

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

(278—299) sowie die Seinsweise der Relation und die relativen Namen Gottes (300—313). Zur ersten Abhandlung gehören vier Übersichtstabeln. In einer Vorbemerkung kennzeichnet der Verf. seine Methode dahin, daß er sich bemühe, die Gedanken des hl. Thomas zu Ende zu denken.

Ziel der 1. Abhandlung ist die Herausarbeitung des *Erkenntnisgrundes der thomistischen Theologie* nach seiner vollen Bedeutung und Tragweite. Gefragt wird, wie Thomas zu diesem Erkenntnisgrund, dem *subiectum theologiae*, kommt und wie er ihn verwendet. Die Berechtigung der wissenschaftlichen Theologie ergibt sich aus dem Naturstreben des Verstandes, sich alle Gehalte verständlich zu machen. Davon macht das Glaubenserlebnis keine Ausnahme. Sie ergibt sich aber auch von seiten des Glaubens, da das Glaubenslicht eine dem Glaubensakt angemessene Erkenntnis mit sich bringt. Das Streben, die gesamte Offenbarung allgemeingültig auszurücken, gilt dem Verf. als besonderes Kennzeichen der Theologie des Aquinaten. Sofern die Theologie jedoch der *fides formata* entspringt, strebt sie auch zu einer Festigung und Vollendung des affektiven Lebens. Die Klärung der Beziehungen zwischen Glaube und Wissen, Natur und Übernatur ergibt sich aus dem Selbsthaltungstrieb des Glaubens.

Wie in der Philosophie, so unterscheiden sich auch in der Theologie die Systeme nach dem Aufbau und der Gestaltung ihres Gottesbegriffs. Denn dieser ist auch in der Theologie trotz der Bindung durch die Offenbarung synthetischer Natur. Nur die durch Offenbarung und Gnade geheilte Natur ist imstande, einen reinen und unverdorbenen Gottesbegriff zu gestalten. Als Subjekt der thomistischen Theologie kann bezeichnet werden das ‚esse per se subsistens in tribus Personis, prout in doctrina Ecclesiae manifestatur‘. Als Grundlage zur weiteren Gestaltung dient die begriffliche Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes. Die Offenheit und Unvollständigkeit der philosophischen ermöglicht die Einfügung der geoffenbarten Gehalte. Der Verstand wird durch die Gottesbeweise und ihr Resultat nur teilweise befriedigt und sucht weitere Bestimmungen über das ureigene Sein Gottes, die ihm die Offenbarung gibt. Denn die Gottesbeweise sagen nur, was Gott in seiner Beziehung zur Welt ist.

Nachdem der Verf. die Prinzipien für den Aufbau des Gottesbegriffs dargelegt hat, geht er dem thomistischen Aufbau des Gottesbegriffs im einzelnen nach. Ein 2. Abschnitt untersucht den analytischen Wert des Gottesbegriffs. In *via inventionis* ist der Gottesbegriff natürlich synthetisch. Mit dem analytischen Wert hingegen ist seine Verwendbarkeit zur Beurteilung des gesamten innergöttlichen und außer-göttlichen Seinsgebietes gemeint. Wie das Subjekt eines analytischen Urteils Erkenntnisgrund aller Aussagen ist, die mit ihm notwendig zusammenhängen, so hat auch der aus Natur und Offenbarung gewonnene Gottesbegriff die zwingende Kraft, gewisse Eigenschaften und Aussagen mit ihm zu verbinden oder von ihm auszuschließen und dient so als Erkenntnismittel zu einer theozentrischen Betrachtung der gesamten Wirklichkeit. Dies führt der Verf. dann im einzelnen durch, insbesondere für die inneren und äußeren Hervorgänge, für die Sittenlehre und für die Begnadigung.

Die 2. Abhandlung über das *objektive Erkenntnislicht* ist sehr umfassend. Sie behandelt nicht nur das Erkenntnislicht im allgemeinen, sondern im einzelnen auch das Abstraktionslicht, das göttliche Licht, das prophetische Licht, den Erkenntnisgrund der mittelbaren Offenbarung (das Glaubenslicht), die äußeren Ursachen als Erkenntnisgrund, die Erkennbarkeit der Sinnenwelt. Unter objektivem Erkenntnislicht versteht der Verf. die Eignung eines Seienden, sein Dasein und Sosein zu offenbaren. Es ist seine Erkennbarkeit und das, was sie am Ding begründet. In der Begegnung mit einem Erkennenden, das einer Bestimmung seines Erkennens bedarf, wirkt es sich aus in einer *motio obiectiva*, von der die Artung der Erkenntnis abhängt.

Im 1. Anhang untersucht der Verf. das *Satzband (copula)* im Hinblick auf das Urteil, die göttlichen Ideen und die innerweltlichen Objekte. In jeder Erkenntnis scheint das göttliche Licht auf; nur ist dies anders als bei Augustinus zu verstehen. Unmittelbarer Wertmesser der menschlichen Erkenntnis sind nicht die *rationes aeternae*, sondern die *rationes seminales* der Natur, in denen sich die durch das Gesetz

der Materie und Form geregelte Möglichkeit der Seinsverwirklichung ausdrückt. Darum dringt das göttliche Licht nie rein in den menschlichen Verstand, sondern immer abgeblendet durch die Potenzialität des sinnenfälligen Seins. Das Satzband aber bringt zum Ausdruck, daß der Verstand mit dem Sein irgendwie in Berührung getreten ist; in welcher Weise das geschehen ist, sagen das Subjekt und Prädikat. Die Bedeutung der Copula besteht darin, daß sie die Erkenntnisbestände synthetisch unter und in einem Seienden zusammenfaßt.

Im 2. *Anhang* über die *Seinsweise der Relation* und die *relativen Namen Gottes* ist besonders bemerkenswert die Erklärung der relativen Benennungen Gottes durch die *relatio assistens*, die aufgefaßt wird als *relatio rationis per modum termini fundata in realitate et actualitate relationis creaturae ad Deum*. Dabei ist aber das letzte Prinzip für beide Beziehungen Gottes unveränderliche Wirklichkeit. Wichtig ist auch die Einsicht, daß jede prädikamentale Relation in einer transzendentalen Relation gründet. — Soweit zum Inhalt der Studien.

Es sei aber nicht verschwiegen, daß das ganze Werk einen stark esoterischen Eindruck macht. Ein Leser, der die Gedankenwelt des hl. Thomas nicht schon gut kennt, wird sich darin schwer zurechtfinden. Dazu kommt, daß der Ausdruck mancher Sätze so unbestimmt ist, daß es oft unmöglich ist, zu dem Gesagten Stellung zu nehmen. Im folgenden seien einige Punkte namhaft gemacht, die fraglich scheinen, vielleicht aber nur deshalb, weil der Leser nicht genau ausmachen kann, was gemeint ist. — Geht die Erkenntnis der Realmöglichkeit Gottes, solange wir die klassischen Beweise des hl. Thomas im Auge haben, wirklich der Erkenntnis seiner Existenz voraus (51—52)? So ist, wie es scheint, erst Scotus vorgegangen. — Der Verf. räumt eine grundlegende transzendente Relation des Geschöpfes zu Gott ein. Daneben soll es noch prädikamentale Beziehungen zu Gott geben, die nicht auf seine absolute Majestät hinweisen, sondern bloß seine ursächliche Beeinflussung erheischen. Diese Beziehungen sollen zeitlich, räumlich oder sonstwie beschränkt sein (113 Anm.). Das alles ist jedoch nicht einsichtig. — Die Grundlage, das potentiell aufnehmende Element des Seienden ist das Wesen, das *Wesen*; das Element der Seinsverwirklichung das *Dasein*. In der *Wesenheit* erblickt der Verf. die *Ur- oder Wurzelwirklichkeit* des Seins (171 Anm. 1). Ist das Verhältnis nicht gerade umgekehrt? — In der *veritas cognitionis* betrachtet der Verf. alles, was von seiten der Fähigkeit in Frage kommt, als potentielles, materielles Prinzip (174). Wie kann das sein, wenn nach dem Spezifikationsgesetz eine strenge Korrelation besteht zwischen dem Wesensgesetz des Vermögens und seinem Formalobjekt? — Das Sein ist nicht durch eine notwendige, transzendente Beziehung auf die Erkenntnis hingebunden (176). Kann man das so allgemein ohne Einschränkung sagen? — Das reine Sein „ens ut sic“ zu nennen dürfte mißverständlich sein.

Trotz der genannten Bedenken sei betont, daß das Werk eine Fülle treffender Gedanken enthält. W. Brugger S. J.

Pohlenz, M., *Griechische Freiheit*. Wesen und Werden eines Lebensideals. 8° (212 S.) Heidelberg 1955, Quelle & Meyer. 14.50 DM.

Der Keim des Freiheitsbewußtseins liegt schon in der griechischen Frühzeit (7—13) und ist eingebettet in privater Sphäre mit ihrem Gegensatz Herr und Knecht, dem ein eigenes Verfügungsrecht abgeht. Die fortschreitende wirtschaftliche Entwicklung macht aus den Sklaven eine besondere soziale Schicht. Das große nationale Erlebnis der Freiheitskriege leitet die zweite Entwicklungsphase des Freiheitsbewußtseins ein, indem ihm mit der Befreiung der väterlichen Erde und der Abwehr der Fremdherrschaft eine „politische“ Wendung gegeben wird und gleichzeitig mit der Steigerung des Lebensgefühl auf allen Gebieten eine geistige Vertiefung und Verinnerlichung (14—112). Die politische Freiheit besagt einmal Unabhängigkeit der Polis nach außen, die freilich ihr verhängnisvolles Doppelantlitz im griechischen Partikularismus und den furchtbaren Bruderkämpfen zeigt, und Selbstbestimmung in der Regelung der inneren Angelegenheiten. Nach dem Zeugnis der Geschichte war diese „demokratische“ Freiheit ein schöpferischer Faktor im Kulturleben der Polis, indem sie die freie Einzelpersonlichkeit gebar, die auf Grund der „Spontanität des menschlichen Logos“ (39) erfinderisch neue Wege ging und dennoch bei aller