

innere Voraussetzung zugleich als ontologischer „Grundbestand“ des Seienden betrachtet werden kann, deshalb darf die alte Formel in einer gewissen, frei gewählten Perspektive ihr Recht behalten. Dabei mag ganz abgesehen sein von der Möglichkeit, das Wesensbild des Menschen noch anders gleichsam „von oben her“ zu denken, nämlich von der Geistigkeit her (in einem absteigenden Schema der „perfectiones purae“), so daß der Mensch als „Geist in Welt“ oder „Geist in Leib“ interpretiert würde, als „spiritus incorporatus“. Jedenfalls besitzt die Formel „animal rationale“ (und mit ihr die „arbor porphyriana“) nur relativen Wert.

Das Anliegen von M., seine Hörer und Leser zur metaphysischen Besinnung zu bringen, und zwar gerade aus ihrer konkreten Situation heraus, etwa in dieser technokratischen, funktionalisierten Welt, tritt in den Abhandlungen des vorliegenden Werkes in helles Licht. Zugleich wird immer deutlicher, wie sehr auch das rein fachphilosophische Interesse durch M. in Anspruch genommen wird.

H. Ogiermann S. J.

Hayen, A., S. J., *L'Intentionnel selon saint Thomas* (Museum Lessianum, 25). 2. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (286 S.) Brüggé 1954, Desclée. 195.— Fr.

Das für die thomistische Metaphysik bedeutsame Werk, dessen 1. Aufl. mitten während des letzten Krieges erschienen ist, untersucht zum erstenmal den in seiner scheinbaren Mehrdeutigkeit zunächst verwirrenden Gebrauch der Worte *intentio* und *intentionalis* beim hl. Thomas und sucht ihn auf eine einheitliche Auffassung zurückzuführen. In etwa wird schon in der Einleitung das Ergebnis vorweggenommen, indem die Intentionalität eines Seienden definiert wird als die Gegenwart einer Kraft oder einer Vollkommenheit in ihm, die über es hinausragt (*le dépasse*) und es über sich selbst emporhebt (*entraîne*) (16). Im 1. Teil (25—91) gibt der Verf. den historischen Rahmen der Untersuchung, indem er zuerst die einschlägige *Terminologie* bei den Zeitgenossen des hl. Thomas und bei den Autoren, von denen er abhängt, namentlich bei Augustinus und den Arabern, feststellt, dann im besonderen auf die Begriffe der Teilhabe und der Seinsanalogie bei Thomas eingeht; denn mit diesen hängt der Begriff des Intentionalen eng zusammen. Im Abschnitt über die Analogie vertritt H. die Auffassung, der Proportionalitätsanalogie, die von den heutigen Thomisten meist bevorzugt wird, komme bei Thomas nur eine untergeordnete Bedeutung zu (84); wichtiger sei ihm die auf der direkten Beziehung des Geschöpfes zu Gott beruhende Analogie.

Der umfangreichste 2. Teil (93—201) erarbeitet aus den Texten die *thomistische Lehre über das Intentionale*. Wenn wir vom Niederen zum Höheren aufsteigen, begegnet uns der Begriff *intentio* zunächst als Kennzeichnung des von der Hauptursache dem Werkzeug mitgeteilten Antriebs. Die Kraft der Ursache teilt sich dem Werkzeug als „*intentio fluens*“, d. h. nur vorübergehend, mit. Ähnlich, meint H., habe auch das Licht nach Thomas in der Luft ein intentionales, „geistiges“ Sein (114); Thomas selbst lehnt freilich im Sentenzenkommentar (2 d. 13 q. 1 a. 3) die Auffassung, nach der das Licht im Medium *nur* ein intentionales Sein hat, als weniger wahrscheinlich ab. Aber schließlich sind die Einzelheiten dieser Lehre von geringem Interesse, da sie das mittelalterliche Weltbild voraussetzen. Ähnliches gilt auch von der Übertragung intentionaler, „geistiger“ species von den Körpern durch das Medium zu den Sinnesorganen wie auch von der intentionalen Teilhabe der Körper an den geistigen Substanzen, durch die die Körper zur Aussendung der species und dadurch zu einer intentionalen Einwirkung auf die Organe befähigt werden. Der Verf. meint allerdings, eine nicht nur naturhafte, physische, sondern „intentionale“ Einwirkung des Objekts auf die Sinnesorgane sei unentbehrlich, um die Objektivität der Sinneswahrnehmung zu erklären (116 131—135).

Intentionalität findet H. auch in den inneren Sinnen. So deutet er das vom Gedächtnis erfaßte Merkmal des Vergangenseins, das Thomas zu den „*intentiones non a sensu acceptae*“ zählt, und ähnlich die „*intentiones insensatae*“ der sinnlichen Schätzungskraft als Inhalte nicht sinnlicher Ordnung (147), die irgendwie schon in der „*immutatio organi ab obiecto*“ intentional anwesend sind, aber erst in den inneren Sinnen zum Bewußtsein kommen. Vor allem aber kann die dynamische

Teilhabe der cogitativa am Verstand nur als „intentionale Gegenwart“ des Verstandes in der Sinnlichkeit bestimmt werden (160).

Der eigentlichsste Bereich des Intentionalen ist jedoch der des geistigen Erkennens und Wollens: sowohl das geistige Erkenntnisbild wie das Zielstreben des Willens heißt *intentio*. In diesem Zusammenhang legt H. scharfsinnig den Bedeutungsunterschied von *ratio* (im Sinn des „*simplex abstractum ad naturam rei pertinens*“) und *intentio* dar. Die *intentio rei* im Bewußtsein ist wesentlich bezogen auf die *ratio rei* im Objekt selbst.

Im 3. Teil (203—266) will H. die Ergebnisse systematisch zusammenfassen und die Ansätze des hl. Thomas zu einer *Metaphysik des Intentionalen* ausweiten. Er verzichtet dabei bewußt auf eine Rechtfertigung der diesbezüglichen Lehren des hl. Thomas; nur ihren inneren Zusammenhang will er aufweisen (205). Der Schwerpunkt des 3. Teiles liegt im 2. Abschnitt über die Intentionalität des Seins. Die dem materiellen Seienden eigene Intentionalität liegt in seiner wesentlichen Bezogenheit auf den Geist, auf das erkennende Subjekt (229). Darüber hinaus kommt jedem endlichen Seienden durch die schöpferische Gegenwart Gottes Intentionalität zu (237); dieser platonische Einschlag der thomistischen Metaphysik darf über der aristotelischen Noetik des hl. Thomas nicht übersehen werden.

Im Zusammenhang damit entwickelt H. eine eigenartige Auffassung des Seinsbegriffes. Er meint, wenn das Sein den Geschöpfen immanent sei, dann könne das „*esse commune*“ nicht ein Begriff sein, unter den auch Gott falle. Denn da dieses Sein endlich sein könne, habe es eine Wesensbeziehung zur Endlichkeit und besage darum selbst schon eine Einschränkung (243). Gott fällt also nicht unter das *esse commune* und auch nicht unter das *ens commune*, sondern er ist Prinzip des *ens commune* (244 f.). Außer durch die Stellen, an denen Thomas leugnet, daß Gott unter irgendeine Gattung fällt, sucht H. diese Auffassung durch einen Text aus dem Kommentar zu dem ps.-dionysischen *De divinis nominibus* als thomistisch zu erweisen. Dort heißt es in der Tat: *Omnia existētia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus* (In *De div. nom.* c. 5 lect. 2 n. 660).

Wie schon dieser kurze Überblick zeigt, ist das Buch reich an anregenden Problemstellungen, und man kann auf das angekündigte neue Werk des Verf. über die Mitteilung des Seins (*La communication de l'être*), das diese Probleme weiter entfalten soll, gespannt sein. Im Rahmen dieser Besprechung seien zu zwei Problemen einige Bemerkungen gestattet: zum Begriff des Intentionalen und zu H.s Auffassung des *esse commune*.

Der Begriff des Intentionalen in seiner Anwendung auf die untergeistige und unbeselzte Natur weist ohne Zweifel auf echte Probleme hin, und es ist bedeutsam, daß Thomas diese gesehen hat. Aber mit dem Verf. von einer thomistischen „Theorie“ des Intentionalen (204 227) zu reden, geht wohl zu weit; dafür bleibt der Begriff zu unbestimmt. Auch der Verf. vermag ihn nur negativ, durch den Gegensatz zum naturhaften, physischen Sein, deutlich zu bestimmen. Positiv heißt es im Grunde nur, das materielle Seiende habe „irgendwie“ am Geistigen teil; das „Wie“ aber bleibt rätselhaft. Wenn gelegentlich angedeutet wird, das „*esse spirituale*“ des Intentionalen sei vielleicht im ursprünglichen Wortsinn als das Hauchartige, Luftartige im Gegensatz zum festen Körper zu verstehen (98), so wäre damit selbstverständlich nichts erklärt. An anderer Stelle erscheint die Intentionalität nur als ein Name für eine näher nicht bestimmte Wesensbeziehung des Objektes auf das erkennende Subjekt (216). So bleibt hier noch vieles zu klären.

Der Verf. bemerkt mit Recht: Der Begriff des Intentionalen ist analog (228); und zwar dürfte es sich um eine Attributionsanalogie handeln. So entsteht aber die Frage nach dem ersten Analogat, von dem her das Wort und in etwa auch der Begriff auf anderes übertragen wird. Es kann wohl kein Zweifel bestehen, daß dieses im geistigen Bereich zu suchen ist, im stellvertretenden Charakter des Erkenntnisbildes und im Zielstreben des Willens; und wenn man nochmals fragt, was von diesen beiden zuerst „*Intention*“ ist, so muß die Antwort lauten: das Zielstreben des Willens. Die „*intentio*“ in diesem Sinn ist die einzige, der Thomas in der *Summa theol.* eine ganze *Quaestio* (1, 2 q. 12) widmet, und es ist etwas verwunderlich, daß gerade diese *Quaestio* vom Verf. nur wenig ausgewertet wird. Wäre es nicht besser

gewesen, von hier aus die ganze Frage nach den mannigfachen Bedeutungen von „intentio“ aufzurollen? Vielleicht wäre dann auch in der Begriffsbestimmung als das entscheidendste Merkmal nicht so sehr die Teilhabe eines Niederen an einem Höheren (die z. B. in der intentionalen Beziehung der Erkenntnis auf die Körperwelt nicht vorliegt) als vielmehr die (zunächst bewußte) Beziehung auf ein Ziel bezeichnet worden. Der Begriff der Intentionalität als Zielbestimmtheit oder noch allgemeiner als Geistbestimmtheit des Seienden würde so dem Begriff des „Sinnes“, der Sinnhaftigkeit des Seienden nahekommen, wie auch der Verf. einmal andeutet (262). Daraus erhellt dann auch die ganze Weite der Frage nach dem Intentionalen. Sie geht in der Tat noch über die vom Verf. behandelten Bereiche hinaus. Nicht nur kommt dem Werkzeug des Menschen in seinem aktuellen Gebrauch eine vorübergehende Zielbestimmtheit, sondern ebenso allen Werken des Menschen, allen „Kulturdingen“, eine dauernde Zweckbestimmtheit zu. Und gehört nicht auch das „Mitsein“ der Gemeinschaft in den vielgestaltigen Bereich des Intentionalen?

In der Tat dürfte eine Ontologie des Intentionalen ein für die Klärung vieler Fragen dringendes Erfordernis sein. Das Werk H.s bedeutet einen erfreulichen Anfang in dieser Richtung.

Es scheint uns aber nicht notwendig, um der Metaphysik des Intentionalen willen den Begriff des *esse commune* auf das endliche Seiende einzuschränken. Der Verf. sieht selbst ganz klar, daß der Agnostizismus die Folge wäre, wenn es nichts Gemeinsames zwischen Gott und dem Geschöpf gäbe (242 f.). Gibt es aber dieses Gemeinsame, so kann es auch in einem Gott und dem Geschöpf gemeinsamen Begriff gefaßt werden, mag es sich nun um den Begriff des Seins (*esse*) handeln, der auf verschiedene Weise im Begriff Gottes und des Geschöpfes enthalten ist, oder um den Begriff des Seienden (*ens*), der analog von Gott und dem Geschöpf ausgesagt wird (es wirkt störend, daß beide Begriffe im Französischen meist ununterschieden mit *l'être* wiedergegeben werden). Eine wesentliche Endlichkeit des Seins würde sich nur dann ergeben, wenn es möglich wäre, daß das Sein *aus sich selbst* endlich ist. Daß aber die Möglichkeit eines durch Teilhabe am Sein endlichen Seienden besteht, bedeutet keine wesentliche Endlichkeit des Seins als solchen. Auch Thomas behauptet nicht, daß es keinen Begriff des Seienden gibt, der sowohl von Gott wie vom Geschöpf aussagbar ist; wenn er ausschließt, daß Gott unter irgendeinen Gattungsbegriff fällt, so ist zu beachten, daß der Begriff des Seienden gerade kein Gattungsbegriff ist (S. c. g. 1, 25). Zu der Stelle aus dem Kommentar zu Ps.-Dionysius ist zu bemerken, daß Thomas nach seiner ganzen Einstellung dem Text des vermeintlichen Apostelschülers, der Gott „*essendi principium*“ nennt, einen theologisch einwandfreien Sinn geben mußte, und was blieb ihm da anderes übrig, als das *esse* hier als das *esse creatum* zu deuten (über die wirkliche Bedeutung des *αὐτὸ εἶναι* bei Ps.-Dionysius vgl. O. Semmelroth in Schol 25 [1950] 389—395). Daraus folgt aber nicht, daß Thomas auch da, wo er nicht als Kommentator spricht, unter dem *esse commune* das *esse creatum* versteht.

Zum Schluß noch eine Kleinigkeit: Der Ausdruck „*intentio non sensata*“ oder „*non a sensu accepta*“ für das Merkmal des Vergangenseins und für die Objekte der sinnlichen Schätzungskraft dürfte wohl nicht bedeuten, daß diese Inhalte nicht-sinnlicher, übersinnlicher Natur sind; sonst müßte es wohl heißen „*intentio non sensibilis*“. Die Bedeutung dürfte vielmehr sein, daß diese Inhalte gerade nicht durch eine Einwirkung auf den *äußeren* Sinn zustande kommen, sondern vom inneren Sinn hinzugefügt werden. Wie sollte auch die *ratio praeteriti* vom Objekt selbst dem *äußeren* Sinn eingepreßt werden können, da das Objekt im Zeitpunkt seiner Einwirkung auf den Sinn gerade *gegenwärtig* ist?

J. de Vries S. J.

Horvath, A. M., O. P., *Studien zum Gottesbegriff*. 2., stark erweiterte Aufl. von „Der Thomistische Gottesbegriff“ (Thomistische Studien, 6). gr. 8° (XII u. 316 S., 4 Tab.) Freiburg/Schw. 1954, Paulus-Verlag 20.— DM.

Außer einer Einführung enthält das Buch die schon früher veröffentlichte Studie über den thomistischen Gottesbegriff, eine weitere Studie über das objektive Erkenntnislicht (167—256) sowie in den Anhängen Aufsätze über das Satzband und das göttliche Licht (257—277), die Herrlichkeit und die Verherrlichung Gottes