Natur des Dinges vollendet; doch muß der Träger durch irgendeine Ausrichtung auf die Form hin ausgerichtet werden. — Die Form selbst jedoch ist weiterhin auf die Tätigkeit hingeordnet, die entweder Ziel oder Weg zum Ziel ist. Wenn allerdings die Form eindeutig nur eine einzige bestimmte Tätigkeit hat, ist außer der Form selbst keine weitere Ausrichtung mehr zur Tätigkeit erforderlich. Wenn aber die Form so geartet ist, daß sie in verschiedener Weise wirken kann, wie die Seele, dann muß sie auf ihre Tätigkeit durch bestimmte Gehaben ausgerichtet werden.

Zu 2. Bisweilen ist das Vermögen nach vielem hin offen; darum muß es durch etwas anderes bestimmt werden. Wenn es jedoch ein Vermögen gibt, das nicht nach vielem offen steht, so bedarf es keines bestimmenden Gehabens (Antwort). Darum wirken die naturhaften Kräfte in ihrem Tätigsein ohne Vermittlung irgendwelcher Gehaben, weil sie [bereits] aus sich auf *eine* Tätigkeit hin festgelegt sind.

Zu 3. Ein und dasselbe Gehaben bezieht sich nicht [zugleich] auf gut und schlecht (54, 3). Ein und dasselbe Vermögen jedoch bezieht sich [zugleich] auf gut und schlecht. Deswegen sind eben Gehaben notwendig, damit die Vermögen auf das Gute festgelegt werden.

#### QUAESTIO 49, 4

tiones necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per formam perficitur natura rei: sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione. — Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae vel est finis, vel via in finem. Et si quidem forma habeat determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari, sicut est anima; oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

AD SECUNDUM dicendum quod potentia quandoque se habet ad multa: et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est. Et propter hoc vires naturales non agunt actiones suas mediantibus aliquibus habitibus: quia secundum se ipsas sunt determinatae ad unum.

AD TERTIUM dicendum quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit. Eadem autem potentia se habet ad bonum et malum. Et ideo necessarii sunt habitus ut potentiae determinentur ad bonum.

## DER TRÄGER DER GEHABEN

Ferner ist der Träger der Gehaben zu betrachten. Dazu ergeben sich sechs Einzelfragen:

1. Ob es im Körper ein Gehaben gibt.
2. Ob die Seele ihrer Wesenheit oder ihrem Vermögen nach Träger des Gehabens ist.
3. Ob in dem Vermögen des sinnhaften Teiles ein Gehaben sein kann.
4. Ob es im Verstande ein Gehaben gibt.
5. Ob es im Willen ein Gehaben gibt.
6. Ob es in den stofffreien Selbstandwesen ein Gehaben gibt.

## I. ARTIKEL

*Ob es im Körper ein Gehaben gibt*

1. Der Erklärer sagt: „Gehaben ist das, wodurch jemand tätig ist, wann er will.“ Die Tätigkeiten des Leibes aber unterliegen nicht dem Willen, da sie naturhaft sind. Also kann im Leibe kein Gehaben sein.

2. Alle körperlichen Ausrichtungen sind leicht verlierbar. Das Gehaben aber ist eine schwer verlierbare Be-

QUAESTIO L  
DE SUBJECTO HABITUUM

Deinde considerandum est de subjecto habituum.

Et circa hoc quaeruntur sex: 1. Utrum in corpore sit aliquis habitus. — 2. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. — 3. Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus. — 4. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. — 5. Utrum in voluntate sit aliquis habitus. — 6. Utrum in substantiis separatis sit aliquis habitus.

## ARTICULUS I

## Utrum in corpore sit aliquis habitus

[3 Sent., dist. 23, q. 1, art. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim dicit Commentator, in 3 de Anima, „habitus est quo quis agit cum voluerit“. Sed actiones corporales non subjacent voluntati: cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. PRAETEREA, omnes dispositiones corporales sunt facile

schaffenheit. Also kann keine körperliche Ausrichtung 50, 1 Gehaben sein.

3. Alle körperlichen Ausrichtungen unterliegen der Veränderung. Veränderung gibt es aber nur in der dritten Art der Beschaffenheit, die gegen das Gehaben abgeteilt wird. Also gibt es kein Gehaben im Körper.

ANDERSEITS sagt der Philosoph, die Gesundheit des Leibes oder die unheilbare Krankheit werde Gehaben genannt.

ANTWORT: Wie schon (49, 2—4) gesagt, ist das Gehaben eine gewisse Ausrichtung eines Trägers, welcher zu einer Form oder einer Tätigkeit in Empfänglichkeit steht. Insofern also das Gehaben eine Ausrichtung zur Tätigkeit besagt, ist kein Gehaben ursprünglich im Körper als dem Träger. Denn jede Tätigkeit des Körpers stammt entweder von der natürlichen Beschaffenheit des Körpers oder von der Seele, die den Körper bewegt. Bezüglich der Tätigkeiten, die aus der Natur stammen, wird der Leib durch kein Gehaben ausgerichtet, weil die naturhaften Kräfte [bereits] auf eines hin festgelegt sind, eine zustandhafte Ausrichtung aber, wie schon (49, 4) gesagt, [nur] da erforderlich ist, wo der Träger vielem gegenüber offen ist. Diejenigen Tätigkeiten jedoch, welche von der Seele durch den Leib vollzogen werden, sind ursprunghaft

#### Q U A E S T I O 50, 1

mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis est<sup>1</sup> habitus.

3. PRAETEREA, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quae dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

SED CONTRA est quod Philosophus, in Praedicamentis [cap. 8], sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, habitum nominari dicit. 8 b 35—37

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus est quaedam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis aut est a naturali qualitate corporis; aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum: quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum; dictum est autem quod habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae: secundario

<sup>1</sup> P et L: potest esse.

50, 1 solche der Seele, in zweiter Linie solche des Leibes. Nun entsprechen sich aber Gehaben und Tätigkeiten, weswegen „aus ähnlichen Tätigkeiten ähnliche Gehaben verursacht werden“ (Aristoteles). Darum sind die Ausrichtungen auf solche Tätigkeiten ursprunghaft in der Seele. Im Leibe jedoch können sie [erst] in zweiter Linie sein, insofern der Leib ausgerichtet und behende gemacht wird, um einsatzbereit den Tätigkeiten der Seele zu dienen.

Bezüglich der Ausrichtung des Trägers zur Form hin gilt jedoch, daß eine zustandhafte Ausrichtung im Leibe sein kann, die zur Seele steht wie der Träger zur Form. Auf diese Weise werden Gesundheit, Schönheit u. dgl. *zustandhafte Ausrichtungen* genannt. Doch haben sie die Bewandnis der Gehaben nicht in vollem Sinne, weil ihre Ursachen von Natur aus leicht veränderlich sind.

Wie Simplicius berichtet, nahm Alexander<sup>1</sup> an, Gehaben oder Ausrichtung der ersten Art [der Beschaffenheit] seien in keiner Weise im Leibe; vielmehr meinte er, die erste Art der Beschaffenheit betreffe nur die Seele. Auch was Aristoteles über Krankheit und Gesundheit anführt, führt er [Alexander] nicht so an, als ob sie zur ersten Art der Beschaffenheit gehörten, sondern [nur] als Beispiel, so daß der Sinn folgender wäre: Wie Krankheit oder Gesundheit schwer oder leicht veränderlich sein

#### QUAESTIO 50, 1

1103 b  
21 sq. vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus: unde „ex similibus actibus similes habitus causantur“, ut dicitur in 2 Ethic. [cap. 1]. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima. In corpore vero possunt esse secundo: in quantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deservendum operationibus animae.

Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et hujusmodi, habituales dispositiones dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum: quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

p. 233,  
14 sq. Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primae speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in Comento Praedicament. [cap. de Quali et Qualit.]: sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam. Et quia<sup>2</sup> Aristoteles inducit in Praedicamentis de sanitate et aegritudine, non inducit quasi haec pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli: ut sit sensus quod sicut aegritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam

<sup>1</sup> von Aphrodisias (um 200 n. Chr.).

<sup>2</sup> P et I.: quod.



können, so auch die Beschaffenheiten der ersten Art, 50, 1 welche Gehaben und Ausrichtung genannt werden. — Jedoch ist das offensichtlich gegen die Auffassung des Aristoteles, weil dieser mit denselben Ausdrücken und Beispielen Gesundheit und Krankheit [einerseits], Tugend und Wissen [anderseits] erklärt und auch ausdrücklich Schönheit und Gesundheit zu den Gehaben rechnet.

Zu 1. Jener Einwand geht vom Gehaben als einer Ausrichtung zur Tätigkeit und von den naturhaften Tätigkeiten des Leibes aus, nicht aber von jenen, die aus der Seele kommen und deren Quellgrund der Wille ist.

Zu 2. Die körperlichen Beschaffenheiten sind wegen der Veränderlichkeit der körperlichen Ursachen nicht schlechthin schwer verlierbar. Sie können jedoch schwer verlierbar sein auf Grund dieses bestimmt gearbeteten Trägers, insofern sie nämlich aus ihm nicht beseitigt werden können, solange dieser Träger [unverändert] verbleibt, oder weil sie schwer veränderlich sind auf Grund anderer Ausrichtungen. Die Beschaffenheiten der Seele jedoch sind schlechthin schwer verlierbar wegen der Unveränderlichkeit des Trägers. Darum sagt er [Aristoteles] nicht, ein Gesundheitszustand, der schwer verlierbar ist, sei ein Gehaben, sondern sei, nach dem griechischen Wortlaut, „wie ein Gehaben“. Die Beschaffenheiten der Seele jedoch heißen schlechthin Gehaben.

#### Q U A E S T I O 50. 1

qualitates primae speciei, quae dicuntur habitus et dispositio. — Sed patet hoc esse contra intentionem Aristotelis. Tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate et aegritudine, et de virtute et de scientia. Tum quia in 7 Physic. [cap. 3] expresse ponit inter habitus pulchritudinem et sanitatem. 246 b 4. 7

AD PRIMUM ergo dicendum quod objectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem, et de actibus corporis qui sunt a natura: non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

AD SECUNDUM dicendum quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles, propter mutabilitatem causarum corporalium. Possunt tamen esse difficile mobiles per comparisonem ad tale subjectum, quia tali subjecto durante, ipso amoveri non possunt: vel quia sunt difficile mobiles per comparisonem ad alias dispositiones. Sed qualitates animae sunt simpliciter difficile mobiles, propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus: sed quod est „ut habitus“, sicut in graeco habetur.<sup>1</sup> Qualitates autem animae dicuntur simpliciter habitus.

<sup>1</sup> Cf. Categ. c. 8, 9 a 3.

50, 1 Zu 3. Die körperlichen Ausrichtungen, die zur ersten Art der Beschaffenheit gehören, und die Beschaffenheiten der dritten Art sollen sich, wie einige behauptet haben, darin unterscheiden, daß sich die Beschaffenheiten der dritten Art wie Werden und Bewegung verhalten, weshalb sie Erleiden oder leidhafte Beschaffenheiten heißen. Wenn sie aber zur Vollkommenheit, gewissermaßen zur Artbestimmtheit, gelangt seien, dann seien sie bereits in der ersten Art der Beschaffenheit. Das widerlegt jedoch Simplicius, weil danach die Erwärmung in der dritten Art der Beschaffenheit wäre, die Wärme dagegen in der ersten, während doch Aristoteles die Wärme in die dritte Art verlegt.

Darum sagt Porphyrius, wie ebenfalls Simplicius berichtet, das Erleiden oder die leidhafte Beschaffenheit einerseits und die Ausrichtung und das Gehaben andererseits unterscheiden sich im Bereich der Körper nach der Stärke und Schwäche. Denn wenn ein Ding die Wärme nur zum eigenen Warmwerden aufnimmt, nicht aber so, daß es erwärmen kann, dann liegt bei raschem Wechsel ein *Erleiden* vor, bei dauerndem Verbleib eine *leidhafte Beschaffenheit*. Wenn es aber schon dazu gebracht wird, daß es auch anderes erwärmen kann, dann handelt es sich um eine *Ausrichtung*. Wird es aber weiterhin so verstärkt, daß es schwer verlierbar wird, dann wird es zum *Gehaben*. Demnach ist also die Ausrichtung eine Art Verstärkung oder Vervollkommnung des Erleidens oder

QUAESTIO 50. 1

AD TERTIUM dicendum quod dispositiones corporales quae sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitibus tertiae speciei in hoc quod qualitates tertiae speciei sunt ut in fieri et ut in motu: unde dicuntur passiones aut passibiles qualitates. Quando autem jam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. — Sed hoc improbat Simplicius, in Commento Praedicatorum, quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima: Aristoteles autem ponit calorem in tertia.

p. 256  
24 sq.

Unde Porphyrius dicit, sicut idem Simplicius refert, quod passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus, differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum caleferi tantum, non autem ut calefacere possit; tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio: si autem ulterius intantum confirmetur quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus: ut sic dispositio sit quaedam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem

p. 285,  
1 sqq.  
290, 1 sqq.

der leidhaften Beschaffenheit, das Gehaben aber eine 50, 2 solche der Ausrichtung. — Simplicius jedoch widerlegt das, weil eine solche Verstärkung und Schwächung keine Verschiedenheit in der Form selbst besagt, sondern [nur] in der verschiedenen Teilhabe des Trägers. So gefaßt unterscheiden sich die Arten der Beschaffenheit nicht.

Darum ist eine andere Erklärung am Platze: Wie schon (49, 2 Zu 1) ausgeführt, hat die gegenseitige Zuordnung der leidhaften Beschaffenheiten entsprechend deren Übereinstimmung mit der Natur die Bewandtnis der Ausrichtung. Darum ergibt sich aus einer Veränderung in den leidhaften Beschaffenheiten, als da sind: warm, kalt, feucht, trocken, in der Folge eine Veränderung der Krankheit oder Gesundheit. Ursprünglich jedoch und an sich kennen solche Gehaben und Ausrichtungen keine Veränderung.

## 2. ARTIKEL

*Ob die Seele ihrer Wesenheit oder ihrem Vermögen nach Träger des Gehabens ist*

1. Von Ausrichtung und Vermögen spricht man mit Rücksicht auf die Natur (49, 2). Die *Natur* aber wird mehr in der Wesenheit der Seele als im Vermögen gesehen, weil die Seele ihrer Wesenheit nach die Natur und [We-

QUAESTIO 50, 2

dispositionis. — Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formae, sed ex diversa participatione subjecti. Et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis.

Et ideo aliter dicendum quod, sicut supra dictum est, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis: et ideo, facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum sanitatem et aegritudinem. Primo autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus et dispositiones.

## ARTICULUS II

Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel suam potentiam

[2 Sent., dist. 26, art. 3 ad 4. 5]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est. Sed natura magis attenditur secundum essentiam animae quam secundum potentias: quia anima secundum suam

50, 2 sens-] Form eines bestimmten Leibes ausmacht. Also wohnen die Gehaben in der Wesenheit der Seele, nicht in ihren Vermögen.

2. Ein Beiwesen hat kein [anderes] Beiwesen. Nun ist das Gehaben ein Beiwesen. Die Vermögen der Seele aber gehören [ebenfalls] zum Bereich der Beiwesen (I 77, 1 Zu 5: Bd. 6). Also ist das Gehaben nicht in der Seele auf Grund ihres Vermögens.

3. Der Träger ist früher als das, was im Träger verwurzelt ist. Da aber das Gehaben zur ersten Art der Beschaffenheit gehört, ist es früher als das Vermögen, das zur zweiten Art gehört. Also ist das Gehaben nicht im Vermögen der Seele als dem Träger verwurzelt [9].

ANDERSEITS verlegt der Philosoph die verschiedenen Gehaben in die verschiedenen Teile der Seele.

ANTWORT: Wie schon (49, 2. 3) erwähnt, besagt das Gehaben eine gewisse Ausrichtung in Hinordnung auf die Natur oder die Tätigkeit. Das Gehaben kann also, in seiner Hinordnung auf die Natur genommen, nicht in der Seele sein, solange wir nur von der [rein] menschlichen Natur<sup>1</sup> sprechen. Denn die Seele selbst ist die Form, welche die Vollendung der menschlichen Natur ausmacht. Unter diesem Gesichtspunkt kann daher eher ein Gehaben oder eine Ausrichtung im Leibe sein in Hinordnung auf die

#### QUAESTIO 50, 2

essentiam est natura corporis talis, et forma ejus. Ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, et non secundum potentiam.

2. PRAETEREA, accidentis non est accidens. Habitus autem quoddam accidens est. Sed potentiae animae sunt de genere accidentium, ut in Primo dictum est. Ergo habitus non est in anima ratione suae potentiae.

3. PRAETEREA, subjectum est prius eo quod est in subjecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quae pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animae sicut in subjecto.

1103 a SED CONTRA est quod Philosophus, in 1 Ethic. [cap. 13],  
3 sqq. ponit diversos habitus in diversis partibus animae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam, vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur: quia ipsa anima est forma completa humanae naturae; unde secundum hoc, magis potest esse habitus aliquis vel dispositio in corpore per ordinem ad

<sup>1</sup> Im Unterschied zu der durch die Gnade erhöhten Natur.

Seele, als [umgekehrt] in der Seele in Hinordnung auf den Leib. Wenn wir jedoch von einer höheren Natur sprechen, deren der Mensch noch teilhaftig sein kann — wie es in 2 Petr 1, 4 heißt: „daß wir der göttlichen Natur teilhaftig seien“ —, so steht nichts im Wege, daß in der Seele, ihrer Wesenheit nach genommen, ein Geben sei, nämlich die Gnade (110, 4: Bd. 14).

Dagegen finden sich Geben, in ihrer Hinordnung auf die Tätigkeit genommen, hauptsächlich in der Seele, insofern [nämlich] die Seele nicht auf eine einzige Tätigkeit festgelegt ist, sondern zu vielem hin offensteht, was zum Geben erforderlich ist (49, 4). Weil nun die Seele *durch ihre Vermögen* Quellgrund der Tätigkeiten ist, darum sind, diesem Sachverhalt entsprechend, die Geben auf Grund der Vermögen in der Seele.

Zu 1. Die Wesenheit der Seele gehört zur menschlichen Natur nicht wie ein Träger, der auf etwas anderes ausgerichtet werden muß, sondern wie eine Form und Natur, auf die jemand ausgerichtet wird.

Zu 2. Das Beiwesen kann an und für sich nicht Träger eines Beiwesens sein. Weil aber auch unter den Beiwesen selbst eine gewisse Ordnung statthat, wird der Träger, gerade sofern er unter dem einen Beiwesen steht, als Träger eines weiteren Beiwesens gedacht. So sagt man dann, ein Beiwesen sei Träger eines anderen, wie die

#### QUAESTIO 50, 2

animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, secundum illud 2 Petr. 1 „ut simus consortes divinae naturae“: sic nihil prohibet in natura animae secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicitur.

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima: inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias.

AD PRIMUM ergo dicendum quod essentia animae pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud: sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

AD SECUNDUM dicendum quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius. Et sic dicitur unum

50, 3 Oberfläche [Träger] der Farbe [ist]. Und auf diese Weise kann ein Vermögen Träger eines Gehabens sein.

Zu 3. Das Gehaben wird dem Vermögen vorangestellt, sofern es eine Ausrichtung auf die Natur besagt. Das Vermögen aber besagt stets eine Hinordnung auf die Tätigkeit, die später liegt, da die Natur Quellgrund der Tätigkeit ist. Das Gehaben jedoch, dessen Träger das Vermögen ist, besagt keine Hinordnung auf die Natur, sondern auf die Tätigkeit. Darum ist es später als das Vermögen. — Oder man kann sagen, das Gehaben wird dem Vermögen vorangestellt wie das Vollendete dem Unvollendeten und wie die Erfüllung der Empfänglichkeit. Denn die Erfüllung ist in der Naturfolge früher, obwohl die Empfänglichkeit früher ist in der Ordnung der Entstehung und der Zeit (Aristoteles) [10].

### 3. ARTIKEL

*Ob in dem Vermögen des sinnhaften Teiles ein Gehaben sein kann*

1. Wie das Ernährungsvermögen, so ist auch das sinnhafte vernunftlos. In dem Vermögen des ernährenden Teiles wird jedoch kein Gehaben angenommen. Also kann

QUAESTIO 50, 3

accidens esse subjectum alterius: ut superficies coloris. Et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

AD TERTIUM dicendum quod habitus praemittitur potentiae, secundum quod importat dispositionem ad naturam: potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quae est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem. Unde est posterior potentia. — Vel potest dici quod habitus praeponitur potentiae sicut completum incompleto, et actus potentiae. Actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis<sup>1</sup>, ut in 7 [6 c. 2] et 9 [8 c. 8] Metaphys. habetur.

1029 a 5 sq.  
1049 b 5 sq.

### ARTICULUS III

*Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus*

[3 Sent., dist. 14, art. 1, qa 2; dist 23, q. 1, art. 1 ad 3, art 3 qa 1; De virt. in comm., art. 1]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod in potentiis sensitivae partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis

<sup>1</sup> P et L add.: et temporis.

auch in dem Vermögen des sinnhaften Teiles kein Ge- 50, 3  
haben sein.

2. Die sinnhaften Teile sind uns und den Tieren gemeinsam. In den Tieren aber sind keine Gehaben, weil sie keinen Willen besitzen, der doch in der Begriffsbestimmung des Gehabens steht (Art. 1, E. 1; 49, 3 Anderseits). Also sind in den sinnhaften Vermögen keine Gehaben.

3. Wissenschaften und Tugenden sind Gehaben der Seele. Wie aber die Wissenschaft auf die Erkenntniskraft bezogen ist, so die Tugend auf die Strebekraft. In den sinnhaften Vermögen gibt es aber keine Wissenschaften, da die Wissenschaft auf das Allgemeine geht, das die sinnhaften Erkenntniskräfte nicht zu erfassen vermögen. Also können auch die Tugendgehaben nicht in den sinnhaften Teilen sein.

ANDERSEITS sagt der Philosoph, daß „einige Tugenden“, nämlich Maßhaltung und Tapferkeit, „den vernunftlosen Teilen [der Seele] angehören“.

ANTWORT: Die sinnhaften Kräfte können auf doppelte Weise betrachtet werden: einmal insofern sie aus dem Innenantrieb der Natur heraus wirken, sodann insofern sie auf den Befehl der Vernunft hin wirken. Sofern sie also aus dem Innenantrieb der Natur heraus wirken, sind sie auf *eines* hingeordnet wie auch die Natur. Darum sind in den sinnhaften Vermögen, insofern sie

#### QUAESTIO 50, 3

nutritivae partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivae partis aliquis habitus debet poni.

2. PRAETEREA, sensitivae partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus: quia non est in eis voluntas, quae in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. PRAETEREA, habitus animae sunt scientiae et virtutes: et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus vel aliquae scientiae: cum scientia sit universalium, quae vires sensitivae apprehendere non possunt. Ergo etiam neque habitus virtutum in partibus sensitivis appetitivis esse possunt.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in 3 Ethic. [cap. 13], <sup>1117 b</sup> quod „aliquae virtutes“, scilicet temperantia et fortitudo, „sunt <sup>23 sq.</sup> irrationalium partium“.

RESPONDEO dicendum quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex naturae instinctu, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec

50, 3 aus dem Innenantrieb der Natur heraus wirken, ebenso wenig Gehaben wie in den naturhaften Vermögen. Insofern sie jedoch auf den Befehl der Vernunft hin wirken, können sie auf Verschiedenes hingeordnet werden, und in diesem Sinne sind in ihnen gewisse Gehaben möglich, wodurch sie gut oder schlecht auf etwas ausgerichtet werden.

Zu 1. Die Kräfte des ernährenden Teiles sind nicht darauf angelegt, dem Befehl der Vernunft zu gehorchen. Darum gibt es in ihnen keine Gehaben. Die sinnlichen Kräfte jedoch sind darauf angelegt, dem Befehle der Vernunft zu gehorchen. Darum sind in ihnen gewisse Gehaben möglich. Denn insofern sie der Vernunft gehorchen, heißen sie in gewissem Sinn vernunftthaf (Aristoteles).

Zu 2. Solange die Tiere sich selbst überlassen sind, wirken die sinnhaften Kräfte in ihnen nicht auf Befehl der Vernunft, sondern aus dem Innenantrieb der Natur heraus. So sind in den Tieren keine auf Tätigkeiten hingeordnete Gehaben. Doch sind in ihnen gewisse auf die Natur hingeordnete Ausrichtungen, wie Gesundheit und Schönheit. — Weil aber die Tiere durch gewisse Abrichtung von der Vernunft des Menschen dazu gebracht werden, etwas so oder anders zu tun, darf man in gewissem Sinne Gehaben annehmen. Daher sagt Augustinus: „So sehen wir, wie die wildesten Tiere aus Furcht vor Schmerzen von den größten Lüsten abgehalten werden;

QUAESTIO 50, 3

in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. — Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

AD PRIMUM dicendum quod vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis: et ideo in eis non possunt esse aliqui habitus. Sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis: et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut dicitur in 1 Ethic. [cap. 13].

1102 b  
30 sqq.

AD SECUNDUM dicendum quod vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. — Sed quia animalia bruta a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt; unde Augustinus dicit, in libro Octoginta trium Quaest. [qu. 36], quod „videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri do-

MPL 40/25



ist das bei ihnen zur Gewohnheit geworden, so heißen sie 50. 3  
gebändigt und zahm“. Doch fehlt die Bewandtnis des Gehabens, sofern der Vollzug des Willens in Betracht kommt, weil sie [die Tiere] nicht die Herrschaft über Vollzug und Nichtvollzug haben, was zum Wesen des Gehabens zu gehören scheint. Darum sind in ihnen Gehaben im eigentlichen Sinne unmöglich.

Zu 3. Das sinnenhafte Strebevermögen ist darauf angelegt, vom vernünftigen Strebevermögen bewegt zu werden (Aristoteles). Die vernunfthaften Erkenntniskräfte hingegen sind darauf angelegt, von den sinnenhaften Kräften zu empfangen. Und darum ist es sinntensprechender, daß es Gehaben in den sinnenhaften Strebekräften gibt als in den sinnenhaften Erkenntniskräften. Denn in den sinnenhaften Strebekräften sind nur insofern Gehaben, als sie auf Befehl der Vernunft tätig sind. — Doch könnte man immerhin auch in den inneren sinnenhaften Erkenntniskräften selbst gewisse Gehaben annehmen, auf Grund deren der Mensch ein gutes Gedächtnis, eine gute Erwägungs- oder Vorstellungskraft hat. Darum sagt der Philosoph: „Die Gewöhnung trägt viel zum guten Gedächtnis bei.“ Denn auch diese Kräfte werden auf den Befehl der Vernunft zur Tätigkeit bewegt. Die äußeren Erkenntniskräfte hingegen, wie Gesichtssinn, Gehörsinn u. dgl., sind nicht fähig, Gehaben aufzunehmen, sondern sind nach

QUAESTIO 50, 3

lorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, dormitae et mansuetae vocantur“. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi: quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

AD TERTIUM dicendum quod appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 11]<sup>1</sup>: sed vires racionales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis: cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. — Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus: unde et Philosophus dicit, in cap. de Memoria [De Mem. et Remin., cap. 2], quod <sup>452 a</sup> „consuetudo multum operatur ad bene memorandum“: quia <sup>26 sqq.</sup> etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivae exteriores, ut visus et auditus et hujusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum, sed se-

<sup>1</sup> 434 a 12–15; cf. Comm. S. Thom. lect. 16 n. 843 (ed. Pirota, Taurini 1925).

50, 4 der Ausrichtung ihrer Natur auf ihre bestimmten Tätigkeiten hingeordnet, wie auch die Glieder des Leibes; nicht in diesen sind Gehaben, sondern mehr in den Kräften, die ihre Bewegung leiten.

#### 4. ARTIKEL

##### *Ob es im Verstande selbst ein Gehaben gibt*

1. Die Gehaben sind den Tätigkeiten gleichgeartet (Art. 1). Die menschlichen Tätigkeiten aber sind der Seele und dem Leibe gemeinsam (Aristoteles). Also auch die Gehaben. Nun ist aber der Verstand nicht Naturerfüllung des Leibes (Aristoteles) [11]. Also ist der Verstand nicht Träger eines Gehabens.

2. Was sich in einem anderen befindet, ist in ihm nach Art und Weise dessen, in dem es ist. Was nun Form ohne Stoff ist, ist reine Naturerfülltheit; was jedoch zusammengesetzt ist aus Form und Stoff, hat Empfänglichkeit mit Erfüllung zusammen. Also kann in dem, was nur Form ist, nicht etwas sein, was zugleich Empfänglichkeit und Erfüllung besagt, sondern nur in dem, was aus Stoff und Form zusammengesetzt ist. Nun ist aber der Verstand Form ohne Stoff. Demnach kann das Gehaben, das mit der Erfüllung zugleich Empfänglichkeit besitzt, also gleichsam

QUAESTIO 50, 4

cundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

#### ARTICULUS IV

##### *Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus*

[3 Sent., dist. 14, art. 1, qa 2 ad 2. 3; dist. 23, q. 1, art. 1. 3, qa 1; De verit., q. 20, art. 2; De virt. in comm. art. 1]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est. Sed operationes hominis sunt communes animae et corpori, ut dicitur in 1 de Anima [c. 1. 4]. Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 4]. Ergo intellectus non est subjectum aliquus habitus.

2. PRAETEREA, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum: quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu: sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque exi-

403 a 3 sqq.  
408 b  
13—15  
429 a 24 sq.

zwischen beiden steht, nicht im Verstande sein, sondern 50, 4  
nur im Ganzen, das aus Seele und Leib zusammengesetzt  
ist.

3. Das Gehaben ist „eine Ausrichtung, derzufolge jemand gut oder schlecht auf etwas hin ausgerichtet ist“ (Aristoteles). Daß aber jemand auf die Verstandestätigkeit gut oder schlecht ausgerichtet ist, kommt aus einer Ausrichtung des Leibes; darum heißt es auch: „Wir beobachten, daß die Menschen mit zartem Körperbau geistig gut veranlagt sind“ (Aristoteles). Also sind die Erkenntnisgehaben nicht im Verstande, welcher ganz stofflos ist, sondern in einem Vermögen, welches Naturerfüllung irgendeines Teiles des Leibes ist.

ANDERSEITS verlegt der Philosoph Wissenschaft, Weisheit und Einsicht, welche [letztere] das Gehaben der Ursätze bildet, gerade in den verstandhaften Teil der Seele.

ANTWORT: Bezüglich der Erkenntnisgehaben gehen die Meinungen der verschiedenen Denker auseinander. Einige z. B., die annahmen, der empfangende Verstand sei ein und derselbe in allen Menschen, waren zur Annahme gezwungen, die Erkenntnisgehaben seien nicht im Verstande selbst verwurzelt, sondern in den inneren sinnlichen Kräften. Denn offensichtlich unterscheiden sich die Menschen in den Gehaben; darum können die Erkenntnisgehaben nicht unmittelbar in etwas verlegt werden, was, der Zahl nach eines, als dasselbe allen Menschen gemein-

#### Q U A E S T I O 50, 4

stens, non potest esse in intellectu; sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. PRAETEREA, habitus est „dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid“, ut dicitur in 5 Metaph. [lib. 4, cap. 20]. Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione: unde etiam in 2 de Anima [cap. 9] dicitur quod „molles carne bene aptos mente videmus“. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus; sed in aliqua potentia quae est actus alicujus partis corporis. 1022 b  
10 sq.  
421 a 26

SED CONTRA est quod Philosophus, in 6 Ethic. [cap. 2], ponit scientiam et sapientiam et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animae. 1139 b  
16 sqq.

RESPONDEO dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim, ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur: unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod unum est, unum numero

50, 4 sam zugehört. Wenn es daher für alle Menschen der Zahl nach [nur] einen einzigen empfangenden Verstand gibt, dann können die Wissensgehenden, in denen sich die Menschen unterscheiden, nicht im empfangenden Verstande als ihrem Träger verwurzelt sein, sondern müssen den inneren sinnlichen Kräften innehaften, welche in den einzelnen verschieden sind.

Diese Annahme aber geht zunächst gegen das, was Aristoteles gewollt hat. Denn es ist offensichtlich, daß die sinnlichen Kräfte nicht der Wesenheit, sondern nur der Teilhabe nach vernunftthaft sind (Aristoteles). Der Philosoph aber verlegt die verstandhaften Tüchtigkeiten, d. h. Weisheit, Wissenschaft und Einsicht, in das, was der Wesenheit nach vernunftthaft ist. Darum sind sie nicht in den Sinnenkräften, sondern im Verstande selbst. — Er sagt sogar ausdrücklich, daß der empfangende Verstand, „wenn er so das Einzelne wird“, insofern er nämlich durch die Erkenntnisbilder in die Seinserfülltheit des Einzelnen übergeführt wird, „zum Erfülltsein gelangt in der Weise, wie man sagt, der Wissende sei in Erfülltheit [des Wissens]. Und zwar ist das der Fall, wenn jemand durch sich selbst tätig sein kann“, nämlich im Nachdenken. „Es liegt allerdings auch dann noch eine gewisse Empfänglichkeit vor, jedoch nicht in gleicher Weise wie vor dem Lernen oder Auffinden.“ Also ist im empfangenden Verstande

QUAESTIO 50. 4

existens, in omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quod homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto: sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quae sunt diversae in diversis.

Sed ista positio, primo quidem, est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in 1 Ethic. [cap. 13]. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. — Expresse etiam dicit, in 3 de Anima [cap. 4], quod intellectus possibilis, „cum sic fiat singularis“, id est cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, „tunc fit secundum actum eo modo quo sciens dicitur in actu esse, quod quidem accidit cum aliquis possit operari per seipsum“, scilicet considerando. „Est tamen quidem et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter<sup>1</sup> ut ante intelligere<sup>2</sup> addiscere aut invenire.“ Ipse ergo intellectus pos-

<sup>1</sup> P: simpliciter.

<sup>2</sup> P et L om.: intelligere.

selbst das Gehaben der Wissenschaft, kraft dessen er 50. 4  
nachdenken kann, auch wenn er nicht gerade nachdenkt.

Ferner widerspricht die [genannte] Annahme dem wahren Sachverhalte. Wie nämlich das Vermögen dem angehört, dem die Tätigkeit angehört, so gehört auch das Gehaben dem an, dem die Tätigkeit zukommt. Verstehen und Nachdenken ist aber eigentliche Tätigkeit des Verstandes. Also ist auch das Gehaben, kraft dessen man nachdenkt, in eigentlicher Weise im Verstande selbst.

Zu 1. Einige haben, wie Simplicius berichtet, behauptet, kein Gehaben sei in der Seele allein, sondern [stets nur] im Ganzen, weil jede Tätigkeit des Menschen, wie der Philosoph sagt, irgendwie Tätigkeit des Ganzen ist. Daraus folgt, daß kein Gehaben im Verstande ist, da eben nach dem dargestellten Beweisgang der Verstand ganz stofflos ist. — Jedoch ist der Beweis nicht zwingend. Denn Gehaben ist nicht Ausrichtung des Gegenstandes auf das Vermögen, sondern vielmehr Ausrichtung des Vermögens auf den Gegenstand. Darum muß das Gehaben im Vermögen selbst sein, welches Quellgrund der Tätigkeit ist, nicht aber in dem, was sich zum Vermögen als Gegenstand verhält. Das Verstehen selbst wird jedoch nur auf Grund des Vorstellungsbildes als der Seele und dem Leibe gemeinsam ausgesagt (Aristoteles). Es liegt aber auf der Hand, daß sich das Vorstellungsbild zum empfangenden

#### QUAESTIO 50. 4

sibilis est in quo est habitus scientiae, quo potest considerare etiam cum non considerat.

Secundo etiam, haec positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus quo consideratur, est proprie in intellectu ipso.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in Commento Praedicamentorum [cap. de Quali et Qualit.], quod quia omnis operatio hominis est quoddammodo conjuncti, ut Philosophus dicit in 1 de Anima [cap. 1]; ideo nullus habitus est animae tantum, sed conjuncti. Et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus: ut ratio proposita procedebat. — Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad objectum: unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur esse commune animae et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in 1 de Anima [cap. 1]. Patet autem quod phantasma comparatur ad intel-

p. 261  
4 sqq.  
10 sqq.

403 a 7 sqq.

50, 4 Verstand als Gegenstand verhält (Aristoteles). Demnach muß das verstandhafte Gehaben ursprunghaft auf seiten des Verstandes selbst liegen, nicht aber auf seiten des Vorstellungsbildes, das Seele und Leib gemeinsam ist. Darum besteht die Behauptung zu Recht, daß der empfangende Verstand Träger eines Gehabens ist. Demjenigen kommt es nämlich zu, Träger eines Gehabens zu sein, was sich zu vielem offen hält. Das trifft aber am meisten auf den empfangenden Verstand zu. Demnach ist der empfangende Verstand Träger von verstandhaften Gehaben.

Zu 2. Wie die Empfänglichkeit für das sinnlich erfahrbare Sein dem körperlichen Stoff zukommt, so kommt die Empfänglichkeit für das verstehbare Sein dem empfangenden Verstande zu. Darum steht nichts im Wege, daß im menschlichen Verstand ein Gehaben ist, das die Mitte hält zwischen der reinen Empfänglichkeit und der vollkommenen Erfüllung.

Zu 3. Weil die [sinnlichen] Erkenntniskräfte im Innern [des Menschen] dem empfangenden Verstand den ihm eigenen Gegenstand bereiten, darum wird der Mensch durch gute Ausrichtung dieser Kräfte, wozu die gute Ausrichtung des Leibes mitwirkt, zum Verstehen tüchtig gemacht. Und so kann das Verstandesgehaben in zweiter Linie in diesen Kräften mitwohnen. Ursprunghaft aber ist es im empfangenden Verstande.

#### QUAESTIO 50, 4

431 a 14 sq. tum possibilem ut objectum, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 7]. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus: non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animae et corpori. Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subjectum habitus: illi enim competit esse subjectum habitus, quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiae corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

AD TERTIUM dicendum quod, quia vires apprehensivae interiorius praeparant intellectui possibili proprium objectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili.

*Ob es im Willen Gehaben gibt*

1. Das Gehaben, das im Verstande ist, besteht in den geistigen Erkenntnisbildern, durch die er im Vollzug erkennt. Der Wille aber ist nicht durch Bilder tätig. Also ist der Wille nicht Träger eines Gehabens.

2. Im wirkenden Verstand nimmt man kein Gehaben an wie im empfangenden Verstande, weil er ein wirkmächtiges Vermögen ist. Der Wille aber ist ein im höchsten Maße wirkmächtiges Vermögen, weil er alle Vermögen zu ihren Tätigkeiten hinbewegt (9, 1: Bd. 9). Also gibt es in ihm kein Gehaben.

3. In den naturgeleiteten Vermögen ist kein Gehaben, weil sie aus ihrer Natur heraus auf etwas festgelegt sind. Der Wille aber ist von Natur darauf angelegt, zu dem von der Vernunft geordneten Guten hinzustreben. Also gibt es im Willen kein Gehaben.

ANDERSEITS: Die [Tugend der] Gerechtigkeit ist ein Gehaben. Die Gerechtigkeit ist aber im Willen. Denn die Gerechtigkeit ist „ein Gehaben, kraft dessen man das, was gerecht ist, will und tut“ (Aristoteles). Also ist der Wille Träger eines Gehabens.

ANTWORT: Jedes Vermögen, das auf verschiedene

QUAESTIO 50, 5

## ARTICULUS V

## Utrum in voluntate sit aliquis habitus

[2 Sent., dist. 27, art. 1 ad 2; 3, dist. 23, q. 1, art. 1; De verit., q. 20, art. 2; De virt. in comm., art. 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui est in intellectu, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. PRAETEREA, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas maxime est potentia activa: quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est. Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. PRAETEREA, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatae. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

SED CONTRA est quod justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate: est enim justitia „habitus secundum quem aliqui volunt et operantur justa“, ut dicitur in 5 Ethic. [cap. 1]. 1129 a 6—9

RESPONDEO dicendum quod omnis potentia quae diversi-

50, 5 Weise zur Tätigkeit hingeordnet werden kann, bedarf eines Gehabens, durch das es gut ausgerichtet wird auf seine Tätigkeit. Der Wille aber kann als vernünftiges Vermögen auf verschiedene Weise auf das Tätigsein hingeordnet werden. Darum muß man im Willen ein Geben annehmen, durch das er auf seine Tätigkeit gut ausgerichtet wird. — Auch aus dem Wesen des Gehabens selbst leuchtet ein, daß es eine ursprüngliche Hinordnung zum Willen hat, sofern [nämlich] Geben etwas ist, „was jemand gebraucht, wann er will“ (Art. 1, E. 1; 49, 3 Anderseits).

Zu 1. Wie im Verstande ein Bild ist, das eine Ähnlichkeit des Gegenstandes darstellt, so muß auch im Willen und in jeder Strebekraft etwas sein, wodurch sie eine Hinneigung zu ihrem Gegenstand bekommt; denn die Tätigkeit der Strebekraft ist nichts anderes als eine gewisse Hinneigung (6, 4: Bd. 9; 22, 2: Bd. 10). Sie bedarf daher zu dem, wohin sie schon aus der Natur des Vermögens stark genug neigt, keiner [sie] dazu hindrängenden Beschaffenheit. Weil es aber zum Ziel des menschlichen Lebens notwendig ist, daß die Strebekraft eine Hinneigung zu etwas Bestimmtem hat, auf das sie aus der Natur ihres Vermögens, das sich [noch] vielem und Verschiedenem gegenüber offen hält, nicht hinneigt, darum müssen im Willen und in den anderen Strebekräften gewisse hindrängende Beschaffenheiten sein, die Geben genannt werden.

#### QUAESTIO 50, 5

mode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. — Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est „quo quis utitur cum voluerit“, ut supra dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut in intellectu est aliqua species quae est similitudo objecti, ita oportet in voluntate, et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinatur in suum objectum: cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam, ut supra dictum est. Ad ea ergo ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinatur in aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa; et ideo necesse est ut in voluntate, et in aliis viribus appetitivis, sint quaedam qualitates inclinantes, quae habitus dicuntur.



Zu 2. Der wirkende Verstand ist nur wirkend, in keiner Weise empfangend. Der Wille jedoch und jedwede Strebekraft ist ein Bewegendes, das selbst bewegt ist (Aristoteles). Daher ist der Sachverhalt für beide nicht gleich; denn die Aufnahmefähigkeit für ein Gehaben kommt dem zu, das gewissermaßen in Empfangsbereitschaft steht.

Zu 3. Der Wille neigt aus der Natur des Vermögens zum vernunftgemäßen Guten hin. Weil aber dieses Gute sehr verschieden ist, muß der Wille durch ein Gehaben zu einem bestimmten vernunftgemäßen Guten hingedrängt werden, wenn die Tätigkeit mit größerer Leichtigkeit erfolgen soll.

## 6. ARTIKEL

### *Ob es in den Engeln Gehaben gibt*

1. Maximus, der Erklärer des Dionysius, sagt zum siebten Buch der himmlischen Hierarchie: „Man darf die verstandhaften“, d. h. die geistigen, „Kräfte in den gottähnlichen Geistwesen“, nämlich den Engeln, „nicht nach Art von Beiwesen auffassen, wie sie in uns sind, daß etwa eines in andern wie in einem Träger wäre; denn jedes Beiwesen widerstrebt ihnen.“ Jedes Gehaben aber ist ein Beiwesen. Also gibt es bei den Engeln keine Gehaben.

#### QUAESTIO 50, 6

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens. Sed voluntas, et quaelibet vis appetitiva, est movens motum, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 10]. Et ideo similis non est ratio de utroque: nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia. 433 b 16 sq.

AD TERTIUM dicendum quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut in aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

## ARTICULUS VI

### *Utrum in angelis sit aliquis habitus*

[3 Sent., dist. 14, art. 1, qa 2 ad 1; De virt. card., art. 2 ad 16]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus, commentator Dionysii, in 7 cap. Cael. Hier.: „Non contingit<sup>1</sup> arbitrari virtutes intellectuales“, idest spirituales, „more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus“, scilicet angelis, „esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto: accidens enim omne illinc repulsum est.“ Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

MPG 4/65 B  
Cf. MPG  
3 205 B

<sup>1</sup> P et L: convenit.

50, 6 2. Dionysius sagt: „Die heiligen *Ausrichtungen* der himmlischen Wesen nehmen mehr denn alles andere an der Gutheit Gottes teil.“ Immer aber ist das, was durch sich ist, früher und mehr als das, was durch ein anderes ist. Also werden die Wesenheiten der Engel durch sich selbst zur Gleichgestaltung mit Gott vollendet. Also nicht durch irgendwelche Gehaben. — Das scheint auch die Auffassung des Maximus zu sein, der ebendort beifügt: „Wenn nämlich das der Fall wäre, so verbliebe ihr [der Engel] Wesen nicht in sich selbst und hätte auch nicht durch sich selbst soweit möglich vergöttlicht werden können.“

3. Gehaben bedeutet eine gewisse Ausrichtung (Aristoteles). Ausrichtung aber ist „Ordnung in dem, was Teile hat“ (ders.). Da nun die Engel einfache Selbstwesen sind, scheint es in ihnen keine Ausrichtungen und Gehaben zu geben.

ANDERSEITS sagt Dionysius: Die Engel der ersten Stufenordnung „werden glühende Herde genannt, Throne und Ausgießungen der Weisheit, wobei der Name ihre gottförmigen Gehaben zum Ausdruck bringt“.<sup>1</sup>

ANTWORT: Einige nehmen an, in den Engeln gebe es keine Gehaben, sondern jedwede Aussage gelte von ihrem Wesen. Darum sagt Maximus nach den oben angeführten Worten: „Die Gehaben und Kräfte, die in ihnen sind, ge-

QUAESTIO 50, 6

MPG 3/180 A 2. PRAETEREA, sicut Dionysius dicit, in 4 cap. Cael. Hier., „sanctae caelestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant“. Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiae per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. — Et haec videtur esse ratio Maximi, qui ibidem subdit: „Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset.“

MPG 4/65 B C 3. PRAETEREA, habitus est dispositio quaedam, ut dicitur in 1022 b 1 5 Metaphys. [lib. 4, cap. 19]. Sed dispositio, ut ibidem dicitur, est „ordo habentis partes“. Cum ergo angeli sint simplices substantiae, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

MPG 3/206 B SED CONTRA est quod dicit Dionysius, 7 cap. Cael. Hier., quod angeli primae hierarchiae „nominantur Calefacientes et Throni et Effusio sapientiae, manifestatio deiformis ipsorum habituum“.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt in angelis non esse habitus; sed quaecumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post praedicta verba quae induximus, dicit: „Habitudines earum, atque virtutes quae in eis sunt,

<sup>1</sup> Nach dem Griechischen.

hören zu ihrem Wesen wegen ihrer Unstofflichkeit.“ Auch 50, 6  
Simplicius sagt: „Die Weisheit, die in der Seele ist, ist ein Gehaben; diejenige aber, die im [reinen] Verstande ist, ist Selbstandwesen; denn alles, was göttlich ist, ist sich selbst genug und hat in sich selbst Bestand.“

Diese Annahme enthält Wahres und Falsches. Aus dem Gesagten (49, 4) geht nämlich klar hervor, daß Träger eines Gehabens nur ein Seiendes in Empfangsbereitschaft ist. Die genannten Erklärer haben deshalb von den Engeln das Gehaben und [überhaupt] jedes Beiwesen ausgeschlossen, da sie sich klar waren, daß die Engel unstofflich sind und sich in ihnen die Empfangsbereitschaft eines Stoffes nicht findet. Doch findet sich in den Engeln eine gewisse Empfänglichkeit, wenngleich nicht die Empfänglichkeit des Stoffes; denn reine Seinserfülltheit ist Gott allein eigen. Deswegen finden sich in ihnen insoweit Gehaben, als sich in ihnen Empfänglichkeit findet. Weil aber die Empfänglichkeit des Stoffes und die Empfänglichkeit eines verstandhaften Selbstandwesens nicht das gleiche sind, darum ist folgerichtig auch das Gehaben auf beiden Seiten nicht von derselben Wesensart. Deswegen sagt Simplicius: „Die Gehaben des verstandhaften Selbstandwesens sind den Gehaben hier [auf Erden] nicht ähnlich. Sie sind eher den einfachen und unstofflichen Bildern ähnlich, welche es in sich enthält.“

Q U A E S T I O 50, 6

essentiales sunt, propter immaterialitatem eorum.“ Et Simplicius dicit, in Commento Praedicamentorum [cap. de Quali et Qualit.]: „Sapientia quae est in anima, habitus est: quae autem in intellectu, substantia. Omnia enim quae sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia.“

p. 241  
30 sq.  
32 sq.

Quae quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex praemissis quod subjectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes ergo praedicti commentatores quod angeli sunt substantiae immateriales, et quod non est in illis potentia materiae; secundum hoc, ab eis habitum excluderunt, et omne accidens. Sed quia, licet in angelis non sit potentia materiae, est tamen in eis aliqua potentia: esse enim actum purum est proprium Dei; in quantum in eis invenitur de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiae et potentia intellectualis substantiae non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit, in Commento Praedicamentorum, quod „habitus intellectualis substantiae non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus quas continet in seipsa“.

p. 241  
28 sq.

50. 6 Doch verhält sich der Verstand des Engels einem solchen Gehaben gegenüber anders als der Verstand des Menschen. Denn der menschliche Verstand ist als unterstes in der Stufenreihe der Verstandesvermögen [noch] in Empfänglichkeit bezüglich aller erkennbaren Dinge, wie etwa der erste Stoff bezüglich der sinnenfälligen Formen [12]. Darum bedarf er zum Verstehen aller Dinge eines Gehabens. Der Verstand des Engels hingegen verhält sich nicht wie reine Empfänglichkeit im Bereiche der verstehbaren Dinge, sondern nach Art einer Erfülltheit, jedoch nicht als reine Seinserfülltheit — diese ist nämlich allein Gott eigen —, sondern mit Empfänglichkeit durchwirkt. Und je höher er steht, um so weniger Empfänglichkeit weist er auf. Deswegen bedarf er zum eigenen Tätigsein, wie schon im ersten Buch (I 55, 1: Bd. 4) ausgeführt wurde, einer zustandhaften Vervollkommnung durch Erkenntnisbilder. Insofern er sich jedoch schon in der Erfüllung befindet, kann er durch seine Wesenheit manches erkennen, zum mindesten sich selbst, und anderes auf der Stufe seines Wesens, und zwar um so vollkommener, je vollkommener er selbst ist.

Weil aber der Verstand des Engels an die Vollkommenheit Gottes nicht heranreicht, sondern in unendlichem Abstand von ihr steht, deswegen bedürfen sie als Wesen, die der reinen Seinserfülltheit gegenüber [noch] empfangend sind, gewisser Gehaben, wenn sie durch Verstand und Wille Gott selbst erreichen sollen. Darum sagt Dionysius,

QUAESTIO 50, 6

Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut est materia prima respectu omnium formarum sensibilium: et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus: hoc enim solius Dei est; sed cum permixtione alicujus potentiae: et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in Primo dictum est, in quantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam: sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae, ut dicitur in lib. de Causis: et tanto perfectius, quanto est perfectior.

cf. §§ 7.  
8. 13  
p. 171. 2. 6

Sed quia intellectus angelicus non pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat; propter hoc, ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indigent aliquibus habitibus, tamquam in potentia existentes respectu illius actus

ihre Gehaben seien *gottförmig*, nämlich diejenigen, wo- 50, 6  
durch sie Gott gleichgestaltet werden.

Gehaben jedoch, welche Ausrichtungen zum naturhaften Sein bedeuten, sind nicht in den Engeln, da sie unstofflich sind.

Z u 1. Der Ausspruch des Maximus ist von den stofflichen Gehaben und Beiwesen zu verstehen.

Z u 2. Die Engel bedürfen keiner Gehaben für das, was ihnen [bereits] aus ihrer Wesenheit zukommt. Da sie jedoch nicht so durch sich selbst Seiende sind, daß sie nicht [noch] an der göttlichen Weisheit und Gutheit teilhaben könnten, darum muß man bei ihnen Gehaben annehmen, insofern sie der Teilhabe an etwas, was außer ihnen liegt, bedürfen.

Z u 3. Bei den Engeln gibt es keine Wesensteile; es sind [nur] Teile der Vervollkommnungsfähigkeit, insofern ihr Verstand durch mehrere Erkenntnisbilder vervollkommnet wird und ihr Wille auf vieles gerichtet ist.

#### Q U A E S T I O 50, 6

puri. Unde Dionysius dicit habitus eorum esse „deiformes“, MPG  
quibus scilicet conformantur Deo. 3/205 B

Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis: cum sint immateriales.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Maximi est intelligendum de habitibus et accidentibus materialibus.

AD SECUNDUM dicendum quod quantum ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participant sapientiam et bonitatem divinam; ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

AD TERTIUM dicendum quod in angelis non sunt partes essentiae: sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur. et voluntas eorum se habet ad plura.

## DIE ENTSTEHUNGSURSACHE DER GEHABEN

Hierauf ist die Ursache der Gehaben zu betrachten, und zwar zuerst bezüglich ihrer Entstehung, zweitens bezüglich ihres Wachstums, drittens bezüglich ihrer Abnahme und Zerstörung.

Zum Ersten ergeben sich vier Einzelfragen:

1. Ob es von Natur Gehaben gibt.
2. Ob ein Gehaben durch Tätigkeiten verursacht wird.
3. Ob ein Gehaben durch eine einzige Tätigkeit entstehen kann.
4. Ob es Gehaben gibt, die den Menschen von Gott eingegossen sind.

## 1. ARTIKEL

*Ob es von Natur Gehaben gibt*

1. Der Gebrauch dessen, was aus der Natur stammt, unterliegt nicht dem Willen. Nun „ist Gehaben etwas, was man gebraucht, wann man will“, wie der Erklärer sagt. Also stammt das Gehaben nicht aus der Natur.

2. Die Natur bewirkt nicht durch zwei, was sie durch eines bewirken kann. Die Seelenvermögen aber sind von Natur. Wenn also die Gehaben der Vermögen aus der Natur kämen, dann wären Gehaben und Vermögen eines.

## QUAESTIO LI

## DE CAUSA PRODUCTIVA IN ESSE IPSORUM HABITUUM

Deinde considerandum est de causa habituum. Et primo, quantum ad generationem ipsorum; secundo, quantum ad augmentum; tertio, quantum ad diminutionem et corruptionem.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1. Utrum aliquis habitus sit a natura. — 2. Utrum aliquis habitus ex actibus causetur. — 3. Utrum per unum actum possit generari habitus. — 4. Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo.

## ARTICULUS I

## Utrum aliquis habitus sit a natura

[*Infra*, q. 63, art. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quae sunt a natura, usus non subiacet voluntati. Sed „habitus est quo quis utitur cum voluerit“, ut dicit Commentator, in 3 de Anima. Ergo habitus non est a natura.

2. PRAETEREA, natura non facit per duo quod per unum potest facere. Sed potentiae animae sunt a natura. Si igitur habitus potentialium a natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Die Natur versagt im Notwendigen nicht. Die Ge- 51, 1  
haben aber sind zum guten Wirken notwendig (49, 4).  
Wenn also Gehaben von Natur wären, dann würde, so  
scheint es, die Natur erst dann nicht versagt haben, wenn  
sie alle notwendigen Gehaben verursachte. Das ist aber  
offensichtlich falsch. Also ist das Gehaben nicht von Natur.

ANDERSEITS: Unter den verschiedenen Gehaben wird  
auch die Einsicht der Ursätze aufgezählt, die aus der  
Natur stammt; deshalb heißt es ja auch von den Ursätzen,  
sie seien naturhaft erkannte Sätze (Aristoteles).

ANTWORT: Naturhaft kann etwas für ein Ding auf dop-  
pelte Weise sein. Einmal auf Grund der Natur der Art-  
bestimmtheit. So ist für den Menschen das Lachenkönnen  
naturhaft und für das Feuer das Aufwärtslodern. Sodann  
auf Grund der Natur des Einzelwesens. So ist es für So-  
krates oder Plato natürlich, zu Krankheit oder Gesundheit  
hinzuneigen, je nach der eigenen [körperlichen] Zusam-  
mensetzung. — Weiter kann beiden Naturen nach auf  
doppelte Weise etwas naturhaft heißen: einmal weil es  
als Ganzes von der Natur stammt, sodann weil es teils  
von der Natur, teils von einem äußeren Grunde her-  
stammt. So ist in dem, der aus sich selbst gesund wird,  
die ganze Gesundheit von der Natur. In dem aber, der  
mit Hilfe einer Arznei geheilt wird, stammt die Gesund-  
heit teils von der Natur, teils von einem äußeren Grunde.

Wenn wir also vom Gehaben sprechen, sofern es eine

Q U A E S T I O 51, 1

3. PRAETEREA, natura non deficit in necessariis. Sed habitus  
sunt necessarii ad bonum operandum, ut supra dictum est. Si  
igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non  
deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem  
hoc esse falsum. Ergo habitus non sunt a natura.

SED CONTRA est quod in 6 Ethic. [cap. 6], inter alios habitus 1141 a 7 sq.  
ponitur intellectus principiorum, qui est a natura: unde et prin-  
cipia prima dicuntur naturaliter cognita.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest esse naturale  
alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei: sicut  
naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio  
modo, secundum naturam individui: sicut naturale est Socrati  
vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum pro-  
priam complexionem. — Rursus, secundum utramque naturam  
potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum  
est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura,  
et secundum aliquid est ab exteriori principio. Sicut cum ali-  
quis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura: cum autem  
aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura,  
partim ab exteriori principio.

Sic igitur si loquamur de habitu secundum quod est dispo-

51, 1 Ausrichtung des Trägers auf die Form oder Natur ist, so ergibt sich für das Gehaben das Naturhaftsein auf jede der genannten Weisen. Es gibt nämlich eine naturhafte Ausrichtung, welche der menschlichen Artbestimmtheit zusteht, außerhalb derer niemand als Mensch erfunden wird. Diese ist naturhaft auf Grund der Natur als Artbestimmtheit. — Weil aber eine solche Ausrichtung einen gewissen Spielraum hat, kommen den einzelnen Menschen auf Grund ihrer Einzelnatur solche Ausrichtungen nach verschiedenen Graden zu. — Und zwar kann eine solche Ausrichtung entweder gänzlich von der Natur stammen oder teils von der Natur, teils von einem äußeren Grunde, wie oben gezeigt wurde bezüglich derer, die durch ärztliche Kunst geheilt werden.

Das Gehaben jedoch, das eine Ausrichtung auf die Tätigkeit besagt, dessen Träger [also] das Vermögen der Seele ist (50, 2), kann zwar sowohl der artbestimmten Natur als auch der Einzelnatur nach naturhaft sein: der artbestimmten Natur nach, insofern es sich auf seiten der Seele hält, die als Form artbildender Wesensbestand des Körpers ist; der Einzelnatur nach, [insofern es sich] auf seiten des Körpers [hält], der den stofflichen Wesensbestand bildet. — Doch können auf keine der beiden Weisen im Menschen naturhafte Gehaben sein, die gänzlich aus der Natur stammen. In den Engeln ist das allerdings möglich, weil sie von Natur aus eingeschaffene Erkenntnisbilder besitzen, was der menschlichen Natur nicht

#### QUAESTIO 51, 1

sitio subjecti in ordine ad formam vel naturam, quolibet praedictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. — Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui. — Et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura: vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animae, ut dictum est, potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. — Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas: quod non



zukommt (I 55, 2: Bd. 4; 84, 3: Bd. 6). Es gibt also bei den 51, 1 Menschen naturhafte Gehaben, die teils von der Natur stammen, teils von einem äußeren Grunde. Anders jedoch in den Erkenntnisvermögen und anders in den Strebevermögen.

In den Erkenntnisvermögen kann ein naturhaftes Gehaben anfangsweise sowohl auf Grund der Artnatur als auch auf Grund der Einzelnatur sein, und zwar auf Grund der Artnatur auf seiten der Seele. In diesem Sinne heißt die Einsicht in die Ursätze naturhaftes Gehaben. Denn aus der Natur der verstandhaften Seele heraus kommt es dem Menschen zu, sofort nach der Erkenntnis dessen, was *Ganzes* und was *Teil* ist, zu erkennen, daß jedes Ganze größer ist als einer seiner Teile. Ähnlich verhält es sich mit den übrigen [Ursätzen]. Was aber Ganzes und was Teil ist, kann der Mensch nur erkennen durch geistige Erkenntnisbilder, welche er von den [sinnenhaften] Vorstellungsbildern empfangen hat. Darum legt der Philosoph dar, daß die Erkenntnis der Ursätze uns aus dem Sinnhaften zufließt.<sup>1</sup> — Der Einzelnatur zufolge gibt es ein in seinem Anfang naturhaftes Erkenntnisgehaben, insofern der eine Mensch auf Grund der Ausrichtung seiner Sinneswerkzeuge geeigneter ist, gut zu verstehen, als ein anderer, soweit wir zur Tätigkeit des Verstandes der Sinneskräfte bedürfen.

#### QUAESTIO 51, 1

competit animae humanae, ut in Primo dictum est. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tamquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis.

In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum naturam quidem speciei, ex parte ipsius animae: sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte: et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus. in fine Posteriorum [lib. 2, cap. 15], ostendit quod cognitio principiorum 100 b 3 sqq. provenit nobis ex sensu. — Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis<sup>2</sup>, in quantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis.

<sup>1</sup> Vgl. Komm. S. 498.

<sup>2</sup> P: naturalem.

51, 1 In den Strebevermögen gibt es jedoch auf seiten der Seele selbst keine in ihrem Anfang naturhaften Gehaben bezüglich der Wesenheit des Gehabens, sondern nur bezüglich gewisser Quellgründe desselben, in dem Sinn, wie die allgemein geltenden Sätze [13] *Samen der Tugenden* genannt werden. Das rührt daher, weil die Hinneigung zu den eigenen Gegenständen, worin der Anfang des Gehabens zu liegen scheint, nicht zum Gehaben, sondern mehr zum Wesen der Vermögen selbst gehört. — Auf seiten des Körpers gibt es jedoch der Einzelnatur entsprechend gewisse Strebegehaben als naturhafte Anfänge. Denn manche sind auf Grund ihrer eigenen körperlichen Ausrichtung oder Verfassung zur Keuschheit oder Sanftmut oder zu etwas Derartigem veranlagt.

Zu 1. Jener Einwand geht von der Natur aus, sofern sie gegen Vernunft und Willen abgeteilt wird, wo doch gerade Vernunft und Wille zur Natur des Menschen gehören.

Zu 2. Auch naturhafterweise kann dem Vermögen etwas hinzugegeben werden, was jedoch nicht zum Vermögen selbst gehören kann. So ist es bei den Engeln nicht im Erkenntnisvermögen selbst beschlossen, aus sich alles zu erkennen; denn dann müßte es [das Erkenntnisvermögen] die Naturerfülltheit aller Dinge sein, was allein

#### QUAESTIO 51, 1

In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus: sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse „seminalia virtutum“. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. — Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis dispositione vel<sup>1</sup> complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod objectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem: cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

AD SECUNDUM dicendum quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiae, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest. Sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium: quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius

<sup>1</sup> L om.: dispositione vel.

Gott zusteht. Dasjenige nämlich, wodurch etwas erkannt 51, 2 wird, muß ein Bild sein, das die Naturerfülltheit des Erkannnten in sich birgt. Demnach würde folgerichtig das Vermögen des Engels, wenn es durch sich alles erkennen würde, Bild und Naturerfülltheit aller Dinge sein. Darum müssen seinem Erkenntnisvermögen Erkenntnisbilder hinzugegeben werden, welche Bilder der erkannten Dinge sind. Denn ihre Verstandesvermögen können [nur] durch die Teilhabe an der göttlichen Weisheit, nicht aber durch die eigene Wesenheit [all] das in Naturerfülltheit sein, was sie erkennen. Damit ist klar, daß nicht alles, was zum naturhaften Gehaben gehört, zum Vermögen gehören kann.

Zu 3. Die Natur steht nicht in gleicher Weise all den verschiedenen hervorzubringenden Gehaben gegenüber. Denn einige können von der Natur verursacht werden, einige nicht (Antw.). Darum folgt nicht, wenn einige Gehaben naturhaft sind, daß alle naturhaft sind.

## 2. ARTIKEL

*Ob es ein Gehaben gibt, das durch Tätigkeiten verursacht wird*

1. Das Gehaben ist eine gewisse Beschaffenheit (49, 1). Jede Beschaffenheit aber wird in einem Träger verursacht,

QUAESTIO 51, 2

Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur: unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sunt similitudines rerum intellectarum: quia per participationem divinae sapientiae, et non per essentiam propriam, possunt intellectus eorum esse actu quae intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

AD TERTIUM dicendum quod natura non aequaliter se habet ad causandas omnes diversitates habituum: quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur, si aliqui habitus sint naturales, quod omnes sint naturales.

## ARTICULUS II

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus  
[I—II 63, 2; II—II 182, 4 ad 2; De malo, q. 11, art. 2 ad 4. 6; De virt. in comm. art. 9]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quaedam, ut supra dictum est. Omnis autem qualitas causatur in aliquo sub-

51. 2 insofern dieser für etwas aufnahmefähig ist. Da nun das Wirkende, insofern es wirkt, nichts aufnimmt, sondern eher etwas von sich gibt, scheint kein Gehaben im Wirkenden durch [dessen] eigene Betätigung entstehen zu können.

2. Dasjenige, in dem irgendeine Beschaffenheit verursacht wird, wird zu dieser Beschaffenheit hinbewegt, wie das an einem erwärmten oder abgekühlten Ding klar wird. Was aber den Akt, der die Beschaffenheit verursacht, hervorbringt, ist Bewegendes, wie das am erwärmenden und abkühlenden Dinge zutage tritt. Wenn also etwas durch Selbstbetätigung in sich ein Gehaben verursachen würde, dann müßte man folgern, daß ein und dasselbe bewegend und bewegt, wirkend und empfangend ist, was unnötig ist (Aristoteles).

3. Die Wirkung kann nicht vornehmer sein als ihre Ursache. Das Gehaben aber ist vornehmer als die Tätigkeit, die ihm vorausgeht. Das geht daraus hervor, daß es die Tätigkeiten vornehmer macht. Also kann das Gehaben nicht von der ihm vorausgehenden Tätigkeit verursacht werden.

ANDERSEITS lehrt der Philosoph, daß die Gehaben der Tugenden und Laster durch Tätigkeiten verursacht werden.

ANTWORT: Im Wirkenden gibt es bisweilen nur einen *wirkmächtigen* Urgrund seines Tätigseins, wie im Feuer nur ein wirkmächtiger Urgrund des Erwärmens ist. In

#### Q U A E S T I O 51, 2

jecto, inquantum est alicujus receptivum. Cum igitur agens, ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat; videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. PRAETEREA, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata: quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet in calefaciente et infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, agens et patiens. Quod est impossibile, ut dicitur in 7 Physic. [cap. 1].

3. PRAETEREA, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus praecedens habitum: quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu praecedente habitum.

SED CONTRA est quod Philosophus, in 2 Ethic. [cap. 1], docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

RESPONDEO dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus: sicut in igne est solum princi-

241 b  
24 sqq.  
cf. 257 a  
31 sqq.

1108 a 31