

Intentio als Sinn bei Thomas von Aquin

Eine Untersuchung über die differenzierte Einheit des
thomanischen Intentionbegriffes und das in ihm implizierte
Verständnis von Intentionalität

Diplomarbeit
zur Erlangung des Lizentiates in Philosophie
am Berchmanskolleg Pullach
von Johannes Heinrichs

Eingereicht bei
Prof. Dr. Josef de Vries SJ

Pullach bei München, Mai 1967

EINLEITUNG

1. Zur Zielsetzung und Fragestellung

Ursprüngliches und letztes Ziel dieser Arbeit war es und sollte es sein, Thomas von Aquin nach einer Ontologie und Anthropologie von Sinn zu befragen. Dieser Begriff - in seiner fast äquivok scheinenden Vielgestaltigkeit spielt ja in der gegenwärtigen Philosophie eine bevorzugte Rolle. Es scheint, daß die Reflexion auf ihn, der selbst schon Reflexionsbegriff ist, heute ihre Stunde hat - aus mancherlei geistesgeschichtlichen Gründen. Deshalb scheint es mir lohnend, an Thomas die Frage zu stellen, nicht so sehr, ob es einen Sinn gäbe und worin er gefunden werde, sondern was Sinn für ihn bedeute und was sich aus dem Wesen von Sinn für das heutige Fragen gewinnen lasse. Auch wenn Thomas und seine Zeit nicht in dieser Weise gefragt haben, was Sinn sei, so muß es doch berechtigt sein, über das zu reflektieren, was in Thomas Schriften dazu unthematisch, implizit, in obliquo dazu enthalten ist.

Doch erwies sich die umrissene Zielsetzung als bei weitem zu umfassend für eine erste Arbeit, wenn sie in der ganzen Breite angegangen werden sollte. Doch gibt es einen Begriff in Thomas' Schriften, der dem (hier noch ganz unbestimmt gelassenen) Sinnbegriff äußerst nahekommt und sich mit ihm auch in der Vielgestaltigkeit der einzelnen Unterarten weithin deckt: der Begriff „intentio“. Diese Entsprechung zu erweisen, ist ein Ziel der folgenden Untersuchung selbst. Nicht als ob es darum ginge, sie um jeden Preis, auch den einer willkürlichen Auswahl und Zurechtbiegung der Texte herauszustellen. Es wird vielmehr mein Bemühen sein, die einzelnen Bedeutungsstämme von „intentio“ und die wesentlichen Verwendungsarten möglichst unbefangen und präzise darzustellen. Daß dies unter der Anleitung einer gewissen Arbeitshypothese geschieht, braucht der sachgerechten Interpretation der Texte nicht unbedingt zu schaden. Es kann im Gegenteil zum Auffinden größerer Zusammenhänge wie auch zum Verständnis einzelner Texte sehr nützlich sein.

Näherhin geht es vor allem um die Frage, ob es überhaupt einen übergreifenden intentio-Begriff gibt bei Thomas. Es wird sich herausstellen, daß die Herausarbeitung dieser tatsächlich bestehenden Einheit letztlich auf eine Geistmetaphysik und eine Ontologie es Intentionalen hinausläuft, die natürlich nicht ausgeführt werden kann. Auch die anthropologische Bedeutung von intentio und Sinn kann zwischen der Begriffsarbeit nur stellenweise sichtbar werden.

2. Zur Art und Methode der Untersuchung

Aus dieser Zielsetzung im ganzen ergeben sich einige Richtlinien zur Art und Methode der Arbeit. Sie ist nicht von philologischen Interesse getragen, d.h. es geht nicht um das Wort „intentio“, nicht um eine numerische Erfassung des Vorkommens in den verschiedenen Bedeutungen und nicht einmal um eine erschöpfende Darstellung der zahlreichen Bedeutungsnuancen selbst. Worauf es ankommt, ist eine Erfassung der philosophisch relevanten Bedeutungsstämme in ihrem Verhältnis zueinander; und auch hierbei richtet sich die Gewichtsverteilung, die Ausführlichkeit der Darstellung nach der philosophischen Bedeutsamkeit der jeweiligen Art von intentio. Es sollen die hinter dem Begriff stehenden Sachverhalte sichtbar werden, und zwar unter der Rücksicht der Intentionalität selbst. Andere, vielleicht außerordentlich bedeutsame Zusammenhänge, die aber nicht unter der spezifischen Rücksicht der Intentionalität von Wichtigkeit sind, sollen nicht weiter verfolgt werden. Ein Beispiel mag das Gemeinte verdeutlichen. Die Intention spielt in der Morallehre des Thomas eine hervorragende Rolle. Dennoch ist es für den Begriff „intentio“ und für das Wesen des Intentionalen nicht weiter aufschlußreich, von diesem Begriff her weit in die Moralphilosophie und -theologie einzudringen. Dagegen kann die für die gesamte Lehre Thomas Material recht unbedeutende Unterscheidung von intentio und electio für die Erhellung der Intentionalität sehr aufschlußreich sein. Für eine solche Akzentsetzung braucht es einen gewissen Vorbegriff von Intentionalität.¹ Dieser sei folgendermaßen umschrieben: Intentionalität besagt eine reale Beziehung zwischen Seienden, wie sie offenbar vor allem in wollenden und erkennenden Akten zwischen verschiedenen Seienden besteht.²

Die Untersuchung will aber auch nicht begriffsgeschichtlicher Natur sein, sondern geht von einer systematischen Fragestellung aus, die sie an Thomas heranträgt bzw. sich auch von ihm geben läßt. Sie will mit Thomas auf die Sachverhalte blicken, die mit dem Begriff „intentio“ in je verschiedener Weise angezielt sind. Geschichtlich ist das Interesse der Arbeit nur in dem Sinne, daß wirklich gefragt und herausgestellt werden soll, was Thomas sah und meinte, wenn er von „intentio“ sprach. Dabei brauchen aber nicht Gedanken und Fragestellungen vermieden zu werden, die sich bei Thomas selbst noch nicht oder nur implizit finden. Auf der anderen Seite sollen Gedanken und Vorstellungen, die eng mit dem mittelalterlichen Weltbild verknüpft und mit ihm hinfällig sind, zwar zur Sprache kommen, wenn sie den Gedankengang berühren und die Begriffsverwendung von Thomas verständlicher machen, aber nicht darüber hinaus mit historischem Interesse dargelegt werden.

¹ Der Begriff „intentionalitas“, der bei den späteren Scholastikern gebräuchlich ist, findet sich bei Thomas wohl nirgends.

² Dieser Vorbegriff schließt den später zu erwähnenden von A. Hayen ein.

Um die Nähe zu Thomas' eigenem Denken zu wahren und ihn wirklich zu Wort kommen zu lassen (und nicht nur passende Zitate für die eigenen Gedanken und Meinungen bei ihm zu suchen), möchte ich die wichtigeren Zitate möglichst in ihrem noch erkennbaren Zusammenhang anführen. Soweit es möglich war, d.h. soweit es noch einen eigenen Gedankengang unter der Rücksicht der Intentionalität gestattete, habe ich die Methode der eigentlichen Textinterpretation, der fortlaufenden Besprechung und Erläuterung eines zusammenhängenden Textstückes bevorzugt, um die sich dann jeweils andere, kürzere Zitate gruppieren.

3. Zur Thematischen Sekundärliteratur

Zur weiteren Charakterisierung der gestellten Aufgabe und der Art ihrer Bearbeitung wird es dienlich sein, das Verhältnis dieses Versuches zur Sekundärliteratur zu umreißen, soweit sie unmittelbar thematisch über den Begriff „intentio“ bei Thomas von Aquin handelt und mir bekannt und verfügbar war. Es handelt sich um fünf Arbeiten verschiedener Autoren, die in Umfang und Eigenart sehr unterschiedlich sind. Diese seien kurz in chronologischer Reihenfolge besprochen.

1.) HEINRICH HOLTKAMP: Zum Begriff „intentio“ in der scholastischen Philosophie. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung. (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der hohen Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwig-Universität Freiburg i. Br.) Bonn 1926. 70 S.

Diese Arbeit hat mir zur Skizzierung der geschichtlichen Hintergründe der mannigfaltigen Aufgliederung des Intentio-Begriffes sehr wertvolle Dienste geleistet. Obwohl, wie soeben dargelegt, die Absicht meines eigenen Versuchs nicht bedeutungsgeschichtlicher Art ist, war es doch notwendig, auf bedeutungsgeschichtliche Zusammenhänge insoweit einzugehen, als die systematische Aufgliederung des Begriffes und die Analogiezusammenhänge zwischen seinen verschiedenen Stämmen ja einen bedeutungsgeschichtlichen Hintergrund hat und die Betrachtung wenigstens der größten geschichtlichen Zusammenhänge zum Teil die einzige Möglichkeit darstellen, den eigentlichen Sinn einer Begriffsverwendung und das Analogieverhältnis zu anderen Verwendungen zu bestimmen. Dabei war ich weithin auf die Verlässlichkeit der nüchternen und knappen Darstellung von HOLTKAMP angewiesen, die freilich nicht immer gleichmäßig klar ist und dort, wo sie in eine systematische Stellungnahme zu Sachproblemen hineingeht, die Probleme etwas zu verwischen scheint. Was die Einteilung des intentio-Begriffes angeht, so finde ich sie bei HOLTKAMP nicht in allem konsequent, konnte mich aber im großen und ganzen an sie anschließen. Eine Stärke der Arbeit von HOLTKAMP liegt darin, die Einheit des intentio-Begriffes vom bedeutungsgeschichtlichen Standpunkt her gezeigt zu haben. Die innere, systematische Einheit wird dadurch allerdings noch nicht recht deutlich. Die Zuordnung von „intentio“ zu

dem deutschen "Sinn" in der vielschichtigen modernen Bedeutung geschieht bei HOLTkamp so gut wie nicht.

2.) H. D. SIMONIN O. P.: La notion d'intentio dans l'œuvre de Saint Thomas Aquin, in: Revue des sciences philosophiques et theologiques, Paris 1930, 445-463.

SIMONIN'S Arbeit zeugt von einer souveränen Kenntnis der thomanischen Schriften im ganzen und beruht auf einer entsprechend guten Textgrundlage. Sie will rein historisch einen Überblick über die verschiedenen Begriffsverwendungen bei Thomas geben, um damit einen Beitrag zur heutigen (damaligen) Diskussion um die Intentionalität zu leisten. Diese Aufgabe wird auf den wenigen Seiten beispielhaft klar und sauber erfüllt. Allerdings geht Simonin, seiner begrenzten Absicht entsprechend, kaum über den schlichten, lexikonartigen Textbefund hinaus, so daß die tiefere Einheit des Begriffes weder geschichtlich noch systematisch sichtbar wird. Nur in einer später zu erwähnenden Anmerkung kommt SIMONIN auf intentionales Sein zu sprechen, ohne aber die Frage nach ihm und nach der Intentionalität weiter zu stellen oder gar zu klären. In diesem Bemühen kann ich mich dankbar auf SIMONIN'S Arbeit stützen.

3.) HERBERT SPIEGELBERG: Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl, in: Philosophische Hefte V, Prag 1936, 75-94. Dieser Artikel bietet manche Anregung zu einem naheliegenden Vergleich von „intentio“ und Intentionalität bei Thomas von Aquin und BRENTANO und HUSSERL. Interesse und offensichtlich auch Sympathie des Verfassers liegen besonders auf Seiten Husserls, wird der Unterschied zwischen Brentanos und Husserls Auffassung von Intention und Intentionalem recht klar und überzeugend herausgestellt, so wird Spiegelberg jedoch beim Vergleich der scholastischen mit der husserlschen Intention in vielem dem thomanischen Denken nicht gerecht. Wenn ich bei manchen Gelegenheiten, vor allem bei der Betrachtung des Verhältnisses von praktischer und noetischer Intention und in der Frage nach der "intentionalen Inexistenz" das thomanische Denken dem Husserls entgegensetze, so geschieht dies - man mag die Berechtigung prüfen - in umgekehrtem Sinne als bei Spiegelberg.

4.) ANDRE HAYEN S.J.: L'Intentionnel selon Saint Thomas, Brüssel-Paris 1954, 2. veränderte Auflage, 286 S.

HAYEN arbeitet in seinem im Vergleich zu SIMONIN'S Artikel weit umfangreicheren Werk auf einer noch breiteren Textgrundlage. Auch in der Absicht, zu einer „Theorie des Intentionalen“ bei Thomas vorzudringen und die Einheit von intentionalem und realem Sein aufzuzeigen, geht er weit über SIMONIN'S Vorarbeit hinaus.

Sosehr jedoch die folgende Untersuchung in dieser Absicht mit HAYENS Werk übereinstimmt, sosehr unterscheidet sie sich in der Durchführung. Außer mancherlei Einzelkritik an HAYENS gründlichen und ausführlichen Begriffsuntersuchungen, die an den betreffenden Stellen wenigstens teilweise zur Sprache kommen sollen, läßt sich der Hauptunterschied an einigen kritischen Bemerkungen verdeutlichen, die J. DE VRIES in einer Rezension des Buches anbringt: "Der Verfasser 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 vor diesen beiden zuerst „Intention“ ist, so muß die Antwort lauten: das Zielstreben des Willens. Die „intentio“ in diesem Sinne 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 Verfasser 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 entscheidende 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 Geistesbestimmtheit 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.“¹⁾ HAYEN geht allzusehr von dem Gedanken der Gegenwart eines Höheren in einem Niederen nach dem Muster der Instrumentalursächlichkeit aus. Diese Vorstellung steht auch im Hintergrund seiner Definition des Intentionalen als die Gegenwart einer Kraft oder einer Vollkommenheit in ihm, die über es hinausragt und es über sich emporhebt.²⁾ Dadurch erscheint die intentionale Gegenwart als notwendig mit einer Unvollkommenheit verbunden: „La presence intentionnelle d'une perfection a un etre se definira par l'identite active mais imparfait, de cet etre a cette perfection.“³⁾ Dies wird sich als zu eng herausstellen. Deshalb habe ich oben zu einem Vorbegriff von Intentionalität gegriffen, der HAYENS Definition nicht ausschließt, sie einerseits schon in Richtung auf Relation

1) Scholastik 31 (1956), 565-567

2) HAYEN, a.a.O.: „Nous appellerons donc l'intentionnalité d'un être la présence, dans cet être, d'une force ou d'une perfection (...) qui le dépasse et l'entraîne au delà de lui-même.“ (16)

3) ebd.

präzisiert, andererseits aber die verengende Vorstellung von der Gegenwart eines Höheren im Niederen vermeidet. Im übrigen findet sich bei HAYEN noch auf derselben Seite die Gleichsetzung von Intentionalität mit Partizipation und Tendenz. Dies ist eine von manchen von HAYEN empfangenen Anregungen, auf die ich noch zurückkommen möchte.

5.) ADOLF HEIMLER S. D. B.: Die Bedeutung der Intentionalität im ^Bereich des Seins nach Thomas von Aquin (Versuch einer Synthese), Würzburg 1962, 88 S.

„Die vorliegende Arbeit“, so beginnt HEIMLER im Vorwort, „möchte nicht der geschichtlichen Abwandlung des komplexen Begriffes „Intentio“ nachgehen, sondern dessen überzeitliche Struktur ermitteln. Ein Anschauungsmoment für die Intentionalität bietet das Bild eines Pfeiles auf einer gespannten Bogensehne oder auch des Läufers am Start, insofern dieser alle seine leib-seelischen Kräfte auf das vor ihm liegende Ziel ausrichtet. Beide Bilder bringen zwei wesentliche Bestimmungen der Intentio zum Ausdruck: einmal die dynamische Gerichtetheit, die an sich eine reine Vollkommenheit darstellt; und zum anderen eine besondere Bildkomponente, die als Zielobjekt konstituierend in die Gerichtetheit eingeht. Die genannten Bilder entstammen dem Phänomenbereich der (phänomenalen) Intentio. Ihn gilt es - laut Thema - , auf den Grundbereich des Seins hin zu übersteigen. Die von Thomas vielfach ausgesagte phänomenale Intentio muß dabei auf diesen Grundbereich zurückgeführt werden. Hier kann sich die Intentio als der Richtungssinn des Seins auf eine Person erweisen, wobei mit Richtungssinn beide Wesensbestimmungen der Intentio angedeutet sind: die Gerichtetheit zum einen und eine umgreifende Bildkomponente zum anderen; die Exemplarität des Seins.“¹⁾

HEIMLERS Anliegen entspricht ziemlich genau dem, was die folgende Untersuchung letztlich anzielt: Intentionalität als Seinscharakter zu erweisen und von daher das Wesen jenes intentionalen Seins zu verstehen, daß sich vom realen abhebt. Die im Zitat ausgedrückte Doppelheit von Gerichtetheit und Exemplarität, die wohl sehr genau der zuvor bei HAYEN genannten (von ihm allerdings nicht als Doppelheit ausdrücklich verstandenen) von Partizipation und Tendenz, oder besser - um die Zuordnung zu verdeutlichen - von Tendenz und Partizipation. HEIMLER nimmt sehr ausführlich in Form von zwei Interpretationen Bezug auf die Arbeiten von SIMONIN und HAYEN. Die schon an HAYEN geübte Kritik findet sich auch bei ihm und mag zur Verdeutlichung eigens zu Wort kommen: „Auffallend ist, daß HAYEN seine spekulative Darstellung besonders auf die instrumentale Intentio stützt. Es scheint, daß damit die Sicht der Intentionalität verkürzt, daß von daher die innere Einheit von intentionaler Vollkommenheit und Seiendem erschwert werde, und daß dadurch die naturhafte Eigen-Intentionalität der Schöpfung — zumindest in der spekulativen Erschließung - nicht voll zur Geltung komme...Der neue Versuch möchte vor allem der bisher nicht genug beachteten Tatsache gerecht werden, daß Thomas nicht nur im Bereich des geschaffenen endlichen Seins, sondern selbst

1) a.a.O., S. VII

innerhalb der Trinität Gottes von Intentionalität spricht. Aufgabe des nächsten Abschnitts wird sein, für die geschöpflich-kategoriale Intentionalität wie für die innertrinitarisch-göttliche einen gemeinsamen Ansatz zu finden.“¹⁾ Dieser gemeinsame Ansatz liegt für Thomas in der Auffassung der intentio jeder Art als relatio, wie im Verlauf des folgenden oder vielmehr erst gegen Ende der folgenden Arbeit sichtbar werden soll. Sosehr ich HEIMLERS Anliegen also aufgreifen möchte - die Art, wie er es selbst angeht, ist mit zuvielen Unklarheiten belastet (schon terminologisch) und geht zu leicht mit einigen klingenden Worten über Abgründe von Problemen hinweg. Vor allem aber läßt seine Einteilung der „Intentionalitäts-Gestalten“ kaum etwas von der wirklichen Aufgliederung des Begriffes bei Thomas erkennen, noch weniger von den hier waltenden Analogieverhältnissen. Obwohl in mehreren Abschnitten vom intentionalen Wort gehandelt wird, so wird doch über das intentionale Sein eigentlich nichts gesagt. Die interessanteste Bemerkung lautet wohl, daß es eine “ontologische Mittelstellung zwischen Substanz und Akzidenz“ habe und im “bildlichen Wesen von Sein“ wurzele,²⁾ was die “unzertrennliche ontologische Einheit von absolut und relational“ besagt.³⁾ Alle diese an sich sehr wertvollen Aussagen scheinen aber in einer gewissen schwebenden Unbestimmtheit zu bleiben: die spekulative Entfaltung ist zu rasch und unvermittelt; es fehlt an Textanalysen, in denen sie ihr Fundament erhält.⁴⁾

4. Zur Einteilung der Untersuchung

Im „Lexikon für Theologie und Kirche“ findet sich unter dem Stichwort “Intention, I. philosophisch“ eine Auskunft, die als Ausgangspunkt für einige Fragen dienen kann sowie für eine erste Begründung der im folgenden vorgenommenen Einteilung. Denn eine solche Einteilung ist ja schon ein Stück Ergebnis und eine gewisse Vorentscheidung.

H. HOHL schreibt dort: “I. bedeutet wörtlich Spannung, Richtung, Absicht. Der Begriff entstammt der stoisch-neuplatonischen Philosophie. To hegemonikon ist der Träger des tonos. He eutonia ist ein Zentralbegriff der Stoa. Tonos wurde übersetzt mit intentio (i); diese ist motus animi (Seneca). In der schol.-arabischen Philosophie ist der Begriff der i. nicht klar und einheitlich gefaßt. Nach Alhazen und Witelo gibt es eine i. des sensus, der ratio und der cognitio. Thomas von Aquin nennt i. sensibilis, i. intelligibilis = forma intelligibilis und intentio intellecta = similitudo rei intellectae. Meist ist Gegenständliches, nicht Akthaftes gemeint. Eine eindeutige der i. als Akt gibt

1) HEIMLER a.a.O., 22 / 2) ebd., 53 f. / 3) ebd.; 56

4) In einem Aufsatz über die in HEIMLERS Buch vertretene Auffassung des „esse commune“ bei Thomas von J. DE VRIES heißt es zum Schluß: „Auch das gut gemeinte Bestreben, Thomas stets möglichst metaphysisch zu deuten, kann in die Irre führen. Damit allein, daß eine Deutung recht metaphysisch klingt. Ist noch keine Gewähr gegeben, daß sie wirklich den Sinn des Textes trifft. Wer Thomas viel gelesen hat, weiß, einen wie überraschend breiten Raum in seinen Werken denklogische und sogar bloß sprachlogische Überlegungen einnehmen... Und sie tragen tatsächlich viel zur Klarheit der ontologischen Aussagen bei.“ Scholastik 39 (1964), 176 f.

erst Duns Scotus. Im MA wird die i. meist im Zusammenhang mit Erkenntnisproblematik gesehen. Das esse intentionale hat im Ggs. zum esse reale irreale Seinsart. Die intentionalitas des materiell Seienden besteht in der Bezogenheit auf das erkennende Subjekt.“ 1)

Diese Lexikonauskunft gibt wertvolle Hinweise für die Begriffsgeschichte, die im folgenden bei jeweiliger Gelegenheit noch kurz zur Sprache kommen und etwas ausgeweitet werden müssen. Die hier besonders interessierenden Sätze sind von mir unterstrichen. An sie möchte ich folgende Fragen knüpfen:

1. Gibt es bei Thomas eine Einheit des mit „intentio“ gemeinten, handelt es sich überhaupt um einen Begriff? - Es trifft sicher zu, daß die Verwendung von „intentio“ in der schol.-arabischen Philosophie nicht überall einheitlich ist, und selbst bei Thomas muß man sich wohl auf den ersten Blick ernstlich fragen, ob es sich nicht um eine bloße Äquivokation handelt, wenn er in ganz verschiedenen Zusammenhängen und Bedeutungen das Wort „intentio“ gebraucht. Er selbst spricht in einer Antwort auf einen Einwand von Äuivolation im Gebrauch des Wortes: „sciendum est, quod cum dicitur ‘finis est prior in intentione’ intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio; unde aequivoce accipitur utrobique.“²⁾ Man muß sich aber hüten, diese logische Äquivokation, die Thomas herausstellt, im Sinne einer völligen äußerlich-zufälligen oder allenfalls noch geschichtlich zu verstehenden Übereinstimmung im Wort aufzufassen. Diese liegt ganz sicher nicht vor. Die Art und Tiefe der Einheit und Analogie in der Verwendung von „intentio“ zu ermitteln — darin besteht, wie schon gesagt, die Gesamtabsicht dieser Arbeit, und mit dieser Aufgabe sind einige andere unlöslich verbunden. Natürlich kann die Einheit erst am Schluß charakterisiert werden, wenn die verschiedenen Begriffsstämme je für sich untersucht worden sind.

2. Ist es wahr, daß „intentio“ bei Thomas meist im Sinne einer erkannten Gegenständlichkeit vorkommt und es keine eindeutige Definition der akthaften Intention gibt? Beides wird sich als unrichtig herausstellen: Die akthafte Verwendung von „intentio“ ist mindestens so verbreitet und so bedeutsam wie die noetische; ein kleines Beispiel ist in dem eben angeführten Zitat schon enthalten. Und was die „Definition“ der akthaften Intention angeht, so ist sie nicht nur, aber vor allem in den Artikeln enthalten, in denen

1) Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 723

2) De Ver. q. 21 a.3 ad 5

Thomas ex professo über die praktische Intention handelt, was mit der noetischen nirgends in dieser Weise geschieht. Es wird bald davon die Rede sein. Denn die praktische Intention scheint doch, wenn man von der Wortbedeutung ausgeht, das 1. Analogat zu sein.¹⁾

Daher soll die Untersuchung mit ihr beginnen.

3. Die dritte Frage bezieht sich auf die Intentionalität der materiellen Seienden. Hier ist der Ort der instrumentalen Intention, der Gegenwart eines Höheren im Niederen, eines Hauptwirkenden im Werkzeug, einer „geisthaften“ Qualität im Medium. Thomas spricht, wie näher auszuführen sein wird, von „intentiones fluentes“. Welche Bedeutung kommt dieser physisch-phänomenalen „intentio“ zu? Besteht ein Analogieverhältnis zur akthaften und zur noetischen Intention und welches, wenn dies der Fall ist?

4. Die Frage nach dem intentionalen Sein wird sich durch die ganzen Betrachtungen hindurch ziehen und wird erst zum Schluß im Zusammenhang mit der Einheitsfrage ganz thematisch und scharf gestellt werden können. Was ist es, was H. HOHL mit „irrealer Seinsart“ bezeichnet und ist dieser Ausdruck angemessen?

Somit ist die Einteilung der Arbeit in folgende 4 Kapitel einigermaßen verständlich gemacht und mit ihr eine erste Einteilung des intentio-Begriffes:

1.Kapitel: Intentio als Zielsinn (Pneumatischer Aspekt) 2)

2.Kapitel: Intentio als Bedeutungssinn (Noetischer Aspekt)

3.Kapitel: Die instrumentale Intentio als Analogon und Anschauungsmodell für intentionale Gegenwart und intentionales Sein

4.Kapitel: Die differenzierte Einheit der Intentionalitäts-Gestalten - Sinn als doppelte Relationalität

1) Vgl. die schon zitierte Vermutung von J. DE VRIES, oben S. 6

2) Die Unterscheidung von „Pneumatischem“ und „Noetischem“ findet sich in demselben Zusammenhang schon bei A. HAYEN, der sie von BLONDEL her übernommen hat; vgl. HAYEN, a.a.O., 175 f. Daß es sich um „Aspekte“ des Gesamtvollzuges des einen Geistes handelt, kann erst im 4. Kapitel zur Sprache kommen.

1. Kapitel: Intentio als Zielsinn (Pneumatischer Aspekt)

1. Die von Thomas selbst genannte Herkunft; der weite intentio-Begriff

Dieses Kapitel versteht sich als Interpretation der drei schon erwähnten Stellen in Thomas' Schriften, an denen er thematisch über die akthafte Intention handelt. Es sind dies: 2 Sent. d. 38 q. 1 a. 3, De Ver. q. 22 a. 13 und die ganze Quaestio S.th. I-II q. 12 a. 1-5. An diesen Stellen legt er einen ganz spezifischen Begriff von der akthafte und sittlichen Intention dar, der auch an zahlreichen anderen Zusammenhängen vorkommt. Bevor von diesem im nächsten Abschnitt die Rede sein soll, muß ein Blick auf dessen Herkunft aus einem weiteren, undifferenzierteren Intentionbegriff geworfen werden, den Thomas vor allem von AUGUSTINUS her kennt und übernimmt. (Allerdings wird gleich hinzuzufügen sein, daß AUGUSTINUS den engeren Begriff der akthafte Intention schon vorbereitet hat.) Im „Sed contra“ und im „Corpus articuli“ des ersten Artikels der genannten Quaestio in der Summa theol. wird sowohl die Herkunft von AUGUSTINUS wie überhaupt die Herkunft des Wortes von „intendere“ deutlich wie auch die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer ganz weiten Verwendung von „intentio“:

„Sed contra est, quod Augustinus dicit in 10 de Trinit., cap. 7, circ. fin., et lib. 11, cap. 9, quod voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem interius cogitantis. Est igitur intentio actus voluntatis. Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem; unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem movere suo imperio alios ad id quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est, quaest. 9, art. 1. Unde manifestum est, quod intentio proprie est actus voluntatis.“(S.th. I-II, q. 12a 1)

Alle seelische Dynamik, die beim Menschen letztlich Ausfluß seines geistigen Willens ist, wie Thomas lehrt, ist also für Thomas „intentional“ in diesem weiten, aus der Tradition übernommenen Sinn des Wortes, der auch ohne weiteres vom Wort „intendere“ her verständlich ist. Die Gerichtetheit und Hinbezogenheit des Strebens, das für alle seelischen Kräfte konstitutiv ist, macht also das erste und ursprünglichste Merkmal von „intentio“ und „intentional“ aus. Wenn SPIEGELBERG dieses Moment der Gerichtetheit als Hauptsinn von „intentional“

im modernen Sinne bezeichnet, der erstmalig bei Husserl ganz zum Durchbruch komme,1)

1) SPIEGELBERG, a.a.O., 87 f.

dann kann er das nur sagen, weil er von vornherein die „außerpraktische“ (noetische) Intention unabhängig vom Streben sieht. Für aber ist es ein vertrauter Gedanke, daß alle seelischen Leistungen, auch die erkenntnismäßigen, der „*intentio animae*“ bedürfen.

Daher ist „*intentio*“ häufig fast gleichbedeutend mit „*intensio*“ oder „*attentio*“. Es liegt, wie anfangs gesagt, nicht in der Absicht dieser Arbeit, die vielfältigen Bedeutungsnuancierungen des weiten Intentionsbegriffes im einzelnen darzustellen und nachzuweisen, zumal dies vor allem bei HAYEN schon recht ausführlich geschieht.

Es mag genügen, noch einmal an die Lexikonauskunft von H. HOHL zu erinnern: „*Intentio* bedeutet wörtlich Spannung, Richtung, Absicht. Der Begriff entstammt der neuplatonischen Philosophie. To hegemonikon ist der Träger des tonos. He eutonia ist ein Zentralbegriff der Stoa. Tonus wurde übersetzt mit *intentio*; diese ist *motus animi* (Seneca).“¹) In der stoisch-neuplatonischen Philosophie liegt also, geschichtlich betrachtet, der Ursprung des Intentionsbegriffes, wobei an der Übersetzung ins Lateinische und somit am späteren Eingehen in die Schulphilosophie AUGUSTINUS den Hauptanteil hat. In der Stoa, so führt HOLTkamp aus, „kommt der Tonus dem Begriff der Kraft ungemein nahe. In der menschlichen Seele, die ja reiner Ausfluß der gottentströmten Weltseele ist, muß demnach ein verhältnismäßig hoher Tonusgrad vorhanden sein. Denn je feiner das Pneuma, um so stärker ist der Tonus desselben. ... Seneca spricht es sogar unumwunden aus, daß der Tonus es ist, der unser Denken in Bewegung setzt. Ohne Tonus keine Wahrnehmung, kein Sehen, keine Vorstellung, *phantasia*, deren *katalypsis* für die Stoiker nach Sextus Empirikus in der Stärke des tonos besteht. Dem überzeugenden dieser aus der Beobachtung gewonnenen Lehre hat sich die Nachwelt nicht entziehen können. Augustinus führt in *De Trinitate* aus: Zum Sehen gehören drei Stücke: 1. Die Sache (*res, quam videmus*), 2. die *visio, quae non erat priusquam rem illam objectam sensui sentiremus*, 3. *quod in ea re, quae videtur quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio*... Wie lebendig der Begriff bei Thomas war, läßt sich aus vielen Stellen ersehen, z.B.: „*Quod omnes potentiae animae in una essentia radicanur, necesse est, quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius*...“ (S.th. I-II q.37 a. 1 c.).“²)

Intentio in diesem weiten Sinne von psychischer Dynamik - das „Pneuma“ Blondels zeigt hier auch seinen geschichtlichen Ursprung in der stoischen Philosophie - welche Dynamik vor allem in den eigentlichen Willensakten offenbar wird, diese *intentio* ist geschichtlich und auch systematisch als das 1. Analogat der weiteren

intentio-Begriffe anzusehen, und es wird sich zeigen, daß sie in allen „anwesen“, für alle konstitutiv ist.

1) vgl. oben S. 9 / HOLTKAMP a.a.O., 11 f.

2. Der spezielle Begriff der Intention und sein Platz in der thomanischen Aktanalyse

a) Zur geschichtlichen Vorbereitung des akthaften Intentionsbegriffes

Die soeben versuchte erste Annäherung an den akthaften Intentionsbegriff läßt sich in den ersten Satz des Corpus articuli des zitierten Artikel aus der Summa theol. zusammenfassen: „Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere.“ Bemerkenswert ist daran - das sei noch hinzugefügt - nicht nur das „tendere“, sondern auch das „in aliud“: Intentionalität hat es, wie der obige Vorbegriff schon sagt, wesentlich mit Andersheit, mit einer zu überbrückenden Differenz, zu tun.

Nun führt der Artikel aber schon weiter in den spezielleren Intentionsbegriff des Thomas hinein, als im bisher zitierten deutlich wird. Die eigentliche Frage, unter der der Artikel steht, wird erst in den Erwidern auf die Einwände beantwortet. Sie kommt nämlich aus einem in der Tradition, namentlich durch AGUSTINUS vorbereiteten, engeren Begriff von „intentio“, der sich zwar in dem grundlegenden Rahmen von Intention als psychischer Dynamik hält, ihn aber mit neuen und wesentlichen Elementen füllt. Erst dieser in den Einwänden laut werdende Begriff läßt die Frage „Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis“ richtig verstehen:

1. Einwand:

“Dicitur enim Matth. 6, 22: „Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit“: ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in libro de Serm.Dom. in Monte. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est aptus appetitivae potentiae, sed apprehensivae.“

2. Einwand:

„Praeterae, ibidem Augustinus dicit quod intentio lumen vocatur a Domino, ubi dicit: Si lumen quod in te est, tenebrae sunt etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio“

3. Einwand:

“Praeterae, intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.“

Sachlich handelt es sich um ein und diesselbe Objektion, die jeweils verschieden formuliert wird: Es ist das offensichtliche Erkenntnismoment, das in „intentio“ seit Augustinus mitgemeint ist. Intenio rückt hier in das Begegnungsfeld von Verstand und Wille; und die Antwort, die Thomas gibt, daß sie ein actus voluntatis sei, besagt demnach: intentio sei der Ort der Begegnung von Verstand und Willen auf der Seite des Willens. „Wie bekannt, ist es Augustinus gewesen, der

mit dem stoischen Seelenbegriff den Gedanken der gegenseitigen Abhängigkeit von sittlichem Verhalten und Erkennen betonte... Von dieser Basis aus werden wir die Forderung Augustinus: der Mensch müsse die Intentionen seines Herzens erkennen und sie auf ihre Güte prüfen, verstehen können... Während die Taten unsicher und dunkel sind, heißt es „...in superna dirigatur simplex intentio“. Augustinus hat damit den Terminus intentio als Terminus der Philosophie aus seiner bisherigen rein modalen Bedeutung als geistige Energie, Aufmerksamkeit, gelöst, und ihm jene Stellung zwischen Modus und Inhalt gegeben, oder besser, in ihn jene einheitliche Zusammenfassung von Akt und Inhalt gesehen, wie sie nur im seelischen Leisten gegeben werden kann. Diese Intentionen, Absichten, Leistungen seines Herzens zu erkennen, erhebt Augustinus immer wieder als Forderung, und weiß von der Schwierigkeit eines solchen Unterfangens zu berichten“ 1)

Bei PETRUS LOMBARDUS und seinen Kommentatoren wird dieser praktisch-sittliche Intentionsbegriff noch weiter entwickelt und präzisiert.2) Es ist nicht die Aufgabe, genauer zu bestimmen, welche Elemente bei Thomas neu und für ihn charakteristisch sind.

b) Der spezielle Intentionsbegriff Thomas von Aquins

Das Verhältnis zu Intention bei AUGUSTINUS und Thomas eigener, spezieller Intentionsbegriff wird in den Antworten auf die obigen Einwände ausdrücklich:

1. „Ad primum ergo dicendum qhōd intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem praesupponit: per quam proponitur voluntati finis ad quem movet: sicut oculo praevidemus quo tendere corporaliter debeamus.
2. Ad secundum dicendum quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intenti. Unde et opera dicuntur tenebrae, quia homo scit quod intendit, sed nescit quid ex sequatur; sicut Augustinus ibidem exponit.
3. Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinationae rationis ordinantis aliquid in finem.“

Zunächst ist festzustellen, daß der Aquinate sich in der Beantwortung der Augustinusworte in keinerlei Gegensatz zu diesen stellt, sondern sie positiv aufnimmt und die Interpretation des biblischen „Auge“ durch „intentio“ gelten

1) HOLTKAMP a.a.O. 23 f.

2) PETRUS LOMBARDUS, Sententiarum libri quatuor, 2. Buch, Distinctio 38

läßt. Er bestätigt im Gegenteil diese Gleichsetzung und erweist ihre Vereinbarkeit mit seiner These, daß die intentio ein Willens- und kein Verstandesakt sei: in der ersten Erwiderung sagt er, die Erkenntnis sei Voraussetzung der intentio – deshalb werde sie mit Recht „Auge“ genannt -, sei jedoch nicht selbst ein Erkenntnisakt. In der zweiten weist er darauf hin, daß intentio mit Recht „Licht“ genannt werde, weil sie eben das sei, was dem Handelnden bekannt sei, während die Tat selbst mit ihren Folgen im Dunklen liege. In der dritten Erwiderung kommt endlich die Begriffsbestimmung selbst zur Sprache:

ein Willensakt auf ein Ziel hin, unter Voraussetzung der ordnenden Vernunft

Die hiermit erreichte „Definition“ von intentio sei, zum Ausweis ihres Charakters als gültiger Begriffsbestimmung für den früheren wie den späteren Thomas und zur Verdeutlichung, auch in den beiden Paralleltexten betrachtet

Im Sentenzenkommentar heißt es:

„Et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum in ea est vis intellectus ordinantis.“ (2 Sent. D. 38 q. 1 a. 3 c.)

Und das Corpus des Artikels in De Veritate schließt:

„Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.“ (De Ver. q. 22 a. 13 c.)

Diese beiden inhaltlich übereinstimmenden Begriffsbestimmungen heben die Bestimmtheit (ordinatio) des Willens durch den Intellekt hervor, während die erstzitierte aus der Summa theol. noch eigens das Element der Zielrichtung nennt. Beide Elemente unterscheiden die Intention von anderen Willensakten, wie in den folgenden Abschnitten darzulegen ist. Wenn Thomas auch meist nur die kürzere Formel „actus voluntatis in ordine ad rationem“ verwendet und damit die spezifische Differenz zu einem anderen Willensakt, der electio, nicht genannt ist, so besteht darin kein Grund, vom Fehlen eines eindeutigen Begriffes zu sprechen, der sich also, - entgegen der Aussage von H. HOHL, 1) bei Thomas sehr wohl findet.

c) Intentio als Ort der Begegnung von Verstand und Wille auf der Willensseite (der Unterschied zu „velle“ und „amare“)

Das Miteinanderwirken von Wollen und Erkennen kommt unter dem Titel „intentio“ am ausführlichsten in dem Artikel aus „De Veritate“ zur Sprache.

1) vgl. oben S. 9

Thomas holt hier sehr weit aus und betrachtet die Möglichkeiten des Zusammenwirkens zwischen einem höheren und einem niederen Wirkenden überhaupt, um dies dann auf das Verhältnis von Erkennen und Wollen anzuwenden.

„...sciendum est, quod quodocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundum quod competit naturae suae; alio modo secundum quod competit naturae superioris agentis; impressio enim superioris agentis manet in inferiori; et ex hoc inferius agens non solem agit actione propria, sed actione superioris agentis;...Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi praesupposita actione superioris, tamen illa actio quae competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud; sicut fluere et reflere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna.“ (De Ver. 22 a. 13 c.)

Thomas will verdeutlichen, was es heißt, wenn er die intentio bestimmt als „actus voluntatis in ordine ad rationem“: Es ist der Akt, der nur dem Willen zukommt, insofern er vom Verstand geordnet ist, wie es dem Meer nur zukommt, in Ebbe und Flut hin- und her zu fluten, insofern es vom Mond bewegt wird, nicht aufgrund seiner eigenen „natürlichen“ Bewegung, mit der es, wie Thomas sagt, wie alle Körper zum Erdmittelpunkt strebt. Wenn man den Text als Bild und phänomenalen Hinweis versteht und nicht überstrapaziert, wird er nicht viele Probleme aufgeben. Von Seiten der modernen Physik ist natürlich der Unterschied zwischen einem „motus proprius und naturalis“ zu einem motus ex impressione superioris agentis“ sehr relativ und letztlich gegenstandslos. Aber als Anschauungsbild bleibt der Vergleich brauchbar, wenn man ihn nicht auf der Seite dessen, was verdeutlicht werden soll, also in seiner philosophischen Tragweite überbeansprucht. Diese Zurückhaltung muß man sich auferlegen, wenn man das Anschauungsbild nun auf das Verhältnis von Verstand und Wille angewandt findet bei Thomas:

„Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem.“ (ibd.)

Eine erschöpfende Interpretation dieser Sätze würde den Rahmen des Gedankenganges sprengen, obwohl die Zusammenhänge für das Ziel dieser Arbeit entscheidend wichtig sind und im 4. Kapitel wieder aufgegriffen werden müssen. Hier sei der Primat der Erkenntnis „in absoluter Betrachtungsweise“ vorausgesetzt, die Thomas an verschiedenen Orten darlegt.¹) Gemeint ist mit diesem Primat der Erkenntnis in absoluter Betrachtungsweise, daß nichts gewollt wird, was nicht erkannt, ist, sei es im Strebenden selbst geht ein Erkennen

voraus (appetitus elicited), sei es, der Strebeakt ist durch die Erkenntnis des Schöpfers spezifiziert (appetitus naturalis).¹ Nun aber hat der menschliche Geist mit seiner Selbsterkenntnis auch die Fähigkeit, zu sich selbst willentlich Stellung zu nehmen. Dies geschieht im Grunde in jedem Freiheitsakt, der ein Akt der Selbstverfügung (wie zugleich der Stellungnahme zum Absoluten als seinem Woraufhin) ist. Ein Teil dieser freien, auf Selbstinnewerden sich stützenden Akte, hat den Gebrauch der Vernunft selbst zum Gegenstand. Im Grunde ist darüberhinaus jeder Freiheitsakt auch eine verfügende Einwirkung des Willens auf den Intellekt, wodurch dieser zum praktischen Letzturteil veranlaßt wird, auf das die freie Willenshandlung und gegebenenfalls die äußere Handlung folgt.² Auf diese Zusammenhänge bezieht sich Thomas, wenn er sagt: „quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem.“ Sie werden in den voraufgehenden Artikeln derselben Quaestio bzw. in den beiden nächsten Quaestiones behandelt. Thomas spricht an einer Stelle besonders eingehend von einer „Kreisbewegung“ der Seelenvermögen, wodurch sie wechselweise einander übergeordnet sind.³ Nach dem Gesagten ist die folgende „Unde“ verständlich:

¹ Die letzte Begründung des endlichen Strebens im Hinblick auf seine Spezifikation muß im schöpferischen Intellekt liegen, wenn man nicht in einen regressus in infinitum kommen will, wie Thomas ausführt: „non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum cesse est quod praecedat apprehensio: sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro; quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit...; et per hunc modum ostendit quod est procedere in infinitum.“ S.th.I.q.82 a.5 ad 3)

² Vgl. W. BRUGGER, *De Anima Humana*, Pullach 1959, 225 ff.

³ „...dicendum quod cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius. Et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior;...“ De ver. q. 22 a.12 ad 1

„Unde voluntas potest habere duplicem actum: unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad nunc actum praesupponatur actus rationis: alium vero actum habet qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquatur in voluntatae. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio et ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis; cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem; ...“ (ibd.)

Die Unterscheidung von einfachen Willensakten und solchen, die auf einer besonderen „Information“, einer „impressio rationis in voluntatem“ beruhen, ist ohne weiteres einsichtig. Es ist wichtig, daß die Überlegung, die collatio et ordinatio, nicht nur Voraussetzung für die intentio ist, sondern konstitutiv in so einget. Die gegenseitige Voraussetzung von Verstand und Wille, wird in der intentio sozusagen Thema: die Intention ist ein „actus deliberatus“, ein überlegter Willensakt. Die Bedeutsamkeit dessen soll bald deutlich werden. Jedenfalls ist schon deutlich, inwiefern die intentio „Ort“ der Begegnung von Verstand und Wille auf der Willensseite genannt wird: nicht als ob es Willensakte gäbe, die nicht intellektuell spezifiziert wären, sondern in dem Sinne, daß in der Intention dieses Ineinander thematisch wird.

„Et ita intendere in hoc differt a velle, quod tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae ad finem.

Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis.“ (ibd.)

Das einfache Wollen kann sich in unüberlegten 1) Akten sowohl auf das Absolute wie auf endliche Güter richten, in überlegten Akten auf das Absolute dann, wenn es nicht in einem Mittel-Zweck-Gefüge gesehen wird, also für sich allein gewollt wird (eine Möglichkeit, die hier nicht weiter diskutiert werden soll), oder wenn es als Mittel erscheint (was unsittlich ist) wie endliche Güter, die auch als Mittel gewollt werden können. Thomas stellt an allen drei genannten Stellen, die über die intentio handeln, die Frage, ob die Intention des Ziels ein und derselbe Akt sei wie

das Wollen des Mittels. Die Beantwortung dieser Frage mag das mit „intentio“ Gemeinte noch deutlicher werden lassen.

d) Die Akteinheit von Intention und Wollen als Ermöglichung der Zweieinheit von Formal- und Materialobjekt eines Willensaktes

Die kürzeste und klarste Antwort auf die Frage nach der bezeichneten Akteinheit gibt Thomas in der Summa theol.:

1) Zur Terminologie vgl. W.BRUGGER, a.a.O. 189

„Respondeo dicendum quod motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. – Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem et in id quod est ad finem.“ (S.th. I-II q.12 a.4c.)

Bei AUGUSTINUS wie bei PETRUS LOMBARDUS, die bereits dieselbe Frage stellten, kommen als Beispiele vor: Almosengeben, um einem Armen zu helfen, und zugleich (?), um das eigene Heil zu erwirken; Blick durchs Fenster entweder so, daß zugleich Fenster wie Vorübergehende gesehen werden oder Fenster und Vorübergehende als verschiedene, nicht aufeinander bezogenen Gegenstände. Thomas schließt hier folgendes Beispiel an:

„Cum enim dico, Volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis. Cuius ratio est quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum et super rationem objecti: sicut eadem visio est coloris et luminis,...“ (ibd.)

Bemerkenswert ist die Formulierung, daß derselbe Akt sich auf das Objekt und auf die „ratio objecti“ richtet. Hier begegnet eine Zweieinheit auf der Objektseite, die im Gegensatz zu der Zweieinheit von Ziel und Mittel eine untrennbare Zweieinheit besagt; es ist die für das Ganze der thomanischen Philosophie und für die scholastische Philosophie überhaupt so bedeutsame Unterscheidung und Zusammensicht von Formal- und Materialobjekt. Im entsprechenden Artikel des Sentenzenkommentars erscheint dieses Begriffspaar noch ausdrücklicher:

„Ad primum ergo dicendum, quod finis et id quod est ad finem, in quantum huiusmodi consideratum, non sunt diversa objecta, sed unum objectum in quo finis sicut formale est, quasi ratio quaedam volendi; sed id quod est ad finem, est sicut

materiale, sicut etiam lumen et color sunt unum objectum.“ (2 Sent d.38 q.1 a.4 ad 1)

In freien Akten gründet die Unterscheidung von Formal- und Materialobjekt eines Aktes in der Zweieinheit von Intendieren und Wollen. Das Ziel ist dabei „hintergründig“ in den Mitteln gewollt, besser: intendiert. Thomas legt in das Wort „intendere“ auch eine Überbrückung eines Abstandes von den Mitteln zum Ziel: „Per hoc autem, quod dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum: Sed quando per unum quod vult, in alium pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio.“ (2 Sent d.38 q.1 a 3 c.)

Mittelbarkeit, Hintergründigkeit, Abständigkeit, aber Eigentlichkeit das sind die Attribute eines intendierten Zieles im dargelegten thomanischen Sinn; in dem aufs Vordergründige Mittel oder Teilziel gerichteten Akt spielt dieses Intentionsziel die Rolle des Formalobjektes, der ratio objecti. Diese Attribute sind es auch, die das ausmachen, was man im Deutschen Sinnziel nennen kann, womit nur ein anderes Wort für dasselbe eingesetzt ist. Schon jetzt aber seien diese Charaktere der Hintergründigkeit und Eigentlichkeit (im Sinne dessen, worauf es ankommt) als Wesenszüge von Vollzugssinn herausgestellt.

Wie ist diese Vordergrund-Hintergrund-Struktur der menschlichen Willensvollzüge überhaupt möglich? Wie verhält sie sich zu der Zeitlichkeit von transzendentelem und kategorialem Streben, um heute in der Scholastik übliche Ausdrücke in der Thomasdeutung zu gebrauchen? Ferner: Richtet sich die Intention immer aufs Letztziel? Da dies von vornherein unwahrscheinlich ist:

Wie verhält sich die Intention des Letztziels zur Intention vordergründigerer Ziele? Vor dem Eingehen auf diese Frage soll jedoch noch der Unterschied der intentio zu einem anderen „actus voluntatis in ordine ad rationem“ kurz besprochen werden.

e) Das Verhältnis von intentio und electio bei Thomas

Es könnte verwundern, daß bisher wohl von freien Akten, auch von einem Mittel-Zweck-Gefüge, aber nicht von der „Wahl“ die Rede war. Ist Freiheit nicht immer Wahlfreiheit? Nach vielen, ja den meisten, auch scholastischen Autoren müßte man das annehmen. Und doch ist bei Thomas klar unterschieden zwischen zwei Dimensionen der Freiheit: dem Eintreten in ein Mittel-Zweck-Gefüge und der Wahl zwischen verschiedenen Mitteln innerhalb dieses schon bestehenden Intentionsgefüges: Es ist der bedeutsame Unterschied, der im Deutschen in der

Unterscheidung von „Entscheidung“ und „Wahl“ bei manchen Autoren zum Ausdruck kommt, etwa bei H.-E. HENGSTENBERG, der streng zwischen Zielentscheidung und Mittelwahl unterscheidet.¹⁾ Bei Thomas findet er sich besonders unter der Fragestellung behandelt: *Utrum electio sit actus voluntatis*, die sich in *De Veritate* wie der *Summa theol.* unmittelbar an dieselbe Frage betreffs der *intentio* anschließt.²⁾ Thomas kommt zu dem Ergebnis:

„...electio (est) actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid nisi ut utile simpliciter, sed ut utile ad finem.“ (*De Ver.* q.22 a 15c.)

1) H.-E. HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1961, 286 f.

Der Unterschied dieser Mittelwahl zur *intentio*, die man also am deutlichsten mit „Zielentscheidung“ übersetzen kann in diesem Zusammenhang, wird von Thomas schon im Sentenzenkommentar völlig klar herausgestellt:¹

„Sed ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter: Vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordine est intentio: vel secundum quod est de his, quae sunt ad finem. Et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est electio.“ (2 Sent. d 38 q.1 a. 3 ad 5)

Wie aber verhalten sich diese beiden Akte zueinander? Offensichtlich können sie nicht unabhängig voneinander sein. Zunächst wird man sagen können: Jede Wahl schließt eine *intentio* ein, da jedes Wählen unter Mitteln ein Verhältnis dieser Mittel zu einem Zweck schon voraussetzt. Nun gibt es hier zwei grundlegend zu unterscheidende Fälle: *Intentio* und *electio* können in einen Akt zusammenfallen, so daß die aktuelle Intention zugleich mit der Wahl vollzogen wird, sie können aber auch auseinanderfallen, so daß die Intention der Wahl vorangeht oder (auch dieser Fall wird von Thomas vorgesehen) auch nachfolgt (intentio praecedens, intentio consequens ²⁾). Für das Verhältnis der Intention zu anderen Willensakten,

¹ J. PIEPER übersetzt *intentio* mit Erstreben und *electio* mit Wahlentscheidung, benutzt also nicht die sehr geeigneten deutschen Worte Entscheidung und Wahl zur Bezeichnung des Unterschiedes zwischen dem Zielstreben und dem Mittelergreifen. Intention und Wahl sind bei ihm als Teil-Akte der sittlichen Gesamthandlung aufgeführt im Anschluß an S.th. I-II, q.12-17. In: *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1956, 53-57, vgl. Schema S.115.

² „...intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo, ut praecedens; alio modo, ut concomitans. Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis. Et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum: habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est quod dependeat ex intentio finis. – Consequit autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praeexistenti: puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum. Et tunc primae

besonders zur Mittelwahl, finden sich bei Thomas die Ausdrücke „intentio actualis“ und „intentio habitualis“,³ der Bedeutung ohne weiteres ersichtlich ist. Ihre Stellung in der Ethik Thomas von Aquins ist erstrangig, kann aber hier nicht weiter verfolgt werden.

Die „intentio habitualis“, die also eine zuständige Prägung des Willens besagt, wird später den Ansatzpunkt bieten, den Übergang von der akthaft-sittlichen zur noetischen Intention zu verstehen.

In der Möglichkeit, daß intentio und electio in einen einzigen Akt zusammenfallen, begegnet wieder die schon aufgezeigte Hintergründigkeit der Intention, welche Hintergründigkeit sich aber auch in der bloß habituellen Intention zeigt und die auch oft im Deutschen mitschwingt, wenn man von der Absicht eines Menschen spricht und sie zu ergründen sucht. Thomas macht sich einmal den Einwand, wenn intentio und electio verschiedene Willensbewegungen seien, könnten sie nicht in ein und denselben Akt zusammenfallen.¹ Seine Antwort:

voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.“ S.th.I-II q.19 a. 7 c.

³ Bei J. DE VRIES, *Ethica*, Pullach 1963, heißt es: „Intentio distinguitur actualis, virtualis, habitualis. Intentio actualis habetur, cum quis actu de fine cogitat eumque intendit, virtualis, cum quis agit vi intentionis praehabita, quae in actum influere pergat, mere habitualis, cum quis finem aliquem aliquando intendit nec hanc intentionem revocavit, quin tamen nunc vi illius intentionis agat. Ut actus bonitatem objecti accipiat, requiritur

intentio saltem virtualis; i.e. intentio mere habitualis non sufficit.“ (S. 88)

Diese Dreiteilung von aktueller, virtueller und habitueller Intention habe ich bei Thomas nicht gefunden. Es scheint, daß sein Verständnis von „habitualis“ auch „virtualis“ im Sinne von DE VRIES mitumgreift. Vgl. S.th. III q. 64 a. 8 ad 3; „...habet tamen intentionem habituaalem, quae sufficit ad perfectionem sacramenti“, 2 Sent.d.40 q.1 a.5 ad 6:“non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quae dicitur in aliquem finem proximum; ...“, 4 Sent.d. 6 q.1 a.2 II ad 4: habituelle Intention genügt zur Sakramentenspendung.

1) S.th. I-II q. 12 a.4, obj.3:“Sed non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate eius quod est ad finem.“

2) Ein klassisches Beispiel für das Nacheinander von Intention und Wahl findet sich in der „Einleitung zum Vollzug der Wahl“ im Exerzitienbuch des heiligen Ignatius von Loyola: „Bei jeder

„Dicendum quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differe secundum principium et finem. ... Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur un id quod est ad finem, ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea qui sunt ad finem, vocatur intentio. Cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio.“ (S.th. I-II q.12 a.4 ad 3)

Der letzte Satz scheint nicht ganz fugenlos an das Vorhergehende anzuschließen. Der vorausgegangene Gedanke war die Einheit der beiden Bewegungen, die ratione voneinander zu unterscheiden sind: derselbe Akt kann unter der einen Rücksicht „intentio“, unter der anderen „electio“ genannt werden. Mit dem letzten Satz „Cuius signum est...“ will Thomas aber das Fundament in der Sache für diese Unterscheidung von intentio und electio verdeutlichen: Die Intention ist eben auch ohne Wahl der Mittel schon möglich als Willensausrichtung auf das Ziel. 2)

f) Die Gegenwart des Letztzieles in vielen möglichen Intentionen

Nach der Unterscheidung von Entscheidung (Intention) und Wahl (Elekktion) sollen die oben (S.20) angeschnittenen Fragen weitergeführt werden. Zunächst sagt Thomas ausdrücklich, daß von intentio nicht nur beim letzten Ziel des menschlichen Handelns und Wollens die Rede sein kann, sondern daß jedes Ziel intendiert wird, sofern es Ziel ist.¹ Bedeutsamer aber als diese eigentlich selbstverständliche Antwort ist, daß diese Frage von Thomas überhaupt gestellt wird und daß es Gründe gibt, die nur das Letztziel als eigentlich intendiertes Ziel gelten lassen wollen, wie die Einwände zeigen:

Der erste Einwand weist darauf hin, daß die Intention des Herzens doch das Gottesverhältnis betreffe, insofern Gott das Letztziel des Menschen sei:

„Dicitur enim in libro Sententiarum Prosperi: Clamor ad Deum est intentio cordis. Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.“ (S.th. I-II q.12 a.2 obj. 1)

guten Wahl muß, soweit sie von uns abhängt, das Augenmerk unserer Absicht (intention) einfach sein, indem es einzig auf das Ziel schaut, zu dem hin ich geschaffen bin, nämlich zum Lob

Gottes unseres Herrn und zum Heil meiner Seele. Deshalb muß alles, was ich auch erwähle, so beschaffen sein, daß es mir zu dem Ziele hin helfe, zu dem hin ich geschaffen bin, so daß ich nicht das Ziel dem Mittel unterordne, sondern das Mittel dem Ziel...“ IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen, Übertragung aus dem spanischen Urtext, Erklärung der 20 Anweisungen von ADOLF HAAS, Herder-Bücherei Bd. 276 (Freiburg 1967), 61.

1) „Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, intentio respicit aliquem finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter: unesmodo, ipse terminus ultimus, in quo quietur, qui est terminus totius motus; alius modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius...Et Utriusque potest esse intentio...“ (S.th.q.12 a.2 c.)

Der zweite Einwand sagt einfach, daß „Ziel“ doch am Ende stehe und nur als solcher „terminus“ Ziel der intentio sei:

„Praeterea, intentio respicit finem secundum quod est terminus, ut dictum est. Sed terminus habet rationem ultimi. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.“ (ibd. Ad 2)

Der dritte beruft sich auf die Entsprechung von Intention und genießender Freude (fruitio). Da letztere nur am Endziel möglich ist, deshalb richtet sich auch die Intention immer aufs Endziel:

„Praeterea, scut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.“ (ibd. ad 3)

Es war für Thomas nicht schwer, diese Schwierigkeiten zu beantworten: Daß Gott die Intentionen kenne, auch wenn sie sich nicht immer auf ihn richten; daß Endziel nicht immer Endziel in bezug aufs Ganze, sondern auch in Bezug auf einen Teil besage; daß die „fruitio“ zwar Ruhe beinhalte und deshalb nur dort möglich sei, so alles Darüberhinaus am Ende sei, dies aber nicht für die Intention gelte, die Bewegung besage. Aber das, was Thomas sagt,

ist doch für die Frage nach dem Verhältnis von Intention des Letztzieles und Intention überhaupt weniger wichtig als das, was er hier nicht sagt und doch deutlich im Hintergrund steht: daß in allen Einzelintentionen die Grundintention auf das Letztziel überhaupt „mitvollzogen“ wird, daß, wie oben schon einmal erwähnt wurde, in jedem Freiheitsvollzug ein Ausgriff auf und eine Stellungnahme gegenüber dem Absoluten geschehen. Schon im folgenden Artikel ergänzt er das Gesagte:

„Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinae, et sanitatem.“ (S.th.q.12 a.3 c.)

Der Verweis „ut dictum est“ bezieht sich auf einen Artikel der 1. Quaestio, in dem Thomas die Frage stellt: „Utrum omnia quae homo vult, velit propter ultimum finem.“ Da dieses Ausgreifen auf das eine Letztziel in allem Zielstreben auch gerade für den Begriff des Sinnes charakteristisch ist, lohnt es sich, bei diesem Gedanken noch etwas zu verweilen. Thomas antwortet auf die gestellte Frage:

„Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione.

Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur

ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem.

Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens, Manifestum autem est quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.“ (S.th. I-II q.1 a.6 c.)

Die Frage, unter welcher die ganze Quaestio 1 der Prima Secundae steht, lautet: Welches ist das Sinnziel, der Sinn des menschlichen Lebens, wenn man die Überschrift: „De ultimo fine hominis“ modern wiedergeben will. Und der vorliegende Artikel fragt eben danach, welche Bedeutung dieses Sinnziel des menschlichen Lebens überhaupt. Schon im 4. Artikel hatte Thomas die Frage behandelt, ob es ein Letztziel des menschlichen Lebens gebe. Der Gedankengang der Antwort verlief im groben folgendermaßen: Einen processus in infinitum der Ziele kann es nicht geben, weil die Gegenwart des Letztzieles konstitutiv ist für den Zielcharakter der Zwischenziele, es also

Keine Zwischenziele gäbe ohne die Existenz eines solchen Letztzieles. Dies zumindest zunächst im ordo intentionis, also in der Reihe der Zielursachen. Ebenso muß im ordo executionis eine erste Wirkursache vorhanden sein, die das menschliche strebende Wirken ermöglicht. Für das Wirken dieser Wirkursache ist wiederum eine entsprechende Zielursache gefordert, die identisch ist mit dem Letztziel des menschlichen Wirkens. Nach dieser Betrachtung über die Entsprechung von Wirkursache und Zielursache schließt Thomas:“Sic ergo neutra ex parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiamquiesceret intentio agentis; sic autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet.“¹

Solche Texte bei Thomas entsprechen schon äußerst stark den modernen Fragen nach dem Sinn unseres Tun und unseres Lebens im ganzen. Vor allem die Feststellung „nec etiam quiesceret intentio agentis“ drückt das Bewußtsein aus: Wenn meine Frage nach dem Sinn meiner Handlungen aufs letzte gesehen nirgendwo halt machte, könnte ich nicht mehr arbeiten. Ich tue es aber, weil ich an einen Sinn (und damit ein Sinnziel) glaube, bzw. darum weiß.²

¹ S.th. I-II q.1 a. 4 c.

² Dies ist auch der Gedanke, der sich bei TEILHARD DE CHARDIN unter der Überschrift „Das Problem der Handlung“ findet: „Daher die höchst eigentümliche Situation unseres Geistes, der – weil es ihm möglich ist, vor sich unendliche Horizonte zu erblicken – nur dann weiterstreben will, wenn die Hoffnung besteht, er könne irgendwie durch sich selbst zu einer endgültigen Erfüllung gelangen. Wenn

Das eben skizzierte Argument für die Existenz eines letzten Sinnzieles (was ein Pleonasmus ist, denn „Sinnziel“ heißt „Letztziel“!) ist identisch mit dem zweiten Grund im oben zitierten Artikel über die „Gegenwart“ des Letztzieles in allen Einzelzielen. Der erste Grund ließe sich so zusammenfassen: Der Mensch geht auch begrenzte Güter, auch wenn es sich nur um vordergründigen Nutzen handelt, unter dem Gesichtspunkt des Guten überhaupt an, er hat dieses unbegrenzte Formalobjekt; daher kann er das Teilgut nur ergreifen, insofern es „tendens in bonum perfectum“ ist, sofern es ihn also weiterbringt in Richtung auf das absolute Gut. Heute wird man, statt mit Thomas auf das Vollendungsstreben auch in der Natur zu verweisen, eher transzendentalphilosophisch von der Geistdynamik aufs Absolute sprechen, die sich in jedem Urteil, jeder Frage, jeder Willensäußerung des Menschen zeigt und analysieren läßt. Es sei nur an Namen wie MARECHAL, K. RAHNER, LOTZ, LONERGAN, CORETH erinnert. In Äußerungen Thomas wie die oben zitierte: „nec etiam quiesceret intentio agentis“ ist solches freilich philosophie-

geschichtlich erst nach DESCARTES und in methodisch durchgeführter Weise erst nach KANT bestimmend gewordenenes Denken wohl in Ansätzen enthalten. Was nun die „Anwesenheit“ des Letztzieles in allen Zwischenzielen des menschlichen Strebens angeht, so ist sie bei Thomas immer wieder ausgesprochen, meist „objektiv“ als Enthaltensein der Erst- und Letztursache in den Zwischenursachen, aber auch als Weiterbestehen der Erstintention des Subjekts bei allen weiteren Entscheidungsakten, auch dann, wenn sie nicht explizit wird, man nicht an sie denkt:“ non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentiones, quae est respectu ultimis finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitatur. Sicut non oportet qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.“¹ Die „prima intentio“ ist natürlich nicht als zeitlich zuerst vollzogene Intention, sondern als bleibende Grundintention aller menschlichen Entscheidungen zu verstehen. Mit „Grundintention“ ist ein Stichwort gefallen, das (wörtlich oder sinngemäß) im moraltheologischen und ethischen Schrifttum der letzten Jahre eine starke Rolle spielt, wofür das Buch von HERMANN REINERS „Grundintention und sittliches Tun“ zeugt. Im Eingehen auf die Darstellung dieses Begriffes bei REINERS und in der Stellungnahme hierzu möchte ich zugleich die

nicht, so müßte er sich mit gutem Recht als beschränkt, verfehlt, ja als genarrt empfinden. Gemäß dem Wesen des Werkes und mithin der Forderung des Wirkenden wären ein totaler Tod, eine unüberwindliche Mauer, an der das Bewußtsein scheiterte, unverträglich mit dem Mechanismus bewußten Handlung (dem dabei sogleich die Feder bräche). Je mehr der Mensch zum Menschen wird, um so unbedingter wird er fordern, daß er sich nur nach etwas grenzenlos und unzerstörbar Neuem hinbewegt. Ein „Absolutes“ findet sich schon in das Spiel des Wirkens einbezogen. Mögen exakte und kritische Geister reden, die neue Generation, weniger naiv als die vergangene, glaube nicht mehr an die Zukunft und an eine Vervollkommnung der Welt. Haben diese Leute, die diese Dinge schreiben oder wiederholen, auch nur daran gedacht, daß alle geistige Bewegung auf Erden stillstände, wenn sie recht behielten?...“ Der Mensch im Kosmos, Sonderausgabe München 1965, 236 f.

¹ S.th.q.1 a.6 ad 3, vgl. auch De Caritate a.11 ad 2:“Unde sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis, unde quicumque intendit actu aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem.“ Hier ist übrigens sinngemäß von einer „intentio virtualis (primae causae finalis)“ die Rede – vgl. oben S. 22!

noch offenstehenden und sehr bedeutsamen Fragen nach der Verhältnis von Grundintention, Einzelintention, kategorialen und transzendentalen Streben und Naturstreben umrißhaft zu beantworten versuchen. Wie stehen die mit diesen Begriffen angezielten Sachverhalte zueinander – und wie steht zu all dem das, was im Deutschen „Sinn“ heißt?

g) „Grundintention“ – naturhafte Geistdynamik oder freies Sinnergreifen?
(in Stellungnahme zu H. REINERS „Grundintention und sittliches Tun“)

„Virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine non cogitatur.“ 1) – „Ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis, unde quicumque intendit actu aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem.“ 2) In solchen Thomas-Sätzen ist die Rede von dem, was oben „Grundintention“ genannt wurde: das Anzielen des Letztzieles in allen Zwischenzielen. Ist damit der Terminus „Grundintention“ im selben Sinne gebraucht wie in dem Buch von H. REINERS? 3) Ja und nein. Denn der Terminus ist bei REINERS durchaus nicht eindeutig verwendet. Sie bedeutet einmal die in einer freien „Grundentscheidung“ zustande kommende Tendenz oder Haltung, die sich in allen nachfolgenden Akten auswirkt, zum anderen das Ausgreifen jedes sittlichen Aktes aufs Absolute, auf Gott, das keineswegs frei, sondern naturhaft Voraussetzung eines sittlichen Aktes ist. Einerseits also Ergebnis einer freien Entscheidung: „Am Beginn des sittlichen verantwortlichen Lebens steht ein Akt, eine Entscheidung, die grundlegend ist für das kommende Leben, eine Grundentscheidung... Die Grundentscheidung des ersten sittlichen Aktes steht vor allem nicht nur zeitlich am Anfang, sondern sie ist auch strukturell die Grundlage anderer Akte. Diese Entscheidung ist ein Akt, an dem der ganze Mensch, die Person in ungeteilter geistiger Vitalität mit Intellekt und Wille beteiligt ist. Sie

prägt deswegen den Menschen, so daß der Mensch als bleibend veränderter zeitlich nachfolgende Akte setzt und so in diese Akte einfließt.“ REINERS macht dann Einschränkungen über die Revidierbarkeit der Grundentscheidung und charakterisiert die Grundintention weiter dahin, daß „nämlich die Intention im Dynamismus des ersten sittlichen Aktes nicht nur auf Gott geht, sondern ihn eben als letztes Ziel erwählt oder ablehnt, damit also die Tendenz verrät, etwas Bleibendes zu schaffen. Auf folgende Einzelakte angewandt, heißt das, die Intention im Akt der Grundentscheidung bleibt nicht nur auf diesen Akt beschränkt, sondern hat die Tendenz, sich im späteren Handeln zu vergegenwärtigen. Wie dieser Einfluß bezeichnet werden soll, ob implizit oder virtuell, das sei vorerst dahingestellt. Jedenfalls entspricht diese Art von Einfluß sachlich nicht dem, was man traditionell unter implizitem oder virtuellem Einfluß versteht. Nur soviel können wir bisher festhalten, daß aus der Natur der Grundentscheidung heraus mit ihrer Setzung ein Einfluß auf folgende Akte beginnt, den man mit Recht als Grundintention bezeichnen kann.“⁴⁾

1) S.th. I-II q.1 a.6 ad 3 / 2) De Caritate a.11 ad 2

2) HERMANN REINERS, Grundintention und sittliches Tun, Freiburg 1966

3) a.a.C., 26 f.

Es ist von vornherein deutlich, daß tatsächlich jener virtuelle Einfluß der Intention aus Absolute, der „prima intentio“ im Sinne der oben angeführten Zitate etwas anderes ist als REINERS hier mit „virtuell“. Es geht bei Thomas nicht um das Weiterwirken einer einmal aufgerichteten Haltung oder Tendenz, sondern um das untergründige Erwirktwerden jeder Einzelintention durch die Letzt- oder Erstintention. Im übrigen aber scheint REINERS Verständnis von „virtuell“ durchaus traditionell zu sein und in die übliche Dreiteilung von aktueller, virtueller und habitueller Intention hineinzupassen. Ob es nun eine solche sich virtuell auswirkende Grundintention im Sinne der im ersten sittlichen Akt aufgerichteten Stellungnahme zu Gott notwendig in jedem Menschen gibt, soll hier nicht gefragt und noch weniger entschieden werden. Die Begründung bei REINERS ist jedenfalls vollkommen unzureichend und besteht eigentlich nur im dem Hinweis, daß manche Autoren sie annehmen. Was den Begriff der Vorentscheidung bei HENGSTENBERG und anderen angeht, so ist er bei Thomas wohl mit dem Begriff des „habitus“ und der habituellen Intention identisch und in extenso behandelt, wie HENGSTENBERG selbst ja auch das, was in der Vorentscheidung zustande kommt, „Haltung“ nennt.¹ REINERS schreibt im Hinblick auf das

¹ H.-E. HENGSTENBERG, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957: „Aktualisierungen des Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsvermögens stehen aber niemals voneinander isoliert da, sondern unterstehen jeweils einer gemeinsamen, sachlichen oder unsachlichen Haltung. Eben diese Haltung ist durch die bestimmte Vorentscheidung aufgerichtet worden... Haltung nehmen ihren Ursprung zwar im

Verhältnis von Grundintention und traditioneller Intention:“ Diese neue Sichtweise läßt sich nicht ganz in bekannte, traditionelle Begriffe fassen, obwohl teilweise Übereinstimmungen bestehen. Am ehesten könnte man die neue Betrachtungsweise mit dem in Beziehung setzen, was bislang als virtuelle Intention bezeichnet wurde. Es ist allerdings darauf zu achten, daß man nicht den virtuellen Einfluß jener Intention meint, die Teilakt der thomistischen Aktanalyse ist und als solcher die übrigen Teilakte entscheidend beeinflusst.“² Hierzu ist anzumerken, daß die Intention im thomanischen Verständnis durchaus nicht immer nur Teilakt zu sein braucht, wie oben schon gesagt wurde (S. 21 f.), vor allem nicht im einzelnen Akt der Wahlfreiheit je neu vollzogener. Das Anliegen des ganzen Buches von REINERS scheint mehr in Richtung der thomanischen Habitus-Lehre zu liegen und von deren Vernachlässigung zu zeugen. Soviel zum Begriff der Grundintention im Sinne einer einmal aufgerichteten Tendenz und Haltung.

Doch beruft sich REINERS bei der allzu leichtfertigen Darlegung einer

Lehre von der Grundintention wiederholt einfachhin auf das Auslangen des menschlichen Geistes aufs Absolute, und so muß die Frage entstehen, ob er nicht die Grundintention im Sinne einer durch freie sittliche Entscheidung (eine Vorentscheidung von allumfassender Weite und mehr oder minder großer personaler Tiefe) mit der naturhaften Geistdynamik auf Absolute verwechselt, die nicht frei, sondern notwendig ist:“Die Besonderheit dieses Aktes liegt nicht nur in seinem Ursprung, der Tiefenschicht der Person, die ihn hervorbringt, sondern mehr noch in den Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Bislang haben wir diese Konsequenzen als Einfluß oder Auswirkung, Intention oder Grundhaltungen bezeichnet. Bei näherem Zusehen ist allerdings zweierlei zu unterscheiden. Der Hauptrichtung von Maritains Analyse des ersten sittlichen Aktes folgend ist zu sagen, daß dieser besondere Akt auf Grund seiner existentiellen Tiefe und infolgedessen Fülle eine ungemene dynamische Kraft in sich trägt. Diese Kraft führt in einem einzigen Elan freien Wollens und intuitiven Erkennens über das konkrete, unmittelbare Objekt der sittlichen Tat hinaus bis zum Urgrund aller Guten, bis zu Gott. Intendiert ist also nicht eigentlich das vordergründige, dem Intellektreflex gegenwärtige und vom Willen angezielte Objekt, sondern die existentiellen tieferen dynamischen Implikationen des Aktes reichen weiter, bis zu

Geiste, nämlich in den Vorentscheidungen, aber sie sind dennoch nichts rein Geistiges. Sie nehmen, aus dem Vorentscheidungen kommend, gleichsam im Psychischen, und zwar speziell im Bereiche der Vermögen, ihren Wohnsitz. Dahin weist auch der alte Ausdruck „habitus“...“ (207 f.)

² REINERS, a.a.O., 12

Gott. Dieses dynamische Auslangen auf Gott können wir als Grundintention, als ein besonderes Stadium der Grundintention, bezeichnen.“1)

Abgesehen davon, daß jede Intention, wie mehrfach dargelegt, eine gewisse Hintergründigkeit an sich trägt, weil sie sich auf das Ziel richtet, nicht auf die unmittelbar erstrebten Mittel, ist auch jeder freie Willensakt durch ein Auslangen aufs Absolute gekennzeichnet; und dieser Dynamismus des Geistes ist nicht frei, sondern naturhaft, Voraussetzung und inneres Konstitutiv jeder Freiheit. REINERS kommt zum Schluß seines Buches auf die „Philosophischen Einflüsse“ der Lehre von der Grundintention zu sprechen und nennt als ersten „Dynamismus des Geistes“: „Gewiß handelt es sich dabei nicht um eine im eigentlichen Sinn philosophische Neuentdeckung, da diese Eigenart des Geistes auch in der mittelalterlichen Philosophie und bei Thomas bekannt war. Trotzdem ist festzustellen, daß in jüngerer Zeit die Betonung des Geistesdynamismus zugenommen hat, vor allem im Anschluß am Marechal, der die scholastische Erkenntnislehre mit dem Deutschen Idealismus, insbesondere Kant, konfrontierte und eine Neuinterpretation des Thomismus einleitete... Eine ähnliche Struktur wie beim Erkennen läßt sich auch beim Wollen nachweisen. Art dort im ein Zwiespalt zwischen konkret Gewolltem und eigentlicher Fülle des Willensaktes anzutreffen, die

Einen Vorgriff auf Gott mitbeinhaltet...Daß damit im Prinzip eine Vorarbeit für die Entwicklung der Grundintention geleistet ist, dürfte einleuchtend sein.“2)

Dieser allzu rasche und vage Übergang von der Geistdynamik auf die Grundintention läßt wiederum vermuten, daß REINERS nicht unterscheidet zwischen dem naturhaften Vorgriff des menschlichen Geistes aufs Absolute, der all seine Vollzüge auszeichnet, insofern sie geistige sind und der freien Stellungnahme zu diesem Woraufhin, die ebenfalls in jedem Freiheitsakt mehr oder minder geschieht (eine Grundintention im Sinne einer sittlichen Erstentscheidung von besonderer Tiefe und habitueller Prägekraft soll also nicht ausgeschlossen werden).

Was aber meint nun Thomas, so ist nun endlich zu fragen, wenn er von der „intentio prima“ und der „intentio principalis finis“ spricht? Meint er die naturhafte, notwendige Dynamik des Geistes oder die freie Stellungnahme zum Absoluten, zum Letztziel? Er kennt beides. Zunächst noch ein Beispiel eines Textes, in dem eindeutig der naturhafte Geistdynamismus gemeint ist:

„Dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secunda causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum incipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari.

Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius.

Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omnia agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omnia fine.“ (De Ver. q.22 a.2 c.)

Es ist völlig deutlich, daß Thomas hier von der Immanenz des Letztzieles in allen Zwischenzielen spricht, ebenso wie in den sehr ähnlichen Artikeln, die im vorigen Abschnitt zitiert wurden. Doch hier ist ebenso eindeutig von einem „Naturaliter appetere“ die Rede, nicht von einem „intendere“ und nicht von „intentio“. Ist nun die „prima intentio“ mit dem „appetitus naturalis“ gleichzusetzen oder nennt Thomas nur einen freien Akt „intentio“?

1) zu S. 29: REINERS, a.a.O., 45

2) ebd., 192 f.

Die Antwort sei diesmal den Texten vorausgeschickt: Thomas nennt auch den naturhaften, notwendigen Ausgriff des Geistes auf sein Letztziel „intentio ultimi finis“, und immer, wo einfach von „intentio ultimi finis“ und „intentio prima“ und dergleichen gesprochen wird, ist zunächst diese naturhafte Dynamik gemeint. Insofern hat der Menscheng Geist auch eine „intentio naturae“, die seiner Freiheit vorgegeben ist und die bei der untergeistigen Natur wieder anzutreffen sein wird, aber er hat die Aufgabe, diese ihm vorgegebene Naturintention in Freiheit zu ergreifen. So fährt Thomas mit dem obigen Text fort:

„Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite. Sic enim virtus primae causae est in secunda, ut principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat.

Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per conclusionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei¹, actu vel habitu.“ (De Ver. q.22 a.2 c.)

Hier spricht Thomas deutlich und eindringlich die Forderung eines bewußten und freien Sinnergreifens des vorgegebenen Sinnzieles aus: die freie Geisdynamik soll der naturhaften entsprechen: dann hat das Geschöpf einen „appetitus rectus“.

Weil jede Einzelintention und jeder einzelne Wahlakt des Menschen dynamisiert ist von einer notwendigen „Grundintention“ (intentio prima“) in diesem Sinne, deshalb kann er mehr oder weniger sittlich relevant werden, d.h. die Zusage oder Absage der Freiheit des Menschen an dieses Sinnziel beinhalten, deshalb gibt es in jeder „kategorialen Freiheit“ eine „transzendente Freiheit“, ist auch die Wahlfreiheit an begrenzten Gegenständen „immer Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen in Hinsicht auf seinen Gesamtvollzug vor Gott.“¹)

Die Letztintention ist dem Menschen vorgegeben, sein Geist kann sich von ihr nicht ablösen; dort, wo er es versucht, tut er dies noch kraft des ihm verleugneten Ausgriffs aufs absolute Sinnziel:¹

„Dicendum, quod illi qui peccant, avertuntur ab eo, in quo vere invenitur ratio ultimi finis: non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.“ (S.th. q.1 a.8 ad 1)

¹ K. RAHNER, Schriften zur Theologie, Bd. VI, Einsiedeln 1965, 225: vgl. auch weiter oben:“ Es wäre eine völlige Verkennung des Wesens der Freiheit, wollte man sie verstehen als das bloße Vermögen der Wahl zwischen aposteriorisch gegebenen einzelnen Objekten, unter denen sich dann neben vielen anderen auch Gott befindet, so daß er unter diesen Objekten nur von seiner objektiven Eigenart, nicht aber vom Wesen der Freiheit selbst her eine besondere Rolle in der Wahl dieser Wahlfreiheit spielen würde. Freiheit gibt es, schon ausdrücklich bei Thomas, nur, weil es Geist als Transzendenz gibt. Unbegrenzte Transzendenz auf das Sein überhaupt und von daher Indifferenz gegenüber einem bestimmten, endlichen Gegenstand innerhalb des Horizontes dieser absoluten Transzendenz gibt es nur, insofern dieser Transzendenz in jedem einzelnen, mit einem endlichen Gegenstand sich beschäftigenden Akt aus ist auf die ursprüngliche Einheit von Sein überhaupt...Wenn Thomas sagt, daß in jedem Objekt Gott unthematish, aber wirklich erkannt werde, so gilt dies auch ebensosehr von der Freiheit: in jedem Akt der Freiheit wird Gott unthematish, aber wirklich gewollt und umgekehrt auch nur so erfahren, was mit Gott eigentlich gemeint ist: das erkenntnismäßig und willentlich unumgreifbare Worauffin der einen, ursprünglichen Transzendenz des Menschen, die sich in Erkenntnis und Liebe auseinanderlegt.“ (216 f.)

¹ Der Ausgriff aufs absolute Sinnziel, ohne über es verfügen zu können, charakterisiert den menschlichen Willen als unendlich-endlichen und damit als zum Bösen und Guten, zum Sinnstiften und Sinnzerstören ermächtigt:“Der unendlich-endliche (Wille) des Menschen kann seinen eigenen Grund und damit die Möglichkeit seiner Akte ... als nicht-gut nehmen und sich von ihm ablösen, er kann im Akte aufhören zu wollen, was er im Wesensgrunde immer und notwendig will, das Gute, er kann diesen Widerspruch mit sich selbst vollziehen... Und so ist denn das Böse des Menschen ein Vollziehen seiner selbst im Aufgeben seiner selbst...Es ist für ihn zugleich ein Aufgeben des Gesamtsinnes seines Daseins gerade in der gewaltsamen Statuierung eines solchen Gesamtsinnes...“ BERNHARD WELTE, Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung, Freiburg 1959, 22 f.

Dadurch, daß dem Menschen die *intentio ultimi finis*, die *prima intentio* naturhaft und notwendig vorgegeben ist, ist ihm die letzte Verfügung über Sinn und Unsinn seines Tuns und Lassens entzogen. Und doch soll er den Sinn frei ergreifen und an der Welt und Mitwelt, an kategorialen Objekten und gegenüber Subjekten, die ihrerseits freie sinnstiftende Zentren sind, je neu realisieren, in dem, was Thomas „*recta intentio*“ und „*bona intentio*“ nennt.

Ist diese „*bona intentio*“, also die frei vollzogene Intention, der frei ergriffene Zielsinn nun etwas Drittes neben der naturhaften „*intentio prima*“ (transzendentes Streben) und der Einzelintention auf ein Ziel hin bzw. der Einzelstrebung auf ein Mittel hin? Nein, es ist ein- und derselbe Akt mit der „kategorialen“ Einzelintention (die in einem Mittelstreben schon selbst recht hintergründig, unausgesprochen sein kann).

Bona oder mala intentio besagen nur eine *Stimmigkeit* bzw. *Unstimmigkeit* des Einzelintentionsaktes im Hinblick auf die naturhafte Letztintention.

Da jede Einzelintention des Menschen in eine bestimmte „*Akthierarchie*“ (HENGSTENBERG) hineingehört, mag mit im Hinblick auf die umfassendste und tiefgreifendste von „*Grundintention*“ sprechen können, etwa im Sinne REINERS. Wann solche Grundintentionen (als Ergebnis von Grundentscheidungen) zustande kommen oder sich ändern, ist eine andere Frage.

3. Die Intention der nichtgeistigen Natur (*intentio naturae*) und die Frage nach der „*Seinsintentionalität*“

a) Die Entscheidung über das ontisch erste Analogat von „*intentio*“

Worin geschichtlich wie auch systematisch, was die Reihenfolge der Erkenntnis angeht (*quod nos*), das erste Analogat von „*intentio*“ zu sehen ist, wurde schon oben (S. 12) gesagt und ist kaum in Zweifel zu ziehen. Man könnte aber einwenden, die schon erwähnte und auch für alles freie geistige Intendieren als naturhafte Voraussetzung angetroffene Naturintention (*intentio naturae*) sei an sich, in der Seinsordnung früher, und so sei auch die untergeistige naturhafte Intention grundlegender. Die Frage ist, wie man ohne weiteres erkennt, bedeutsam, wenn es darum gehen soll, zur Ontologie von *intentio* und *Intentionalität* etwas auszumachen. Denn dazu muss wirklich das ontisch (*quod se*)

erste Analogat gefunden werden, nicht nur das geschichtlich und nicht nur das systematisch-erkenntnismässig erste.

„Intentio naturae“ heisst bei Thomas soviel wie das eigentliche Zielstreben der Natur, das hinter allem vordergründig Erstrebten und Geschehenden die wirkliche naturhafte Dynamik ausmacht. Viele Vorgänge scheinen sinnlos und vergeblich wie das Streben unzähliger Individuen. So will Thomas zeigen, „quod est praester intentionem in rebus“¹, wobei „intentio“ soviel wie Letztziel heisst. Anderswo fügt er zur Verdeutlichung hinzu: „intentio naturae absoluta“, wo er z.B. darauf hinweist, dass nicht das Vergehen das Ziel der Natur ist, sondern das unablässig mit allem Vergehen verbundene Entstehen von Neuem.² Vor allem aber darf das Naturstreben nicht am Schicksal des Individuums abgelesen werden, denn die „intentio naturae“ richtet sich bei den materiell konstituierten Seienden auf die species, nicht aufs Einzelwesen.³) Es findet sich auch der Gedanke an eine noch

Hintergründigere Intention der Natur: „Naturae intentio enim non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.“¹)

Es mag hier zweifelhaft sein, ob „homo“ hier nur als Beispiel für irgendeine Spezies gemeint ist – andernorts finden sich jedenfalls Gedanken ²), die diese Hinordnung der Natur auf den Menschen hin als letzte immanente Intention der Natur beinhalten. Evolution im heutigen Sinne wäre gerade der Ausdruck solcher „Seinsintentionalität“, besser: ist es und wäre es für Thomas, wenn er die zeitliche Dynamik der Natur schon gekannt hätte. Die gestreiften Gedanken haben ihre Bedeutung, wenn man beurteilen will, was eigentlich Finalität und Naturstreben besagt: dass man sie nicht zu vordergründig ansetzen darf, sondern nach der „intentio naturae“, das heisst ihrem Letztziel, fragen muss, von dem her alle Einzelvorgänge dynamisiert sind.

1)ScG III, 6 /

2)ebd.

3) S.th. I q.98 a.1 c:“Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum: alioquin eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilis nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae...” Vgl. De Ver. q.3 a.8 c.:“Intentio autem naturae est principaliter ad speciem conservandum.”

Hinter allen immanenten Intensionszielen des Naturstrebens der nichtgeistigen Geschöpfe steht jedoch auch im Grunde eine letzte, die Welt transzendierende Dynamik auf ihren Urheber hin, eine Dynamik, die sie mit dem Menschen teilen oder vielmehr: die im Menschen erst „zu sich kommt“ und in seinem bewußten Zielsetzen thematisch werden kann: „Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem.“³⁾ Die Verwirklichung der eigenen Vollkommenheit und des immanenten Intensionszieles ist dynamisiert von der Tendenz auf den Schöpfer hin – diese Tendenz macht die letzte unbewußte Intentionalität alles Seienden aus.

1) S.th. I q. 85 a.3 c.

2) ScG III, 22: „Oportet quod intentio cuiuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior at magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem...Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimum formam.“

3) ScG III, 24; vgl. auch: „Res autem intellectu carentes, etiam tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum“ (ibd. dap. 25). – „Unumquodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem“ (ibd. cap. 21). Als untergründige Dynamik alles akzidentellen Wirkens auch der untergeistigen Geschöpfe erscheint die „intentio ultimi finis“ besonders ebd. Kap. 20 (gegen Ende): „Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem - ... - manifestum est, quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum prioriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei.“

A.HEIMLER schließt den Abschnitt „Die Intentio als naturhafter Richtungssinn“¹⁾ mit dem Satz: „Als letzter metaphysischer Sinn der Natur-Intentio ergibt sich somit die Intentionalität des Seins.“ Gemeint ist jene Tendenz auf die Füllfeder Vollkommenheit und auf die Einheit mit dem Ursprung, die von Thomas vor allem im III. Buch der Summa contra Gentiles so ausführlich meditiert und dargelegt wird. Noch aber steht die Frage offen, ob diese Intentionalität primär im Bereich des unbewussten Seienden, als unbewusst-naturhafte Zielgerichtetheit, oder primär im Bereich des Bewusstseins verwirklicht ist, ob Intentionalität eine Eigenschaft des Bewusstseins ist und deshalb auch dem unbewussten Seienden zukommt, oder ob umgekehrt zuerst intentionales, „tendenziöses“ Sein da ist, aus dem sich Bewusstsein entwickelt. So gestellt, kann die Antwort Thomas von Aquins nicht mehr zweifelhaft sein:

„Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis, et moti. Secundum quidem igitur dicitur intendere finem id, quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a saggitante. Et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis: prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui vel alterius, in finem. Quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est.“ (S.th. q.12 a.5 c.)

Die ganze Tragweite solcher Aussagen, etwa im Hinblick auf ein materialistisches Weltbild, kann hier nicht ausgemessen werden. Aber es ist völlig eindeutig, dass Thomas die Intentionalität primär und eigentlich (principaliter et proprie) im Bewusstsein ansetzt und alle weitere von dort ableitet. Die abgeleitete Intentionalität der untergeistigen Geschöpfe beruht auf ihrem Gelenktsein und Bewegtsein von Gott. Dass sich mit diesem Gelenkt- und Bewegtsein ein geschöpfliche Eigenaktivität verbindet, dass also auch das nichtgeistige Geschöpf mehr ist als Werkzeug („sicut a sagitta a saggitante“), dies will Thomas in diesem Zusammenhang nicht eigens sagen. Er tut es anderswo unmissverständlich.²⁾ Zumindest das lebendige Geschöpf ist ermächtigt (gerade durch die Bewegung des Schöpfers) zu aktivem Zielergreifen – aber nur das freie Geschöpf zur eigenen Zielsetzung; und dies bedeutet primär „intentio“.

1)A. HEIMLER, a.a.O., 5-7

2) Etwa: In de divinis Nom.nr.858.

Hier findet sich von Thomas ausdrücklich bestätigt, dass Intention und Intentionalität primär in den Bereich des Bewusstseins gehören, dass auch das ontisch erste Analogat dem Menschen unmittelbar zugänglich ist im Bewusstsein seines freien Zielstrebens. Auf das dahinter stehende Seinsverständnis soll noch in Kürze eingegangen werden.

b) „Seinsintentionalität“ als Bewusstseinsintentionalität

Natürlich steht hinter solchen Aussagen des Thomas wie in dem zuletzt zitierten Artikel ein „theologisches Apriori“: die Existenz eines geistig-personalen, wissenden, liebenden und in Freiheit wirkenden Schöpfers als der Urgrund aller Wirklichkeit und deren universaler „Beweger“. Doch eine solche Theologie setzt, auch als Offenbarungstheologie, schon eine Anthropologie voraus, setzt sie sich

voraus, indem sie diese zur Entfaltung bringt, indem sie, die Offenbarung, in einer ganz neuen Weise die Augen öffnet für das Personale, Individuelle, weil für das Interpersonale, das Gespräch mit dem sich offenbarenden Gott. Jedenfalls steht ausser Zweifel, dass ein solches personales Gottes-„bild“, indem es sich in einer berechtigten Anthropomorphie am Bild des Menschen aufbaut (was die gedankliche Erfassung des sich offenbarenden Gegenüber angeht), von größter Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen und für das Selbstverständnis des Philosophierenden sein muss.

Das hier Gemeinte hat J. B. METZ in seinem Buch „Christliche Anthropozentrik“ als den epochalen Wandel im thomanischen Seinsverständnis gegenüber dem griechischen aufzuzeigen versucht: „Unsere These lautet: Das griechische Denken ist inhaltlich, das heißt ontisch, im Blick auf den Rang der Seienden, anthropozentrisch (=materiale Anthropozentrik), formal jedoch, d.h. ontologisch, im Blick auf das waltende Seinsverständnis, ist es kosmozentrisch (=formale Kosmozentrik). Das thomanische Denken hingegen ist inhaltlich, das heißt ontisch, im Blick auf den Rang des Seienden, theozentrisch (=materiale Theozentrik), formal jedoch, d.h. ontologisch, im Blick auf das waltende Seinsverständnis, ist es anthropozentrisch, also am eigentümlichen Seinsmodus des Menschen, d.h. an seiner „Subjektivität“ orientiert (=formale Anthropozentrik). Kurz: die griechische Denkform ist kosmozentrisch, die thomanische anthropozentrisch.“¹⁾

1) J.B. METZ, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 47.

Ein Musterbeispiel für solches material theozentrisches, formal anthropozentrisches Seinsverständnis findet sich hier in der Auffassung der freien und intellektiven Intention als dem ersten Analogat von „intentio“ überhaupt, wie sie eben nachgewiesen wurde. Dies bedeutet: die grundlegende Seinsintentionalität ist für Thomas Bewußtseinsintentionalität. Die Tragweite einer solchen Gleichsetzung ist kaum zu überschätzen. In ihr liegt es begründet, daß eine Ontologie des Intentionalen im Sinne Thomas von Aquins primär Geistmetaphysik sein muss. Alle weitere Intentionalität ist von der Art erkennend-wollenden Bezugsetzung zu anderem zu verstehen, wie sie sich quoad nos primär in unseren eigenen Vollzügen, quoad se primär und analog in Gottes Wirken antreffen bzw. erschliessen läßt.

Umgekehrt aber folgt aus der grundlegenden Identität von Sein und Bewußtsein, von Seinsintentionalität und Bewußtseinsintentionalität, daß eine (intentionale) Sinnerfüllung der menschlichen Vollzüge, die Erfüllung seines geistigen Wirkens, vor allem der Vollzüge interpersonalen Kommunikation, zugleich Seinserfüllung beinhaltet. Daß sich solche Sinn- und Seinserfüllung in der welthaften Daseinsweise nur in einem rechten Verhältnis zu Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und Materialität mit allem, was darin einbegriffen ist, zutragen kann, also nicht „bloß“ in einem intentionalen Horizont möglich ist, dies kann hier nur einmal angedeutet werden.¹⁾

1) Vgl. dazu: F. ULRICH, Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln 1961, bes. 318-348.
4. Die Identität von „intentio finis“ bei Thomas und „Vollzugssinn“ im Modernen Denken (Zusammenfassung und Ergänzungen)

a) Metaphysischer und personaler Vollzugssinn: die „transzendente Differenz“
(Diskussion des Sinnvollzuges nach B. WELTE)

Zum Abschluss dieses Kapitels muss die Zuordnung von „intentio“ und „Sinn“ noch etwas ausdrücklicher geschehen, als es im Laufe der Darlegung des Gebrauchs von „intentio“ bei Thomas von Aquin (im praktischen Sinne zunächst, als „actus mentis qui est intendere“). Bei dieser Zuordnung kann ich mich an die Ausführungen von B. WELTE in der Einleitung seines Buches „Auf der Spur des

Ewigen“ anschließen, in denen er über Sinn reflektiert und ausdrücklich bemerkt: „Diese ganze Überlegung ist der Versuch einer Auslegung der Lehre des hl. Thomas von Aquin über das principium appetendi.“¹⁾ Allerdings unterscheidet WELTE nicht ausdrücklich und klar genug – um die Kritik an den sonst sehr wertvollen Ausführungen vorwegzunehmen - zwischen naturhaft-notwendigem und freiem Sinnergreifen, eine Unterscheidung, die sich im vorangegangenen Kapitel insofern als noch wesentlicher herausstellte, als die intellektuelle Bestimmtheit und damit Freiheit der Intention zu deren eigentlicher, primärer Verwirklichung im thomanischen Sinne gehört. Zudem soll deutlicher werden, daß dieses Moment der Freiheit aufgrund der „Information“ des Sinnvollzuges durch geistige Einsicht zum eigentlich personal vollzogenen Sinn gehört, sosehr dieser immer verwurzelt ist in einem vorgegebenen metaphysisch-naturhaften Ausgriff des Menschen auf sein Letztziel. Diese Gedanken kamen zumeist auch schon in den vorangegangenen Anschnitten vor, vor allem auch in der Stellungnahme zu „Grundintention und sittliches Tun“ von H. REINERS, doch können sie hier noch einmal von einer anderen Seite betrachtet, zusammengefasst und ergänzt werden.

WELTE beginnt mit der Charakterisierung von Sinn als Ziel- und Wertgerichtetheit von Vollzügen überhaupt: „Sinnvoll ist etwas, wenn es für etwas gut ist: für die Befriedigung unserer Bedürfnisse, die Behebung unserer Not, die Befreiung unseres Geistes oder was immer. Der Sinn dessen, was ich je und je tue, entspringt dabei dem, wofür es gut ist.“²⁾ Damit trifft er sicherlich die erste und vor-

1) B. WELTE, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg 1965, 24 f.

2) Ebd., 19

Dergründige Komponente dessen, was meint, wenn man im Alltag sagt, etwas habe Sinn, sei sinnvoll.

Ohne ausdrücklich zu werden, kommt die „ordinatio per rationem“, die Maßnahme des Strebens an der Wirklichkeit, ihre Sachgerechtigkeit, dazu, die in der thomanischen „recta“ oder „bona“ intentio liegt, wenn WELTE den Sinn weiterbestimmt als Übereinkunft des Strebenden mit sich selbst und mit der Welt. Daß diese zwiefache Übereinstimmung zwei voneinander nicht ablösbare Komponente vereint, insofern der wollende und handelnde Mensch sich selbst nur

in einem richtigen Verhältnis zur Wirklichkeit ausser ihm verwirklichen kann, wird bei WELTE auch nur um Vorübergehen ausgesprochen.

Großen Wert legt der Verfasser dann darauf, daß der Sinn sich nicht in der vordergründigen Nützlichkeit erschöpft, sondern nur in einer Übereinstimmung des Vordergründigen mit den hintergründigen Ganzen meines Lebens und der Wirklichkeit überhaupt bestehen kann:

„Ja, es ist schon so: Sinn als eigentlichen und echten gibt es je und je für jedes Wort und jede Tat und jedes kurze Glück in jeder Gegenwart des Menschen nur dann, wenn es Sinn im Ganzen seines Lebens gibt, in Vergangenheit und Zukunft, in Geburt und Tod, in ganzen Kreise, der nichts, was mir zugehört, außer sich hat. Was immer ich tue und lasse, das Ganze meines Lebens schaut mir dabei verstohlen über die Schulter, ich ergreife es oder ich fliehe es, verzweifelt mich in den Augenblick vergessend, aber so oder so habe ich auf jeden Fall mit ihm zu tun und nie bloß mit der Partikularität einer augenblicklichen Gegenwart. – Ist aber Sinn immer ein Ja zu mir im Ja zu meiner Welt, dann müssen wir auch noch fragen: wie umfassend ist darin das, was ich meine Welt nenne? Leben als Selbstvollzug ist für uns nur, indem es Leben mit anderen ist... Ist er offen zu sich, dann sieht er das freilich schwer zu Ertragende, das, worin sich sein Adel ebenso wie seine Not zeigt: er kann nicht für sich selbst Ruhe und Sinn und Frieden haben, solange nicht das Ganze des Seins Sinn und im Sinn seinen Frieden hat. Anima est quodammodo omnia, d.h. der Akt, die Wesenswirklichkeit des Menschen ist auf gewisse Weise alles, so sagt, uralten griechischen Worten nachdenkend, Thomas von Aquin.“¹⁾

Dieser Sinn aber muß, so führt WELTE weiter aus, aktiv ergriffen werden. „Auf diesen Vorgang, in welchem wir den Sinn unseres Seins

1) ebd., 21 f.

im Ganzen ergreifen, muß sich unsere ganze Aufmerksamkeit richten. Denn er ist die einzigartigste, höchste und ursprünglichste der menschlichen Funktionen. Indem er sämtliche einzelnen Weisen und Akten unseres lebendigen Selbstvollzuges den Sinn vorgibt, ermöglicht er sie alle. Denn Sinn ist ja das Ermöglichende unserer Handlungen. Und Sinn-Ergreifen ist als das aktive Ergreifen der möglichen Übereinkunft meiner mit meinem ganzen Sein als Übereinkunft mit dem Sein im ganzen die Urhandlung, die jeder Einzelhandlung erst den ermöglichenden Grund vorgibt: nicht, als ob wir diesen zuerst in Ausdrücklichkeit herstellen müssten, um dann zweitens und drittens und weiter zu

Einzelhandlungen weiterzuschreiten, sondern so, dass er allem Einzelnen immer schon verborgen, aber wirklich und bewegend zugrunde liegt.“¹⁾

Selbst wenn WELTE nicht ausdrücklich in einer Anmerkung das „aktive Sinn-Ergreifen“ mit der *inclinatio naturalis* identifizierte ²⁾, so wäre dies doch vollkommen eindeutig. Auch bei Thomas ist, wenn einmal die Gleichsetzung von „*intentio*“ und „Sinn“ gemacht wird, von diesem naturhaften Sinnergreifen die Rede, wenn er, wie oben ausführlich besprochen, von der „*intentio ultimi finis*“, von der „*prima intentio*“ und der „*principalis intentio*“ spricht. Insofern ist gegen WELTES Interpretationen nichts einzuwenden, auch wenn er nicht von „*intentio*“, sondern von „*inclinatio*“ und „*appetitus*“ spricht. Doch da dies naturhaft und notwendig geschieht, da der Geist „sich konstituiert“, indem der diesen Ausgriff auf seinen Ursprung, sein letztes und bleibendes Woraufhin, kraft des Bewegtseins von diesem selbst, „leistet“, ist es zumindest mißverständlich, dies als den entscheidenden Vorgang, die „einzigartigste und höchste der menschlichen Funktionen“³⁾ zu bezeichnen. Sicherlich stimmt dies in ontologischer Betrachtungsweise: Es wird so ein metaphysischer Sinn ²⁾ ergriffen, aber das „Entscheidende“ ist doch der freie Nachvollzug dieses Sinnes, die geschöpfliche Realisierung eines zugleich empfangenen wie einsichtig-frei gesetzten personalen Sinnes – und solcher Sinn verdient im Zusammenhang mit den menschlichen Akten erst den Namen „Sinn“, ganz in

1) ebd., 23

2) zur Terminologie vgl. J.B. LOTZ, in: BRUGGER, Philosophisches Wörterbuch, Stichwort „Sinn“; oder auch (einfacher definiert) H.-E. HENGSTENBERG, Autonomismus und Transzendentalphilosophie, Heidelberg 1950, 30: „Wir verstehen darunter eine Sinnrealisierung, die unabhängig vom planenden Bewußtsein ist.“

Thomas Sinne, für den *intentio „proprie et principaliter“* ein einsichtiger und freier Akt ist. Gerade von Gedanken der Übereinkunft her, den WELTE bevorzugt, lässt sich sagen (was früher schon ausgedrückt wurde, s. S. 30 ff.): Das für den Menschen entscheidende Sinnergreifen liegt im Vollzug der Übereinkunft des freien Zielstrebens mit dem naturhaften Streben des Geistes aufs Letztziel. Dieser Vollzug der Übereinkunft ist die „*reacta intentio*“ oder „*bona intentio*“, von der Thomas ethischen Zusammenhängen sooft spricht. Diese von WELTERS Ausführungen abweichende Ausdrucksweise (die nicht nur verbale Bedeutung hat)

entspricht wohl auch dem allgemeinen Sprachgebrauch, für den ein „sinnloser“ menschlicher Akt auch kein Sinnergreifen mehr ist, mag er auch aufgrund derselben Geisdynamik auf Absolute hin vollzogen sein.

Man könnte das Verhältnis von metaphysisch-naturhaftem und personal-freiem Vollzug, das nicht ein Nebeneinander oder Nacheinander, sondern ein Ineinander gegenseitiger Ermöglichung (unter verschiedenen Rücksichten) ist, mit dem Ausdruck „transzendente Differenz“ sinnvoll kennzeichnen 1): der metaphysische Sinn bildet die bleibende Dynamik für den personalen Sinn (oder Widersinn). Bei Thomas kommt diese transzendente Differenz in folgenden Worten zum Ausdruck, mit denen er auf die Frage antwortet, ob allen Menschen dasselbe Sinnziel gemeinsam sei:

„Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio secundum id, in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ...

Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine: nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud...“

(S.th. I-III q.1 a.8 c.)

1) Der Ausdruck wird von E. HEINTEL in einem entsprechendem noetischen Sinne (wenn auch nicht zur Bezeichnung der Differenz von Sinnhorizont und Einzelsinngehalt, sondern von „Logosartigem und Gegenständlichem“) gebraucht:: Einleitung zu J.G. HERDERS Sprachphilosophische Schriften, Hamburg 1960, XXVIII.

Personaler Sinn kommt zustande, wo die transzendente Differenz von kategorialer (frei ergriffener) und transzendentaler (naturhafter) Intention „stimmt“. Diese Stimmigkeit 1) und im anderen Falle Unstimmigkeit besteht eben in der *ordinatio* und *impressio rationis*, die den Intentionsakt auszeichnet. Allerdings darf man beim Hören von „ratio“ nicht annehmen, die Übereinkunft wäre immer rational zu leisten und zu erkennen. „Ratio“ ist hier von Thomas (ebenso wie in der Wendung „*intentio est rationis tantum* 2)) nicht im engeren

Sinne der Abgrenzung von „intellectus“ gebraucht. Gerade die nicht mehr bloß rational-allgemein ableitbaren individuellen ethischen Anrufe können wohl nur in einem mehr oder weniger reflex-methodisch 3) hörenden Aufmerken auf die geistige Erfahrung solcher Stimmigkeit erkannt werden.

b) Sinn als Aktvollzug und als Eigenschaft (abschliessende begriffliche Erläuterungen)

In der Überschrift dieses Kapitels ist von der Intention als Zielsinn die Rede. Stellt der gemeinte „Zielsinn“ eine Eigenschaft an einem Strebeakt dar oder ist es identisch mit dem Akte des Zielstrebens? Nun, wenn die Zuordnung zum intentio-Begriff bei Thomas wirklich durchführbar ist und stimmt, dann lässt sich mit Thomas von der intentio her antworten: Sinn ist zunächst und primär Aktvollzug; insofern er als Akt aber eine „impressio rationis einschliesst“, also eine Stimmigkeit und jedenfalls Gerichtetheit besagt (nämlich einschliesst), kann auch diese Gerichtetheit und Stimmigkeit selbst als Eigenschaft des Aktes und

1) Die Begriffe „Bestimmtheit“ und „Stimmung“ bei HEIDEGGER entsprechen vermutlich ziemlich genau der hier gemeinten Stimmigkeit. Dieses „Grundgeschehen unseres Daseins“, wie HEIDEGGER sagt, wird gewöhnlich wohl zu psychologischer gedeutet, während es sich um Sinnerfahren und Sinnvernehmen handelt. Siehe etwa: Was ist Metaphysik, Frankfurt 1960, 25 ff.

2) S.th. I-III q.12 a.5. c.; vgl. oben S. 35

3) Methodisch wird solches hörendes Aufmerken in den „Regeln zu Unterscheidung der Geister“ des hl. IGNATIUS VON LOYOLA, Exerzitienbüchlein Nr. 313-336. Zur philosophisch-theologischen Interpretation gerade im oben angedeuteten Sinne des „Aushorchens“ der transzendentalen Differenz siehe: K. RAHNER, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958, 74-148.

als habituelle Ausrichtung eines wollenden und handelnden Subjektes verstanden werden. Die intentio habitualis als zuständlicher Ausrichtung des Willensvermögens besteht ja in der Verfestigung der „impressio rationis“, ihrem Geltendwerden für viele Akte, die denselben Zielsinn haben. Man kann mit Recht darauf hinweisen, Sinn gehe nicht darin auf, „Eigenschaft“ eines Aktes zu sein, sondern transzendiere die Akte, indem er ihnen immanent sei 1). Dies ist wahr und

liegt darin begründet, daß die geistigen Akte selbst Transzendenzbezüge sind (nicht nur: Transzendenzbezug haben!). Sinn ist also insofern einem Vollzug transzendent, als dieser Vollzug Transzendenzbezug ist, das heißt: nicht in seinem Vollzug im psychologischen und zeitlichen Sinne aufgeht. Das Aktgeschehen ist deshalb auch nicht nur „Sinnfaktor“ (mag dies auch phänomenologisch zuerst als „Faktor“ dessen, was man Sinn nennt, registriert werden), sondern ist der Sinn. Wenn wir im alltäglichen Sprechen sagen, den Handlungen komme ein Sinn zu, nicht, sie seien Sinn, dann verweisen wir im Grunde auf jenen Handlungskern, die vollzogene Intention.²⁾

Diese Gleichsetzung von Geisthandlung und Sinn bedeutet einen gewissen „metaphysischen Positivismus“: auch der Metaphysiker kennt nur das, was ihm durch seine Methode unmittelbar gegeben ist oder sich als Möglichkeitsbedingung des unmittelbar Gegebenen erweist. Einen „Sinn“ anzunehmen, der etwas anderes ist als das unmittelbar gegebene Geschehen in seinem geistigen Kern selbst, ist zwar verführerisch (vor allem, wenn man sofort den noetischen Sinn mit dem praktischen vermischt), aber nicht notwendig. Sinn ist nicht etwas einer Handlung Zukommendes (vielmehr etwas über ihr „Schwebendes“), sondern die Essenz dieser Handlung selbst. Dass dies eine zu flache Unterbestimmung sei, kann man nur sagen, wenn man selbst die geistigen Akte zu flach unterbestimmt und meint, sie verstanden zu haben, wenn man sie in ihrer bloßen Faktizität erkennt. Dann muß zu ihnen noch etwas Hinzukommendes treten.

1) H.-E. HENGSTENBERG, Autonomismus und Transzendenzphilosophie, Heidelberg 1950, 24.

2) Ebd., 25: „Sinn ist an Geschehen gebunden, in reiner Statik von Sein gibt es keinen Sinn.“ Das Geschehen ist bei HENGSTENBERG nur einer der drei materialen Faktoren oder Träger von Sinn. Das mag in einer phänomenologischen Annäherung hinreichen, zu einer wirklichen Ontologie von Sinn, die HENGSTENBERG durchführen will, jedoch nicht.

Wenn „intentio“ richtig mit „Sinn“ wiedergegeben ist – und es spricht nichts dagegen, sondern alles dafür –, dann wird es darauf ankommen, die Transzendenz-Immanenz-Struktur der geistigen Akte und ihren Charakter als realer Relationen tiefer zu begreifen. Dies kann jedoch erst im 4. Kapitel und auch dort nur andeutungsweise geschehen. Aus dem Vorangegangenen wurde jedenfalls schon

etwas von dieser Struktur sichtbar, als von der Gegenwart des Letztzieles in allen Zwischenzielen und von der Gegenwart des „ersten Bewegers“ in aller geistigen Aktualität anhand der Thomas-Texte die Rede war.

Von hier aus sei noch kurz ein sinnvoller Gebrauch der gefährlichen und oft zum Zudecken von Unklarheiten dienenden Wendung „intentionale Gegenwart“ besprochen. „Intentionale Gegenwart“ kann nach dem Bisherigen und von der akthaften Intention bei Thomas her den guten Sinn haben: Etwas ist in oder durch einen Intensionsakt vollzogen, das Streben richtet sich darauf. Auf diese Weise „intentional gegenwärtig“ ist sowohl das kategoriale Ziel wie in jedem Falle das transzendente Letztziel (Woraufhin) aller Vollzüge des Geistes, Gott also, der, wie die Texte zeigen, nach thomanischer Lehre immer zumindest implizit mitgewollt ist. (Der Gedanke der „metalen Inexistenz“ kann sich später als zweites Moment mit dem genannten verbinden, ist aber von diesem gut zu unterscheiden. 1)

Um abschliessend den bisher in völliger Entsprechung zur thomanischen „intention“ erarbeiteten Begriff des praktisch-sittlichen Sinnes noch einmal zu formulieren:

1. Personaler Sinn als Zielstreben:

Sinn ist die frei und einsichtig geordnete Willensbewegung auf ein Ziel hin, insofern in ihr die naturhafte Bewegung des Geistes aufs Absolute (metaphysischer Sinn) ermöglichend impliziert ist.

1) Bei H. SPIEGELBERG, a.a.O. 87 heißt es: „Erst Husserl hat den Gedanken der immanenten Inexistenz aus dem Begriff der Intentionalität ausgeschieden und sie als Bezogensein, Gerichtetheit auf den Gegenstand gedeutet, genauer gesagt, umgedeutet.“ Er legt mit Recht Wert darauf, diese beiden Momente streng zu unterscheiden: Sie sind zumindest insofern trennbar, als eine Gerichtetheit auf einen Gegenstand ohne dessen „mentale Inexistenz“ möglich ist, wie es bei Thomas zumindest im Naturstreben deutlich wird. Ob HUSSERL recht hat, die „mentale Inexistenz“ ganz zu verwerfen, wird noch zu diskutieren sein.

2. Personaler Sinn als Richtung („Eigenschaft“ eines Aktes, dem eine Habituelle Ausrichtung des Subjektes, eine intention habituelle, zugrunde liegen kann):

Sinn ist die Zielrichtung eines freien Willensaktes.

- im engeren (ethischen) Sinne spricht man von „Sinn“ nur, wenn eine Übereinkunft besteht mit der naturhaften Dynamik aufs Absolute (intentio ultimi finis) und der frei gesetzten Zielrichtung, sowie man
- auch eine Einzelhandlung nur als sinnvoll bezeichnet, wenn die Mittel-Ziel-Struktur stimmt, das heißt, wenn die ergriffenen Mittel dem Ziel bzw. das angestrebte Teilziel dem Endziel entsprechen.

Wie die Richtung eines Vorganges ein ens rationis, ein bloßes durch Abstraktion aus dem wirklichen Vorgang herausgelöstes Gedankending, ist, so muß man auch den Sinn in dieser letzten Bedeutung als bloße Zielrichtung für ein abstrahiertes Gedankending erklären. Eine ontologische Realität ist der Sinn als Sinnvollzug, wie unter 1. definiert.1)

Die Ausrichtung der praktischen Intention beruht, wie Thomas es ausdrückt, auf einer „impressio rationis“. Dieses intellektive Moment in dem Willensakt der Intention, das fast identisch ist mit der intentio habitualis als bleibende Ausgerichtetheit, scheint begriffsgeschichtlich die entscheidende Brücke darzustellen von der praktischen Intention (actus mentis qui est intendere) zur noetischen Intention, die Thomas bestimmt als „ratio, quam significat definitio“.2)

1) Die getroffene Unterscheidung von 1. Sinn als Akt des Zielstrebens und 2. Als Richtung eines solchen Aktes entspricht (auf der praktischen Seite) der Unterscheidung von HENGSTENBERG zwischen „realem und idealem Sinn“. Allerdings ist zu betonen, daß der „ideale Sinn“ ohne Vollzug eine bloße Abstraktion darstellt. Wie es sich beim noetischen Sinn verhält, soll im nächsten Kapitel betrachtet werden.

2) De Ver. q.21 a.3 ad 5, vgl. oben S. 9.

2. Kapitel: Intentio als Bedeutungssinn (Noetischer Aspekt)

1. Die geschichtliche Ermöglichung des noetischen intentio-Begriffes vom akthaften her

a) Die Aufgabe

„Wenn wir einen Blick auf den Gesamtbereich lateinischen Schrifttums bis zur Hochscholastik tun, so muß es uns auffallen, daß der Begriff der intentio bis zu der großen Rezeption und Verarbeitung arabischer Philosophen durch Albertus Magnus... nur in jenem uns heute auch sehr gebräuchlichen Sinne von Tendenz, absichtlichem Wollen, Meinen, das man zum Ausdruck kommen lassen will, daß also „intentio“ in diesem Sinne gebraucht wird.

Erst die Hochscholastik hat neben dieser volitiven Bedeutung des Intentionbegriffes – ich nehme hier „volitiv“ im weitesten Sinne – auch jene differenzierte intellektive Bedeutung gekannt, auf die Brentano in neuester Zeit hingewiesen hat. Die im Nominalismus ausgehende Scholastik hat gerade diesem letzten Begriff eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt; nannte man doch Ockhams System „Intentionalismus“ oder „Terminismus“. Eine flüchtige Betrachtung dieser beiden Begriffe wird uns sogleich sagen, daß es sich hier nicht um völlig disparate Gebilde handelt; denn so wenig volitives und intellektives Seelenleben in einer endgültigen Betrachtung völlig isoliert behandelt werden können, so wenig wird man hier die Frage nach einem letzten Ursprung dieser beiden begrifflichen Fassungen unterdrücken können.“¹⁾

In diesen Sätzen von H. HOLTkamp liegt die Formulierung der anfangs gestellten Aufgabe, die nun beim Übergang vom volitiven zum intellektiven oder – um weitere Ausdrücke zu gebrauchen – vom akthaft-praktischen zum noetischen Intentionbegriff insofern akut wird, als zumindest der geschichtliche Übergang vom einen zum anderen im Groben deutlich werden muß, um verstehen zu können, wie es überhaupt möglich ist, daß ein und dasselbe Wort zur Bezeichnung relativ disparater Wirklichkeiten verwendet werden konnte. Ob der flüchtige Blick auf den geschichtlichen Zusammenhang etwas von der systematischen Einheit der beiden Arten der Intention erkennen läßt, kann hier noch nicht

1) H. HOLTkamp, a.a.O., 3

ausgemacht werden, ist aber zu vermuten, da es sich nicht um irgendwelche sprachgeschichtlichen Zufälligkeiten handelt, sondern um philosophiegeschichtliche Zusammenhänge, die von philosophisch-systematisch interessierten Geistern getragen werden.

Zunächst sei noch einmal bemerkt, daß die Entwicklung offensichtlich umgekehrt verlief und die Schwerpunkte entgegengesetzt verteilt waren, als es von der eingangs angeführten Lexikonauskunft von H. HOHL her scheinen wollte.¹⁾ „Meist ist Gegenständliches, nicht Akthafes gemeint“, hieß es dort, „eine eindeutige Definition der intentio als Akt gibt erst Duns Scotus.“ Tatsächlich war der stoisch-augustinische akthafte Intentionbegriff der erste und ursprüngliche, und von seiner sehr präzisen Ausprägung bei Thomas von Aquin hat das letzte Kapitel gehandelt.

Die sich ergebende Frage lautet also: Wie kommt es, daß „intentio“ im Hochmittelalter, bei Thomas von Aquin also vor allem, neben dem Zielsinn einer Handlung auch „Bedeutungssinn“ bezeichnen kann? Liegt hier ein begründeter Übertragungszusammenhang vor?

Daß Thomas selbst die Doppelheit in der Begriffsverwendung bewußt war, zeigt eindeutig der schon mehrfach angeführte Hinweis auf die „äquivoke“ Begriffsverwendung als „actus mentis, qui est intendere“ und als „ratio, quam significat definitio“.²⁾

Wie schon erwähnt, ist mit dieser Äquivokität nur eine logische gemeint. Thomas will sicherlich keine Aussage über die Verwandtschaft der beiden Arten von „intentio“ machen. Gerade diese aber steht hier zur Frage.

b) Die Bedeutung der arabischen Philosophie für den hochmittelalterlichen Begriff noetischen intentio-Begriff

Der Grund, weshalb die Verwendung von „intentio“ im noetischen Sinne im Gegensatz zur „pneumatischen Intention“ erst im Hochmittelalter ziemlich plötzlich hervortritt, liegt eindeutig in der Rezeption der arabischen Philosophie, die vor allem durch

1) vgl. oben S. 8 f.

2) De Ver. q.21 a.3 ad 5

ALBERTUS MAGNUS im großen Stil geschah. Damit beginnt erst die Beschäftigung mit den noetischen Gehalten als solchen, jedenfalls unter dem Namen „intentio“. „Es muß auffallen, daß bis zur Verarbeitung dieses (arabisch-aristotelischen) Gedankengutes...der Begriff der intentio niemals in rein inhaltlicher Bestimmtheit gebraucht wird, sondern der Nachdruck gelegt wurde auf den Aktcharakter des durch letzteren modifizierten Subjektes. Der Grund dieses einseitigen Gebrauchs liegt einmal in der abwartenden oder gar feindlichen Haltung, die man den arabischen Schriften entgegenbrachte; kannten doch und verwerteten die Summisten, die teilweise noch nach 1200 schrieben und größtenteils von Peter von Poitiers beeinflusst waren, nur die logischen Schriften des Aristoteles.“¹⁾ Dies ist umso auffälliger, als sich Denker wie ABALARDUS schon sehr intensiv wie sprachlogischen und erkenntnislogischen Problemen befassten.

Der noetische Intentionsbegriff scheint sich auch bei PLATON und ARISTOTELES zu finden, obwohl Thomas, wie später gezeigt werden soll, das Sein der intentio mit Worten des Aristoteles charakterisiert. „Trotz einiger Ansätze, die dieser Begriff bei Platon und Aristoteles aufzuweisen hat, kann man sagen, daß mit ihm ein wesentlich neues Moment an das Gedankengebäude der griechischen Klassiker herangetragen wird.“²⁾

Als gewisser Vorblick auf seine Bedeutung für das thomanische Denken mag folgende Charakterisierung HOLTKAMPS dienen: „Der Begriff intentio...nimmt in der Philosophie der Hochscholastik eine zentrale und für das Gesamtsystem wichtige Stellung ein. Dieser Begriff setzt überall da an, wo die Statik ontologischer oder auch logisch-formaler Gesetzmäßigkeiten mit der Dynamik des Lebensflusses in Beziehung tritt,“³⁾ mit anderen Worten: da, wo die Reflexion auf die Erkenntnis für die Erkenntnis der Wirklichkeit unerlässlich wird. Man kann wohl ohne Anachronismus sagen: Der noetische Intentionsbegriff ist ein Stück transzendentaler Reflexion.⁴⁾ Aber er ist nicht

1) H. HOLTKAMP, a.a.O., 5 f.

2) Ebd., 2

3) Ebd., 2

4) Ein hervorragendes Beispiel dafür liefert der später ausführlich zur Interpretation stehende Artikel „Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo“ vom Beginn des Sentenzenkommentars: „Respondeo dicendum, quod...sapientia et bonitas et omnia huiusmodi sunt omnino re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte

ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. – Ad cuius evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc dependet totus intellectus eorum, quae in libro dicuntur, quatuor oportet videre:...“ 1 Sent. d.2 q.1 a.3 c.

nur Reflexionsbegriff, nicht nur Handwerkszeug, sondern auch ein ontologisch bedeutsamer Begriff. Dies gerade wird zu zeigen sein.

c) Der stoisch-augustinische intentio-Begriff als die einheitliche Wurzel und der entscheidende Vorgang für die Herausbildung des noetischen

In dem Hinweis auf die arabische Philosophie liegt jedoch noch keine zureichende Antwort darauf, weshalb das doch seit langem, seit Augustinus nämlich, in einem relativ präzisen Sinne gebräuchliche Wort „intentio“ zur Bezeichnung jener noetischen Gehalte verwendet zu werden begann. HOLTkamp selbst legt darum Wert auf die Darstellung des neuplatonisch-stoischen Intentionsbegriffes als Vorläufer auch den noetischen und damit einheitlicher Wurzel der beiden Hauptstämme. Und zwar scheint die Entwicklungslinie sowohl in die arabische Philosophie selbst hineinzuführen wie auf dem Umweg über die Araber in die lateinische Scholastik zurück, wo aufgrund des stoisch-augustinischen Begriffes eine leichte termono-logische Übernahme des weiterentwickelten Begriffes möglich war.

Um dies zu zeigen, brauche ich nur die zum Schluß des vorigen Kapitels bereits erwähnte „Übergangsstelle“ zwischen den beiden Begriffsstämmen zu verdeutlichen. Noch mehr als Thomas, der, wie gesehen, „intentio“ fast ausschließlich akthaft versteht, wird der Begriff bei Augustinus und seinen Kommentatoren im Sinne einer zuständlichen Verfassung der Strebekräfte des Menschen verstanden, welche Zuständlichkeit auf den Einfluss des Intellekts zurückgeführt wird. PETRUS LOMBARDUS weist nachdrücklich darauf hin, daß „intentio“ nicht nur für die intellektuelle Willensdetermination (als Zustand oder Akt, was er nicht ausdrücklich unterscheidet), sondern auch für den intendierten „finis propter quem“ selbst genommen wird: „Intentio vero interdum pro fine voluntatis accipitur.“¹)

Die Distinctio schließt mit der Feststellung: „Caeterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas es suo fine pensetur utrum recta sit an prava, peccatum an gratia; et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligitur.“ Es macht also in den Augen des Sentenzenmeisters

1) PETRUS LOMBARDUS, Sententiarum libri quatuor, 2. Buch, 38

nicht viel aus, daß „intentio“ einmal im Sinne des Willenszieles, einmal im Sinne der Prägung des Willensaktes oder des Willenszustandes verstanden wird.

In thomanischer Terminologie könnte man den Sachverhalt so ausdrücken: „Intentio“ wird so sehr als washafte Prägung des Willens verstanden, wird so sehr mit der „impressio rationis“ identifiziert, daß sie sogar mit dem transzendenten Ziel des Willensaktes zusammenrückt: intentio = impressio rationis = finis, wobei das mittlere Glied das vermittelnde ist.

Bedenkt man nun, daß von der stoischen, über AUGUSTINUS weiterlebenden tonos-Lehre her auch seelische Vorgänge und Zustände intellektueller Art als Modifizierungen des „motus animi“ (Seneca) aufgefasst wurden, dann wird man in dieser Ausweitung des intentio-Begriffes zur Bezeichnung der noetischen Gehalte eben als Modifizierungen des motus animi, keine Schwierigkeiten mehr sehen, nachdem gerade AUGUSTINUS ihn in die Richtung einer „Zwischenstellung zwischen Modus und Inhalt“ (vgl. oben S. 13 f.) weiterentwickelt hatte.

Was das Zusammenrücken von „intentio“ und „finis“ (res) angeht, so wird bei Thomas eine klare Unterscheidung geistimmanenter und geisttranszendenten Wirklichkeit anzutreffen sein – doch der hier zunächst interessierende Prozess der „Verwasheitlichung“ der Intention war schon geschehen: es kam zu einer doppelten Verwendung von „intentio“. Über die tiefere Logik dieses Prozesses oder ihr Fehlen kann erst geurteilt werden, wenn die systematische Einheit der praktischen und noetischen Intention herausgestellt ist. Daß überhaupt ein echter denkgeschichtlicher Zusammenhang besteht, dürfte aus dem Wenigen schon deutlich geworden sein.

d) Praktisches und theoretisches Abzielen als der Unterschied und das Gemeinsame? (Bemerkungen zu HUSSERLS Intensionsbegriff)

Man könnte einwenden: Wozu dieser Aufwand an geschichtlicher Erklärung der Begriffsentwicklung, wenn es um den inneren, systematischen Zusammenhang geht? Liegt die bestehende Analogie nicht allzu deutlich auf der Hand: die Analogie zwischen der „praktischen“ und der „theoretischen Intention“, wie HUSSERL ihn macht und so beide verbindet?

In der Begriffserklärung zu „intentionalen Erlebnissen“ heißt es

bei HUSSERL:“Das determinierende Beiwort intentional nennt den gemeinsamen Wesenscharakter der abzugrenzenden Erlebnisklasse, die Eigenheit der Intention, das sich in der Weise der Vorstellung oder in irgendeiner analogen Weise auf ein Gegenständliches beziehen. Als kürzeren Ausdruck werden wir, um fremden und eigenen Sprachgewohnheiten entgegenzukommen, das Wort Akt gebrauchen...

Der Ausdruck Intention stellt die Eigenheit der Akte unter dem Bilde des Abzielens vor und paßt daher sehr gut auf die mannigfaltigen Akte, die sich ungezwungen und allgemeinverständlich als theoretisches oder praktisches Abzielen bezeichnen lassen.

Dieses Bild paßt aber nicht auf alle Akte gleich gut, und achten wir auf die im § 10 zusammengestellten Beispiele, so kann uns nicht entgehen, daß ein engerer und ein weiterer Begriff von Intention unterschieden werden muß. Im Bilde entspricht der Tätigkeit des Abzielens diejenige des Erzielens (das Abschieszen und Treffen). Genau ebenso entsprechen gewissen Akten als „Intentionen“ (z.B. Urteils-, Begehrungsintentionen) ander Akte als Erzielungen und Erfüllungen. Und darum eignet sich das Bild für die ersteren Akte so vollkommen; aber die Erfüllungen sind ja auch Akte, also auch Intentionen, obschon sie (wenigstens im allgemeinen) nicht abermals Intentionen in jenem engeren Sinne sind, der auf eine entsprechende Erfüllung hinweist. Die Äquivokation ist, einmal erkannt, ungefährlich. Selbstverständlich muß, wo der engere Begriff in Frage ist, dies ausdrücklich gesagt werden. Im übrigen hilft uns auch der parallele Ausdruck Aktcharakter, um etwaige Mißverständnisse fernzuhalten. – Was andererseits die Rede von Akten anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von actus natürlich nicht mehr denken, der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben.“¹⁾

Was liegt hier vor? Ohne an dieser Stelle in aller Ausführlichkeit den husserlschen Intentionsbegriff zu diskutieren, möchte ich nur dieses feststellen: Hier ist (in thomanischer Terminologie) eigentlich nur von der *intentio finis*, von der akthaften Intention, die Rede, die freilich auch in theoretischen Akten

1) E. HUSSERL, Logische Untersuchungen, II, 1., Halle 1922, 378 f.

als „*intentio animi*“ (weiterer Intensionsbegriff; vgl. oben S. 11 ff.) als die geistige und willentliche Dynamik erfordert ist. HUSSERL spricht nicht von der noetischen Intention als Bedeutungsgehalt, und er scheint ihn, soviel er mit Sinngehalten umgeht, nirgends (in den „Logischen Untersuchungen“ zumindest) in seiner spezifischen Eigenart in den Blick zu bekommen. Diese Eigenart läßt sich – mit einfachen Worten – damit kennzeichnen, daß es nicht ohne weiteres das Subjekt ist, das meint und bedeutet, sondern der betreffende Gehalt. Die beiden Arten von „Bedeuten, Meinen, Intendieren“ hängen sicherlich engstens zusammen – und das Bemühen wird sich später darauf richten müssen, diesen Zusammenhang zu klären -, aber sie sind, gerade phänomenal (!) nicht dasselbe. Die Art ihres inneren Zusammenhanges genau zu bestimmen, wird nicht leicht sein; aber das Problem kann nicht dadurch „gelöst“ werden, daß man das meinende Sein der noetischen Gehalte gar nicht in seiner Eigenart in den Blick nimmt, sondern auf die Intentionalität (Gerichtetheit) des Subjektes reduziert.

Die bei HUSSERL vorliegende Unklarheit wird gesteigert durch die gleich folgende Bemerkung: „Was andererseits die Rede von Akten anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von actus natürlich nicht mehr denken, der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben.“ Solche Sätze lassen sich wohl nur aus dem Bestreben HUSSERLS erklären, die von ihm gespürte Unklarheit und Äquivokation durch eine Art „Abstinenz“ vom Aktcharakter (als geistigem Handeln) zu beheben, der dennoch das Verbindende seiner „intentionalen Erlebnisse“ ist. Denn worin besteht ein Beziehen und Abzielen realer Art, wenn nicht gerade im Sinne von psychischer Dynamik und geistiger Handlung.

e) Zusammenfassung und Ausblick

Die Konfrontation der noetischen Intention mit HUSSERLS Begriff der „theoretischen Intention“ sollte zunächst nur der Verdeutlichung dessen dienen, worum es im folgenden geht, wenn von der „*intentio, quae est ratio, quam significat definitio*“ die Rede ist: zunächst einmal nicht um ein theoretisches Abzielen, sondern um einen noetischen Gehalt, nicht um das meinende Subjekt, sondern um meinende Gehalte. Ob es sie gibt oder ob sie eine bloße nachträgliche Abstraktion darstellen wie etwa die oben besprochene „Richtung“ des akthaften Zielsinnes, ob also „*intentio*“ für Thomas

eine Wirklichkeit von eigentümlicher Seinsweise besagt – dies sei eine der leitenden Fragen dieses Kapitels.

Das vorige Kapitel zeigte, die der spezielle intentio-Begriff als „actus mentis in ordine ad rationem“ gerade die „impressio rationis“ oder, wie Thomas auch sagt, die „ordinatio et collatio per rationem“ als Begriffselement mitenthält und daher „Ort der Begegnung von Verstand und Wille auf der Willensseite“ genannt werden konnte. Im folgenden wird sich zeigen, daß die noetische Intention ihrerseits jenes „pneumatische“ Element mitenthält, aber „in obliquo“, während „in recto“ – das sollte in seiner Tatsächlichkeit wie in seiner geschichtlichen Möglichkeit bisher deutlich werden 1) – der statische Bewußtseinsgehalt für sich mit dem Begriff angezielt ist. Kann man vielleicht in einem guten Sinne sagen, die noetische Intention sei umgekehrt „Ort der Begegnung von Verstand und Wille auf der Verstandesseite“?

Doch bevor solche Fragen thematisch zur Sprache kommen, muß der schlichte Sinn und die Verwendung des Begriffes bei Thomas gründlich untersucht werden. Der noetische Stamm erweist sich als bedeutend verzweigter als der „Mutterstamm“ der praktisch-sittlichen Intention.

1) Man könnte die geschichtliche Möglichkeit des Übergangs leicht in der von Thomas gelegentlich gebrauchten Wendung sehen: „Intentio eius est dicere, quod...“ (vgl. etwa 1 Sent. d.2 q.1 a.3 ad 1). Doch liegt dieser Gebrauch noch eindeutig auf der Seite der akthaften Intention. Erst die Gleichsetzung von „intentio“ mit dem „intantum“, wie sie er aufgezeigt von „intentio“ und „finis“ entspricht, ermöglicht den Übergang. Dieser ist aber viel breiter und , wie aufgezeigt, allgemeiner begründet, als nur über die Wendung „intentio eius est dicere“.

2. Thesenhafter Überblick über die Verwendung von „intentio“ im Vergleich mit „species“

a) Die Aufgabenstellung: Vergleich mit „ratio“ einerseits, mit „species“ andererseits

Von der Charakterisierung der „intentio“ durch Thomas als „ratio, quam significat definitio“ her, liegt es nahe, „intentio“ im Vergleich mit „ratio“ zu erläutern. Thomas identifiziert offensichtlich die beiden Begriffe, und es ist zu fragen, wieweit diese Identität reicht. Beide sagen soviel wie „Sinngelhalt“. Dennoch genügt schon ein Blick in einen Index wie etwa das alte Thomas-Lexikon von L. SCHÜTZ, um sich – trotz der recht willkürlichen Anordnung der bei Thomas vorkommenden Ausdrücke – davon zu überzeugen, das die noetische Intention nicht einfach immer mit „ratio“ wiedergegeben werden kann, also keine völlige Identität besteht. Auch HAYEN widmet in seinem Buch der Unterscheidung von „ratio“ und „intentio“ eingehende und subtile Untersuchungen. Sosehr ich seine Ergebnisse verwerten möchte, so scheinen sie sich doch von vornherein zu sehr im Grenzbereich der beiden Begriffe aufzuhalten, wo tatsächlich nur noch eine subtile Unterscheidung möglich ist, so daß die ganz „massiven“ Unterschiede zwischen beiden von ihrem Ursprung und ihrem eigentlichen Sitz im thomanischen Vokabular nicht herauskommen. Dies ist aber wichtig für die Erfassung dessen, was „intentio“ bei Thomas eigentlich bedeutet. Dies kann gerade in der Gegenüberstellung zu „ratio“ deutlich werden.

Dies soll jedoch erst Aufgabe des nächsten Hauptabschnittes sein. Zunächst scheint es vorteilhaft, einen anderen Vergleich vorwegzunehmen, der es besser ermöglicht, die große Einteilung des Begriffes entsprechend seinem Gebrauch bei Thomas aufzuzeigen und zu begründen. Es ist der Begriff der „species“. Er soll natürlich nur soweit in die Betrachtung hineingezogen werden, als für die Herausstellung von „intentio“ dienlich ist.

Es soll daher zunächst die Auffächerung des noetischen Intentionsbegriffes bei Thomas „thesenhaft“ dargestellt werden. Zur Begründung der vorgenommenen Einteilung sei dann „species“ vergleichend herangezogen.

Diese in etwa „analytische“ Weise des Vorgehens (im Unterschied zu der mehr „synthetischen“ im vorigen Kapitel) erleichtert die Übersicht über die vielfältige Begriffsverwendung, die für die Herausstellung der Sachprobleme unerlässlich ist. Dazu muß in Kauf genommen werden, daß manches zunächst blöße Behauptung ist, was der Begründung bedarf, und manches selbstverständlich erscheint, was Ergebnis langwieriger Textvergleiche ist.

b) Die Auffächerung des noetischen intentio-Begriffes bei Thomas

Zunächst kennt Thomas mindestens zwei Ausdrücke, die geeignet sind, den gesamten noetischen Intentionsbegriff zu bezeichnen: „intentio cognitiva“ 1) und „intentio rei“ 2). Beide Ausdrücke sind allerdings sehr selten. In der letzteren Wendung ist „rei“ als genitivus objectivus zu verstehen. Er bildet das Gegenstück zur „intentio mentis“ („mentis“ als subjektiver Genitiv), wie man den akthaften Intentionsbegriff im weiteren augustinischen Sinne (vgl. oben S. 11 ff.) demgegenüber etikettieren kann (mit HAYEN). Nur ist – das muß von vornherein gesehen werden – die intentio rei nicht immer und notwendig geistige Erkenntnis, insofern also doch weiter als sein Gegenstück, die intentio mentis.³⁾ Man müßte dann schon den Ausdruck „intentio animae“ wählen, um ihn der „intentio rei“ gegenüberzusetzen. Doch ist dieser Ausdruck bei Thomas selbst zweideutig: gelegentlich bezeichnet er gerade die intentio rei (cognitiva). Aber auf die Etikettierung kommt nicht viel an. Ich möchte weiterhin gewöhnlich die Bezeichnung „noetische Intention“ verwenden.

- 1) Dieser sicherlich äusserst seltene Ausdruck findet sich im Kommentar zum Kolosserbrief: „Tripliter enim aliquid potest ab alio participare: ... alio modo per modum intentionis cognitivae...“ In Ep. ad Col., cap. I, lect. 4; den von HAYEN öfters gebrauchten Ausdruck „intentio cognoscitiva“ konnte ich nicht verifizieren. „Intentio cognitiva“ ist nicht zu verwechseln mit „intentio cognoscentis“, die akthafter Sinn hat: vgl. 1 Sent. d. 3 q. 4 a. 5 obj. 3.
- 2) S. th. I-II q. 22 a. 2 c.: „Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum.“ „Intentio rei“ ist nicht gleichbedeutend mit „intentio intellecta“, wie es bei HAYEN den Anschein hat (siehe etwa in der Table alphabetique des matieres), sondern weiter: sie schließt auch die nichtgeistigen intentiones ein; vgl. ibd. ad 3: „Dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei.“

Die noetische Intention (= intentio cognitiva = intentio rei) gliedert sich nun in ihrer Verwendung bei Thomas folgendermaßen auf 1):

1. intentio sensibilis
2. intentio quae per sensum non accipitur quam sensus non apprehendit
3. intentio intelligibilis
4. intentio intellecta

mit manchen Unterarten:

- intentio prima (z.B. intentio individualis 2), communis, universalis)
- intentio secunda (hierher vor allem: intentiones logicae wie: intentio individualitatis, naturae, communis, universalitatis, speciei, generis)
- intentio quam adinvenit intellectus (intentio logica, intentio veritatis, intentio entis...)

c) Zuordnung zu den entsprechenden species-Begriffen: materiale Identität von „species“ und „intentio“ (bei Hinzunahme von „species expressa“)

Wann nun versucht werden soll, diesen Arten der intentio einen entsprechenden Begriff der species im Sinne des Erkenntnis-„Abbildes“ zuzuordnen, so liegt der Gedanke zugrunde, das species bei Thomas eben auch die Weise ist, in der das Erkenntnisobjekt im Erkennenden vertreten ist. Tatsächlich werden die Texte eine materiale Identität der Begriffe zeigen, wenn man für den Vergleich auch die species expressa heranzieht, die Thomas (aus nacher einsichtigen Gründen) nicht unter diesem Namen kennt. Dementsprechend seien die übrigen species „species impressae“ genannt, wie es dem spätscholastischen und neuscholastischen Sprachgebrauch entspricht. Nach der Feststellung der Identität beider Begriffe wird schliesslich die Frage nach ihrer Unterscheidung vordringlich werden und zu Eigentlichen führen.

- 1) Es soll bei weitem nicht jede Wortverbindung aufgeführt werden, wohl aber soll sich jede in die aufgezählten Gruppen einordnen lassen. – Die unter „intentio intellecta“ aufgeführten Unterarten überschneiden sich, wie man leicht erkennt.
- 2) „Intentio individualis“ oder „particularis“ ist öfter auch als „intentio sensibilis“ oder „intentio, quae per sensus non accipitur“ gemeint.

1. Intentio sensibilis = species sensibilis (impressa)

Species sensibilis ist bei Thomas die Soseinsbestimmung des sinnlichen Vermögens, durch welche die sinnliche Erkenntnis geschieht. Sie ist, wie von K. RAHNER besonders nachdrücklich ausgeführt wurde, die primär aktuell zu verstehende Seinsweise 1) des sinnlich Erkannten im Vermögen und insofern similitudo des Erkannten, als der Erkenntnisvollzug sich „gemäß“ dem Objekt vollzieht. 2)

„Similitudo“ besagt also nicht vom Sinn verfertigtes Abbild (dies wäre schon „species expressa“), auch nicht eigentlich fertig empfangenes Abbild, sondern die Abbildhaftigkeit des Vollzuges (die natürlich als habituelle species im Gedächtnis bleiben kann, was wiederum mehr die habituelle Ausrichtung des Vermögens als die Aufspeicherung eines Bildes besagt). Sie ist, wie RAHNER formuliert, „die Selbstgegebenheit des sinnlichen Gegenstandes im Medium der Sinnlichkeit“.3) Insofern die species nun die formale Seite, das Was des sinnlichen Erkenntnisvollzuges ist, wird sie von Thomas – nicht sehr oft und nicht sehr ausführlich freilich – mit „intentio“ gleichgesetzt:

„Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus.“ (S.th. q.78 a.3 c.) 4)

Später wird zu betrachten sein, in welchem Sinne die sinnliche Erkenntnis in besonderer Weise als „recipere per modum intentionis“ zu verstehen ist. Hier kommt es zunächst auf die Identifizierung von species und intentio an. Sie erscheint auch in der gleich anschließend zu betrachtenden Wendung „intentiones, quam sensus non apprehendit“: das vom Sinn Empfangene heißt gewöhnlich „species“. Offensichtlich meinen beide Ausdrücke dasselbe.

2. Intentio non a sensu accepta = forma imaginata = species expressa der inneren Sinne

„Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem

- 1) vgl. z.B. ScG I, 46: „per speciem sensibilem sensus est actu sentiens“
- 2) S.th. I q.85 a.2 c.: „...forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt.“
- 3) K. RAHNER, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1964, 99 ff.
- 4) Vgl. auch S.th. I q.78 a.4 ad 2

Formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret...Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior

...

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilibus ordinatur sensus proprius et communis...

At harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidem formarum per sensum acceptarum. – Ad apprehendum autem intentiones, quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. – Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum ist, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.

Considerandum autem est quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis ... est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium.“

(S.th. I q.78 a.4 c.)

Der Text soll im Hinblick auf die thomanische Lehre von den inneren Sinnen nicht weiter besprochen werden. Wichtig ist für den Zusammenhang einmal die Rede von den Intentionen, die von den äußeren Sinnen nicht wahrgenommen werden, zum anderen die Tatsache, die noch etwas zu verdeutlichen ist, daß es sich dabei um Erkenntnisprodukte, „species expressae“ handelt, während die „species impressae“ der äußeren Sinne nur die vom sinnlichen Gegenstand erwirkten „formae“ des sinnlichen Erkenntnisvollzuges darstellen. Der Unterschied wird von Thomas selbst stark herausgestellt:

„In parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum

solem immutationem: et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili.

Alia operatio est formatio, secundum quod via imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam numquam visae.“ (S.th. I q.85 a.2 ad 3) 1)

Oft vergleicht Thomas diese „intentiones, quae per sensum non accipiuntur“ mit dem vom Intellekt hervorgebrachten Wort, während der intentio sensibilis im intellektuellen Bereich die species oder intentio intelligibilis entspricht. An die zuletzt zitierten Sätze schließt sich unmittelbar dieser Vergleich an der weiterführen mag zur dritten und vierten Art der noetischen Intentionen:

„Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significantur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio: et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species inteligibiles; sed ea, quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.“
(S.th. I q.85 a.2 ad 3)

Diese Doppelheit von „species impressa“ und „expressa“ auf der intellektuellen Ebene gilt es nun kurz zu vergegenwärtigen.

3. Species intelligibilis (impressa) = intentio intelligibilis

Was „species intelligibilis“ heißt, kann man in ziemlich genauer Entsprechung zur „species sensibilis“ (wie sie im eben angeführten Text und immer wieder von Thomas ausgedrückt wird) verstehen als „Selbstgegebenheit“ (in einem weniger strengen Sinne allerdings als bei der Sinnerkenntnis) des erkannten Objektes im Erkenntnisvermögen im im Sinne der „forma, secundum quam intellectus intelligit“ 2) Abbild des Erkannten im oben charakterisierten Sinne. Sie ist nicht selbst das erkannte id quod der Erkenntnis, sondern das „id quo intelligit intellectus“, wie Thomas ausführlich darlegt: das formale Prinzip des Erkenntnisvollzuges:

- 1) Zur Identität mit dem späteren Ausdruck „species expressa“ vgl.: W. BRUGGER, a.a.O., 76: „Sensatio interna, quatenus objectum absens repraesentat, terminatur ad speciem expressam...“; J. DE VRIES, Logica, Barcelona 1964, 94; ders., Critica, Barcelona 1963, 117.

2) S.th. I q.85 a.2 c.

„Species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed quo intelligit intellectus.“ (S.th. q.85 a.2 Sed contra)

Nun gibt es einige Texte, in denen Thomas die Gleichsetzung von „species intelligibilis“ und intentio intelligibilis“ mehr oder weniger ausdrücklich vornimmt. Zwar ist „intentio intelligibilis“ (anders als die gleich zu besprechende „intentio intellecta“) ein seltener Ausdruck, der normale ist „species intelligibilis“, und dies hat, wie sich zeigen wird, seine Gründe. Aber sein mit „species intelligibilis“ synonymem Gebrauch ist an mehreren Stellen unmißverständlich eindeutig. Hier möge ein Text genügen:

„Dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis reduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibilis a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturae specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.“ (S.th. I q.85 a.1 ad 4)

Die hier vorliegende Gleichsetzung dürfte nicht zu bezweifeln sein. SIMONIN bestreitet allerdings, daß sie von Thomas ernst gemeint, also in einer präzisen Begrifflichkeit bestehen bleiben kann 1), weil erst die jetzt gleich zu besprechende intentio intellecta „intentionale Seinsweise“ habe. Hintergrund und Berechtigung dieser Bemerkung werden erst später zu beurteilen sein.

4. Intentio intellecta = verbum (mentis, cordis interius) = forma intellecta = species expressa intellectus

Eine ausführlichere Begründung der Unterscheidung von species (intentio) intelligibilis und intentio intellecta bietet Thomas vor allem in zwei tiefgründigen Kapiteln der Summa contra Gentiles,

1) H. D. SIMONIN, a.a.O., 456 f.

die erst später halbwegs unter der Rücksicht der Intentionalität ausgeschöpft werden können. 1) Vor allem der erste der beiden im I. Buch bringt mit allem Nachdruck die Unterscheidung der beiden intentiones zum Ausdruck wie auch die Gleichsetzung der intentio intellecta mit dem verbum interius, der später so genannten „species expressa“ des Intellekts. Im folgenden Abschnitt erwähnt Thomas außerdem auch die eben besprochene Übereinstimmung (Analogie) zwischen Vorstellungskraft und Intellekt, solche „species expressa“ zu bilden:

„Ulterius considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarius est eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem: in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus rerum natura non existit; et hoc non potest esse, nisi intellectus intentionem sibi praedictam formaret. Haec autem est intentio intellecta, quae sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.“ (ScG I, 53)

Der zentrale Satz „quale est unumquodque, talia operatur“, soll im nächsten Abschnitt weiter ausgewertet werden. Es liegt auf der Hand, was in ihm ausgesprochen ist im Hinblick auf die beiden Arten von intentio: intentio oder species intelligibilis ist eine reale Soseinsbestimmung des Erkenntnisvermögens, intentio intellecta ist Produkt dieses Vollzuges.

1) ScG I, 53 und IV, 11

Mit dieser Zuordnung der einzelnen Zweige der unter b) versuchten Einteilung der noetischen Intention zu den entsprechenden species-Begriffen mag diese Einteilung einigermaßen verdeutlicht und begründet sein. Daß die weiteren Unterarten der intentio intellecta vor allem richtig eingeordnet sind, möge fürs erste dahingestellt bleiben und wird sich weitgehend in der weiteren Darstellung der Sachproblematik von selbst zeigen.

d) Der wesentliche Unterschied zwischen „species“ und „intentio“: reales und intentionales Sein. Die Fraglichkeit des Ausdrucks „species expressa“

Die Frage, die nach der Herausstellung der Parallelität, ja Identität von „species“ und „intentio“ als erste der Beantwortung bedarf, ist die nach dem Unterschied beider. Oder sind die beiden Begriffe in jeder Hinsicht synonym? Ich habe zu zeigen versucht, daß man ohne weiteres eine „materiale“ Identität konstatieren kann und es nicht erforderlich ist, hier mit zahlreichen Nuancierungen zu arbeiten oder auch zu spielen. Der eigentliche Unterschied muß der Betrachtung entgehen, wenn man ihn auf der Ebene fast philologischer Nuancen sucht. Nur die unumwundene Feststellung der genannten Identität ermöglicht es, mit der nötigen Schärfe nach dem eigentlichen Unterschied zu fragen, der wesentlich genug ist und in die Frage nach dem „intentionalen Sein“ hineinführt.

Species sensibilis und species intelligibilis wurden oben mit Thomas als reale Soseinsbestimmungen am erkennenden Subjekt, als reale Modifizierungen der Erkenntnisvermögen selbst, deren forma in actu sie sind, herausgestellt. Sie sind selbst nicht das Erkannte, weder das immanente noch das transzendente Objekt der Erkenntnis, sondern „id quo“ der Erkenntnis: Formprinzip des Erkenntnisvollzuges und als solches „similitudo rei exterioris“. 1) Man muß sich hüten, in dieser similitudo schon den meinenden „intentionalen Gehalt“ zu sehen, aufgrund dessen das Objekt erkenntnismäßig „anwesend“ ist. Intentionaler Gehalt im Sinne eines „intra mentalen“ Nachvollzuges des „extra mentalen“ Gegenstandes und „similitudo“ in diesem Sinne ist erst das, was bei Thomas „intentio sensibilis“ und „intentio intelligibilis“ heißt, um zunächst die Intentionen zu nennen, denen wirklich species

1) „Forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti.“ S.th. q.85 a.2 c.
im eigentlichen und ursprünglichen Sinne entsprechen, d.h. mit denen diese species „materialidentisch“ sind.

„Species“ – so sei zunächst noch als These formuliert – meint die reale Modifizierung des Erkenntnisvermögens in ihrem Sosein (insofern diese Modifizierung similitudo des erkannten Gegenstandes ist).

„Intentio“ dagegen meint die bewußtseinsmäßige Habe des Erkannten im Erkennenden und – und diesem weiten und für weitere Bestimmung offenen Sinne – das „intentionale Sein“ des Objekts im Subjekt.

Die gewichtige Bestätigung dieser These ergibt sich aus der Tatsache, daß Thomas eben dann nicht mehr von species redet, wenn die eigentliche Rede von intentio anfängt: bei der sogenannten „species expressa“. Die relative Berechtigung dieses Ausdrucks ist evident und wurde oben schon aufgezeigt: die intentiones der inneren Sinne und die intentio intellecta des Intellekts werden hervorgebracht, ausgedrückt. Aber handelt es sich noch um species als realer Modifizierungen des Erkenntnisvermögens, als „Formen“ seines Vollzuges? Ganz offensichtlich wäre damit der von Thomas vertretene Unterschied zwischen Erkenntnisprinzip (id quo) und Erkenntnisprodukt (id quod als geistimmanenter Wirklichkeit, die freilich ihrerseits noch medialer und instrumentaler Funktion im Hinblick auf den geisttranszendenten Gegenstand hat und insofern selbst noch „medium in quo“ 1) ist) – dieser Unterschied würde hinfällig.

Hier wird deutlich, daß der Ausdruck „species expressa“ trotz seiner besagten relativen Berechtigung aus gutem Grund nicht bei Thomas zu finden ist und in thomanisches Denken und thomanische Terminologie eigentlich nicht hineinpaßt. Die Identität von „species“ und „intentio“ hält einer mehr auf den Grund gehenden Betrachtungsweise doch weitgehend nicht stand:

1. Thomas kennt die „species expressa“ nicht unter dem Namen „species“. Diese heißt vielmehr „intentio“, weil mit den beiden Ausdrücken ganz verschiedene Wirklichkeiten angezielt sind.
2. Auch die „species impressa“ ist nicht ganz synonym mit „intentio“, und zwar aus demselben Grunde. Ihre „materiale“ Identität ist

allerdings festzuhalten. (Wie sie möglich ist, wird später zu bedenken sein.)

1) Zur Erklärung von „medium in quo“ vgl. W. BRUGGER, a.a.O., 78: „i.e. in quo cognito sine novo actu cogniscitur res a cognoscente distincta. – Medium assimilatur hic speculo.“

Mit dem Gesagten wird, in einer noch vorläufigen und nach vielen Richtungen hin ergänzungsbedürftigen Seite – deutlich geworden sein, daß sich bei Thomas mit dem Begriff der „intentio“ der Gedanke der „mentalen Inexistenz“ im Sinne F. BRENTANOS verbindet: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, das die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt.“ 1)

Man erkennt sofort nach dem Voraufgegangenen und den Bemerkungen zum Schluß des 1. Kapitels, daß Brentano nicht scharf genug trennt zwischen dem Moment der „intentionalen, auch wohl mentalen Inexistenz“ und dem der Hinbeziehung. Er hat, wie sich später näher zeigen wird, recht darin, daß er sie eng miteinander verknüpft und er behält mit der „mentalen Inexistenz“ (von Thomas her gedacht) auch recht gegenüber HUSSERL. Aber er tut woh nicht gut daran, daß er sie nicht strenger zunächst unterscheidet.

e) „Intentio“ als Ausdruck für das Geheimnis der Erkenntnis

Der Unterschied zwischen species und intentio ist, wie schon gesagt, der zwischen dem realen (naturalen) Sein des Erkenntnisvermögens, dessen Modifizierung die species darstellt, und dem intentionalen Sein des Erkannten im Erkennenden. Daß mit dieser Auffassung von „intentio“ das von Thomas Gemeinte getroffen ist, sei noch an einem Text verdeutlicht, wo die Differenz zwischen Realem und Intentionalem unmißverständlich klar ausgedrückt, allerdings auch wieder überholt wird, insofern in ihm die Erkenntnis Gottes gemeint ist: In Gott gibt es nicht das bloß Intentionale. Die Differenz von Realem und Intentionalem wird „negiert“ – was

- 1) F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hrg. Von Oskar Kraus, I. Band, Leipzig 1924, 124 f. Brentano fährt an der zitierten Stelle weiter fort: „Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein psychisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches. Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.“ BRENTANO kommt in einer Anmerkung auf derselben Seite auf Thomas von Aquin zu sprechen: „Thomas v. Aquin lehrt, das Gedachte sei intentional in dem Denkenden, der Gegenstand der Liebe in dem Liebenden, das Begehrte in dem Begehrenden, und benützt dies zu theologischen Zwecken. Wenn die Schrift von einer Einwohnung des hl. Geistes spricht, so erklärt er diese als eine intentionale Einwohnung durch die Liebe. Und in der intentionalen Inexistenz beim Denken und Lieben sucht er auch für das Geheimnis der Trinität und Hervorgang des Wortes und Geistes ad intra eine gewisse Analogie zu finden.“

nicht bedeutet, sie werden völlig hilflos:

„Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere. Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est eius intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta (intelligendo enim se), intelligit omnia alia, ut ostensum est...; relinquatur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta.“ (ScG IV, 11)

Man könnte den Gedanken kurz so ausdrücken: In unserem Erkennen besteht eine unaufhebbare Dialektik zwischen ausgedrücktem Gehalt und Vollzug der Erkenntnis: Der Gehalt (intentio) ist niemals identisch mit der Wirklichkeit des Intellekts selbst – die Subjekt-Objekt-Spaltung und damit die reale Differenz von Realem und Intentionalem wird nie überwunden. In Gott freilich besteht diese Differenz auch, aber sie ist in ihrer Negativität negiert, sie ist die Weise seines Einheitsvollzuges. Doch dies soll gegen Ende des Kapitels noch einmal aufgegriffen werden.

Zunächst kommt es darauf an, zu sehen, daß „intentio“ wirklich der Begriff ist bei Thomas, in dem das Geheimnis der Erkenntnis beschlossen liegt: „Das Geheimnis der Erkenntnis liegt darin, daß ein Seiender, er selbst bleibend, dennoch ein anderer wird. Darin liegt kein Widerspruch, da das erkennende Seiende real das bleibt, was es ist, intentional (gemäß der vollzogenen intentionalen Form) aber das andere wird.“ 1) Der Rede von der „vollzogenen intentionalen Form“ haftet freilich eine Unklarheit an: Ist es die species als vollzogene, nämlich reale Aktualität des Erkenntnisvermögens,

1) W. BRUGGER, a.a.O., 41

oder es ist der dabei hervorgebrachte Bewußtseinsgehalt? Daß beides nicht miteinander identisch ist in der menschlichen Erkenntnis, wurde durch den vorausgegangenen Vergleich gezeigt. Schon „species impressa“ und die entsprechenden intentiones (intentio sensibilis, intentio intelligibilis) erweisen sich nicht als vollkommen identisch. Weiter mußte die anfänglich festgestellte Materialidentität dahin eingeschränkt werden, daß „species expressa“ in thomanischer Terminologie nicht nur faktisch nicht vorkommt, sondern vom eigentlichen Begriff der species her keinen Platz hat.

Dieses Ergebnis stellt etwas anderes als eine nuancierende Unterscheidung der beiden Begriffe dar. Hinter ihm steht eine Reihe von erstrangigen Sachproblemen der Ontologie und Erkenntnistheorie, die sich an die Frage knüpfen: Was ist „intentionales Sein“? Gemeint ist jene Seinsweise des Meinens, in dem das „Geheimnis der Erkenntnis“ beschlossen liegt. Statt die Frage hier schon frontal anzugehen, möchte ich mich nun dem Vergleich von „intentio“ und „ratio“ zuwenden. Die aufgeworfenen Fragen werden damit nicht ad acta gelegt, sondern sollen den folgenden, zum Teil notwendigerweise verwickelten Untersuchungen ihren Impuls geben.

3. Vergleich mit „ratio“. Neue Fragen zu „intentionalem Sein“ und „Intentionalität“

a) Thesen über den Unterschied der beiden Begriffe

Wieso die oben aufgeworfene Frage nach dem intentionalen Sein bei Thomas auch das folgende Fragen und das Vergleichen der Texte bestimmt, soll gleich in dem folgenden Satz ausgesprochen werden, der das eigentliche Ergebnis dieses Abschnittes vorwegnimmt:

Während „ratio“ einen geistigen Gehalt unter der bloßen Rücksicht seiner allgemeinen, washaften Inhaltlichkeit meint und somit ein ens rationis bedeutet, bezeichnet „intentio“ Bewußtseinsgehalte im Hinblick auf die ihnen eigentümliche, je individuelle Seinsweise im erkennenden Subjekt.

Es ist leicht zu erkennen, daß der Intentionbegriff bei Thomas eine unübersehbare ontologische Tragweite hat, wenn dieser Satz richtig ist. Die Richtigkeit dieser „Hauptthese“ ist nun für die einzelnen, früher angeführten Arten der noetischen intentio im einzelnen aufzuweisen. Diesem Aufweis wollen die folgenden Sätze dienen, die teil ohne weiteres einsichtig, teils ihrerseits aus den Texten erwiesen werden müssen:

1. „Intentio“ ist im Umfang weiter als „ratio“, insofern auch die Bewußtseinsgehalte der äußeren Sinne „intentiones“ genannt werden, während „ratio“ nur den verobjektivierten und verallgemeinerten washaften Gehalt meint. 1)
2. Obwohl die vis cogitativa des Menschen von Thomas gelegentliches „ratio particularis“ genannt wird 2), so können die intentiones non a sensu der Vorstellungskraft (diese hier als Zusammenfassung für „innere Sinne“ verstanden) doch nicht „rationes“ genannt werden und werden es von Thomas nicht, weil ihnen der Charakter der abstrahierten Allgemeinheit fehlt.

- 1) 1 Sent. d.19 q.5 a.3 ad 3, heißt es: „Omnis virtus quae apprehendit rationem intentionis alicuius, oportet quod sit virtus non obligata ad corpus, nec dependens a corpore, eo quod virtutes apprehensivae quae sunt impressae in organis corporalibus, ut patet in sensibus, non apprehendunt intentionum, ut rationem hominis vel coloris, sed tantum apprehendunt huiusmodi, secundum quod sunt particulata.“
- 2) zu S. 67: z.B. S.th. I q.78 a.4 c.; q.81 a.3 c.
3. „species intelligibilis“ kann zwar durch „intentio“ ersetzt werden, nicht aber durch „ratio“, weil „ratio“ den verobjektivierten, „rationalen“ Gehalt in seiner Washaftigkeit meint, während species intelligibilis eine primär nicht objektivierbare reale Soseinsbestimmung des Intellekts ist, die als „mitbewußte“ auch „intentio“ genannt wird.
4. Im Bereich der geistigen Erkenntnisprodukte ist „ratio“ weithin materialidentisch mit „intentio“. Während „ratio“ jedoch die Gehalte in ihrer objektiv-statischen Washeit meint, benennt „intentio“ diesselben in ihrem subjektiv-dynamischen Sein. Dies bringt – neben einem Bereich annähernd synonyme Verwendung – eine deutliche Absetzung der beiden Begriffe und ihre Un austauschbarkeit in einzelnen wichtigen Verwendungsmöglichkeiten mit sich.

Man kann mit Recht die beiden ersten Sätze für selbstverständlich halten. Dennoch schienen sie mir nennenswert, weil es beim Vergleich zweier Begriffe wichtig ist, nicht gleich dort anzusetzen, wo sie nahezu identisch sind, obwohl von dort der Anstoß zum Vergleich ausgeht. Dies führt leicht zu einem unfruchtbaren Abschätzen von Wortnuancen. Es kommt darauf an, die betreffenden Begriffe dort in den Blick zu bekommen, wo sie eigentlich „zu Hause“ sind. Wenn dies in den obigen Sätzen gelungen ist, kann man als erstes Ergebnis festhalten: „intentio“ ist bedeutend weiter und allgemeiner als „ratio“, wenn man den letzteren Begriff hier nur in der Verwendung betrachtet, in der er mit „intentio“ vergleichbar ist; und zwar meint „intentio“ einen Bewußtseinsgehalt überhaupt, unabhängig von seiner rationalen Objektiviertheit. Damit ist noch nicht die obige „Hauptthese“ erreicht, aber doch schon sehr nahegelegt. Sie läßt sich nur durch den Aufweis der beiden letzten Sätze ganz erweisen. Entscheidend ist vor allem der vierte Satz, da im Bereich der geistigen Erkenntnisprodukte die eigentliche Konkurrenz der beiden Begriffe und sich an der Weise

dieser Konkurrenz bestätigen lassen muß, was sich von der Herkunft der Begriffe her vermuten läßt. Deshalb sollen nun einige Texte verglichen und interpretiert werden. Im Mittelpunkt der Interpretation steht der Artikel vom Beginn des Sentenzenkommentars, dessen fast feierlich-gewichtige Einleitung, von seinem Verständnis hänge fast alles weitere ab, was im ersten Buch gesagt werde, oben (S. 48 f.) schon erwähnt wurde:

„Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est ..., sapientia et bonitae et omnia huiusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec rationem est tantum ex parte ipsius ratiocenantis, sed ex proprietate ipsius rei.

Ad cuius rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in libro dicuntur, quatuor oportet videre:

Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differere.

Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse.

Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non.

Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei.

(1 Sent. d.2 q.1 a.3 c.)

Thomas holt hier, wie man sieht, sehr weit aus zu erkenntnislogischen Überlegungen, die unmittelbare Bedeutung für die Gotteslehre haben. Es kann sich freilich nicht darum handeln, diese Bedeutung hier darzustellen, noch geht es um sonst eine erschöpfende Interpretation des Artikels. Es soll nur gefragt und verfolgt werden, welchen Unterschied Thomas zwischen „ratio“ und „intentio“ macht und worin dies gründet.

b)Die „materiale Identität“ von „ratio, conceptio, intentio“

Es erübrigt sich, ausführlicher darzulegen, daß „ratio“ bei Thomas wie im allgemeinen Sprachgebrauch der Scholastik ein Wort für zahlreiche Begriffe ist. Eine Unterscheidung scheint Thomas

1) Vgl. etwa die vierfache Verwendung, die Thomas selbst aufführt: In de Div. Nom. VII, 5, n. 735. für öfter erwähnenswert gehalten zu haben: die von Akt und Vermögen der Ratio einerseits und „ratio“ als Bedeutungsgehalt einer Definition:

„Sciendum autem est, quod ratio sumitur dupliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio: quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei prout ratio est definitio, sive prout dicitur argumentatio.“
(1 Sent. d.33 q.1 a.1 ad 3)

Die hier gegebene Bestimmung von „ratio“ im Sinne eines Bedeutungsgehaltes, der mit der Definition einer Sache identisch ist, scheint auf den ersten Blick der früher schon mehrfach zitierten Aussage zu widersprechen: „intentio est ratio, quam significat definitio“.1) Wird nun die ratio durch die Definition bezeichnet oder ist sie ihrerseits ein Name für diese Definition? Die Auflösung dieser scheinbaren Schwierigkeit liegt einfach darin, daß der Begriff einmal in formal-realer Supposition gebraucht wird (ratio, quam significat definitio), während der Terminus das andere Mal in materialer, uneigentlicher Supposition vorkommt, was die Anführungszeichen im obigen Zitat ausdrücken wollen. Damit ist zugleich auch der Schwierigkeit begegnet, die man darin sehen könnte, das „ratio“ einmal als Name von intentio genannt wird, zum anderen aber mit der intentio gleichgesetzt wird:

- ratio est nomen intentionis
- intentio est ratio

Beide also sind der Sinngehalt einer Definition, eines Begriffes. Dies ist nun auch die erste Aussage des Interpretationsartikel:

„Quantum ad primum (vgl. die oben aufgeführten Fragen) pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id, quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit...: ratio quam significat nomen, est definitio.“ (loco citato)

Es folgt eine Überlegung, daß man von der ratio eines Begriffes allerdings auch dann sprechen kann, wenn eine Definition durch früher Erkanntes nicht möglich ist wie bei den allgemeinsten Genera,

1) De Ver. q.21 a.3 ad 5

den Kategorien, auf die weitere aufschlussreiche Bemerkungen zum Thema „ratio und intentio“ folgen:

„Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem huius conceptionis, sicut et hoc nomen definitio et alia nomina secundae impositionis.“ (ibd.)

Die Überlegung ähnelt der vorhin im Textvergleich angestellten, ist allerdings nicht ganz dieselbe. Dort ging es darum, das „ratio“ von Thomas einmal in realer Supposition für den Sinngehalt gebraucht wird, ein anderes Mal in materialer, uneigentlicher Verwendung als Name für das, was schon durch „intentio“ bezeichnet ist. Hier nun weist Thomas darauf hin, das „ratio“ ein Reflexionsbegriff (nomen secundae impositionis) ist, wie auch „definitio“ und – so kann man hinzufügen – wie auch „intentio“ und „conceptio“. Dies alles sind nicht Namen von Dingen, sondern von Erkenntnisakten bzw. –gehalten. 1) So ist „intentio“ Name für einen Erkenntnisgehalt und „conceptio“ Name für einen Erkenntnisakt. Allerdings ist zum letzteren gleich hinzuzufügen: „conceptio“ kann auch den Erkenntnisgehalt meinen wie „intentio“, und dies ist gerade im weiteren Verlauf des Artikels öfters der Fall. Über diese doppelte Verwendung („conceptio subjective spectata“ und „conceptio objective spectata“) brauchen nicht viele Worte gemacht zu werden in diesem Zusammenhang. 2) Wohl sind, wie sich sofort zeigen wird, beide Möglichkeiten sorgfältig zu unterscheiden.

„Ratio“, heißt es im zitierten Text, bezeichnet nicht die conceptio selbst, sondern deren intentio. Aus dem Zusammenhang ergibt sich ohne Zweifel, daß „conceptio“ hier objektiv verstanden ist: der Inhalt einer Erkenntnis. „Conceptio“ ist hier

identisch mit „ratio“ und „intentio“ – materialidentisch zumindest. Mit dem Ausdruck „intentio conceptionis“ meint Thomas dementsprechend nichts anderes als den reflexiv erfaßten Bedeutungsgehalt der Sacherkenntnis, der conceptio rei.
3)

1) Vgl. die allerersten Bemerkungen zu Beginn der Arbeit, S. 2

2) Vgl. J. de Vries, Logica, Barcelona 1964, 92.

3) Die Identifizierung findet sich ganz ausdrücklich von Thomas ausgedrückt in der Declaratio CVIII Quaestionum: „Ratio uniuscuius que rei significata per nomen, est conceptio intellectus...“ (Decl.1)

Aus dem bisherigen Text des Artikels läßt sich für das Verhältnis der Begriffe zunächst und vor allem deren materiale Identität entnehmen, aufgrund deren Thomas auch immer wieder die beiden Begriffe „ratio“ und „intentio“ und dazu „conceptio“ fast wahllos nebeneinander verwendet. Es wäre unsachgerecht, dem bisherigen Text mehr entnehmen zu wollen, wenn man ihn für sich allein nimmt. Denn die scheinbare Absetzung der drei Begriffe in der Aussage „ratio significat intentionem conceptionis“ ist nicht eine Absetzung in der Begriffsbedeutung, sondern in der Supposition und in dem Gebrauch an dieser Stelle, wo der Unterschied zwischen direkter Sacherfassung und reflexiver Erfassung des in der Sacherfassung geprägten geistigen Bedeutungssinnes gründet.

Dennoch kann und muß man die Frage stellen, ob die Begriffe wirklich ohne weiteres auswechselbar sind, ob es also ebensogut heißen könnte:

Intentio significat rationem conceptionis

oder:

Conceptio significat rationem intentionis

Offensichtlich geht das nicht. Es gilt also, das Eigenartige der drei Begriffe zu ermitteln, das eine solche Auswechslung verbietet. Die „gefühlsmäßig“ erfaßten Nuancen sind dabei von heuristischer Bedeutung, aber ihre bloße Artikulation, die notwendig vage bleiben müßte, kann nicht die gestellte Aufgabe erfüllen. Es müssen weitere Texte untersucht werden. Und tatsächlich führt schon der folgende Abschnitt des Artikels weiter. Er soll nun im Lichte der schon oben festgestellten Herkunft, des eigentlichen Anwendungsbereiches von „ratio“ und „intentio“ betrachtet werden.

c) Die „Seinsweisen“ von ratio, intentio und conceptio

Die Herkunft von „conceptio“ wurde vorhin schon genannt, und das Wort läßt sie ohne weiteres erkennen: sie ist ursprünglich der Akt der Sacherfassung und Sinnerfassung, bezeichnet aber zweitens, objektiv genommen, den erfassten Gehalt, insofern das Subjekt ihn hat. Die Gesichtspunkte für die Betrachtung der anderen beiden, hier hauptsächlich zur Diskussion stehenden Begriffe, sind in den oben vorangeschickten Sätzen enthalten. Unter ihnen soll der folgende, sich an den zuletzt zitierten Abschnitt unmittelbar anschließende Text betrachtet werden.

„Et ex patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio, quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.“ (ibd.)

Mit diesen Sätzen geht Thomas, wie man sieht, an die Beantwortung der zweiten Frage heran, die er sich vorgelegt hatte: wie die ratio in der erkannten Sache verwirklicht sei. Thomas eigene Fragestellung ist somit nicht ganz mit derjenigen nach der Seinsweise von ratio und intentio und conceptio vollkommen identisch, kommt ihr aber sehr nahe; man kann wohl sagen, es handelt sich um zwei verschiedene Weisen, dieselbe Frage zu stellen.

Die erste Antwort des Thomas wirft schon ein helles Licht auf sein Verständnis von „ratio“ einerseits und „intentio“ andererseits: die intentio selbst sei nicht in der Sache, während die ratio doch auf irgendeine, noch genauer zu beschreibende Weise in der Sache verwirklicht sei. Das heißt in der vorangeschickten Konzeption (die zunächst noch Arbeitshypothese ist): der intentionale Gehalt in seiner ihm eigentümlichen Seinsweise ist als solcher nicht außerhalb des Geistes in der Sache. Das „intentionale Sein“, das ihm zukommt, ist eben nicht in der Sache außerhalb des Geistes schon verwirklicht, sondern nur „im“ Geist (aber auch nicht einfach, wie die species, als Soseinsbestimmung des geistigen Aktes selbst). Es ist also der Gedanke der intentionalen Inexistenz, der sich für Thomas mit „intentio“ verbindet. Daß Thomas diesen Gedanken immer wieder vorbringt und Erkenntnis geradezu, was die materiellen Dinge angeht, als immaterielle Aufnahme der an die

individualisierende Materie in concreto gebundenen Dinge bestimmt, das soll hier nicht eigens lange betrachtet werden. Zwar sagt Thomas dies meist im Hinblick auf die species, also für die intentio sensibilis und intelligibilis, aber für die anderen intentiones gilt dies dann umso mehr. 1) Es kommt in diesem Zusammenhang

1) Etwa S.th. q.85 a.1 ad I: "Intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis." Vgl. ibd. corpus

darauf an, daß der wohl eindeutige Gedanke der intentionalen Inexistenz (wie immer diese näher zu verstehen ist) sich als begrifflicher Bestandteil von „intentio“ bei Thomas erweist, und dies geht ohne weiteres daraus hervor, daß Thomas sagt: "Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio...sit in re."

Wenn Thomas weiter sagt, auch die conceptio, der eine solche intentio zukomme, sei nicht in der Sache, dann erscheint das im Hinblick auf conceptio geradezu selbstverständlich – trotz der materialen Identität mit der ratio. Denn „conceptio“ (objektiv genommen) will doch offensichtlich in einer ganz unverfänglichen und allgemeinen Weise die Subjekthaftigkeit, die Subjektimmanenz des Erkenntnisgehaltes aussprechen, wobei unüberhörbar stark noch „conceptio“ im Sinne des Erkenntnisaktes noch im Hintergrund steht. (Daß „conceptio“ tatsächlich als objektiver Gehalt und nicht als Akt gemeint ist, lassen die letzten Worte deutlich werden, die sagen, die conceptio verhalte sich zur Sache wie das Zeichen zum Bezeichneten: "inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo"). Mit „conceptio“ will Thomas die Subjektimmanenz der Erkenntnis überhaupt in einer neutralen Weise ausdrücken. Nach der Seinsweise der (objektiven) conceptio ist dabei nicht gefragt, oder vielmehr: diese Frage ist sinnlos, weil der Ausdruck „conceptio“ gerade von ontologischer Problematik völlig absieht. Nur so ist der Begriff nämlich brauchbar, eine unverfängliche, nichts vorentscheidende Rückführung der Erkenntnis auf den Subjektpol zu leisten: "cum sit in anima sicut in subjecto". Damit ist nichts erklärt, wohl aber ein Ausgangspunkt schafft ins Auge gefaßt.

Solche noch leeren, formalen Begriffe sind für den Erkenntnisprozess sehr wertvoll und wichtig. Ohne sie wäre fortschreitendes Denken unmöglich.

Von hier aus wird die Wendung verständlich: „ipsa conceptio, cui convenit talis intentio“. Das besagt nach der gegebenen Interpretation: „der Inhalt der Sacherfassung, dem ein solcher Sinngehalt von intentionalem Sein zukommt“. „Intentio“ erscheint an dieser Stelle als Weiterbestimmung der „conceptio“, die ein leerer und formaler Begriff ist. „Intentio“ meint die Seinsweise der conceptio, während „conceptio“ selbst sich gerade dadurch auszeichnet, nichts Ontologisches implizieren zu wollen. „Intentio“ ist ein erkenntnismetaphysisch-ontologischer Begriff. Welcher Art die „intentionale“ Wirklichkeit ist, die er meint, wird allerdings von Thomas hier nicht angedeutet.

Was das Verhältnis von „ratio“ und „intentio“ angeht, so enthält der zitierte Abschnitt außer einer neuen beiläufigen Identifizierung nichts Neues. Auch im nächsten Textabschnitt, den ich zunächst übergehen möchte, ist kein weiterer Aufschluß über die beiden Begriffe enthalten. Erst zum Ende der ganzen Antwort auf die zweite Frage „quomodo dicatur ratio esse in re“ kommt Thomas auf „ratio“ zurück:

„Unde patet secundum, scilicet, quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei.“ (ibd.)

Was besagt dies für die Seinsweise der ratio im Verhältnis zur intentio? Denn dies wird wohl wiederum die Rücksicht sein, unter diese „material-identischen“ Begriffe zu unterscheiden sind im Bereich der geistigen Erkenntnisprodukte. Thomas bestimmt das Verwirklichtsein der ratio in der Sache als Wirklichsein des von dem Sinngehalt „ratio“ Gemeinten in der Sache – eine sehr prosaische und fast selbstverständlich klingende Antwort. Sie ist fast nicht mehr als Sprachklärung und könnte auch so gewendet werden: nicht die ratio ist in der Sache, sondern das von ihr Gemeinte, dem es zukommt, gemeint zu sein („cui accidit esse rationem“). „Ratio“ ist insofern Reflexionsbegriff für die Sache: die Sache als gemeinte und in diesem Sinne identisch mit der Sache. Aus der Wendung „ratio est in re“ darf man keine vorschnelle, halbwegs mystische Erkenntnismetaphysik machen und hier die

Erkenntnis als Identitätsvollzug zwischen Subjekt und Objekt betrachtet sehen. Freilich ist für Thomas die Erkenntnis Identitätsvollzug. Aber um dies in einem präzisen Sinne zu verstehen, muß man entschieden weiter ausholen. 1)

Doch noch ist die Frage nach der „Seinsweise“ von ratio nicht beantwortet, wenn auch die Antwort nicht mehr sehr fern liegt. Folgendes Experiment mag dazu dienen, den Kontrast zwischen „ratio“ und „intentio“ in bestimmter Verwendung deutlich zu spüren und aufgrund dessen leicht den Unterschied zu bestimmen, um den es geht.

Man setze einmal in das obige Zitat für „ratio“ jeweils „intentio“ ein. Jeder spürt, daß dies nicht angeht, jedenfalls nicht in den ersten zwei Fällen: „Unde patet secundum, scilicet, quod intentio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse intentionem, est in re...“

Warum ist das ein Unsinn? Nun, weil die intentio nicht „in der Sache“ sein kann: sie ist nicht die Sache, insofern sie gemeint ist, sondern sie ist selbst etwa Neues. Es wurde je oben von Thomas selbst gesagt:

„non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio...sit inrae“. Das Ergebnis dieses Experiments überrascht nicht: daß mit „intentio“ von Thomas eine gewisse eigentümliche Seinsweise angezielt ist, wurde schon mehrfach gesagt. Aber noch einmal die Frage: Welche „Seinsweise“ hat im Gegensatz dazu die ratio?

Wenn die ratio einerseits nicht die Sache einfachhin in sich selber ist, sondern die Sache als gemeinte, der Begriff „ratio“ also ein Reflexionsbegriff für die gemeinte Sache, andererseits aber auch nicht der meinende Gehalt in seinem ihm eigentümlichen Sein ist (wie die intentio) – dann ist die ratio ein ens rationis, ein Gedankending! Dann ist das mit „ratio“ Gemeinte, die ratio als solche, ein Nichts! Tatsächlich: alle rationes unserer Begriffe sind, als reflexiv erfaßte Bedeutungsgehalte, Gedankendinge, eben „Abstraktionen“, wie man manchmal, genau in diesem Sinne wegwerfend, sagt. Das „Sein“ eines „ens rationis“ ist die „Seinsweise“ der ratio, wobei, was die Ausdrucksweise angeht, die Anführungszeichen die letzte Zuflucht für die versagende Sprache sind, die etwas benennen muß, das nichts ist und doch gedacht wird, weil es „in“ etwas Wirklichem ist. Die ratio, jenes „simplex et abstractum ad naturam rei pertinens“, wie Thomas sie gelegentlich nennt, 1), ist als Gedachtes auf der Ebene des Gemeinten ein Nichts, auf der Ebene des Meinens kommt ihm freilich, wie jedem Gedankending, ein „intentionales Sein“ zu, insofern auch sie vom meinenden

Subjekt durch einen meinenden Gehalt gemeint ist. Kurz: Es gibt in Wirklichkeit keine ratio, es gibt sie nur als gedachte.

Deshalb gehört sie unter die Gedankendinge.

Die Seinsgrundlage des Gedankendinges ratio, ihr fundamentum in re, ist objektiv die Sache mit ihren Eigenschaften, deren Abstraktionen die ratio ist. Subjektives Fundament aber ist die intentio, das meinende Sein. Die ratio ist deren Washeit, die Washeit der intentio, der ein näher zu bestimmendes Sein zukommt.

Damit ist deutlich, um die Verbindung zum interpretierten Text wieder herzustellen, weshalb Thomas unbedenklich sagen kann, die ratio sei in der Sache, wie er auch andererseits davon ausgehen kann, daß sie das vom Erkennenden Abstrahierte und insofern etwas Subjektimmanentes ist: Man kann sie als Gedankending in alles hineinstecken, eben weil sie kein Sein hat, weil mit dem Begriff keine Seinsweise gemeint ist. „Ratio“ ist somit ein bloßer, höchst wertvoller Handwerksbegriff der philosophischen Reflexion. Intentio aber ist mehr als dies. Der Begriff setzt

1) In de Div. Nom. VII. 5., Nr. 735: „Ratio est aliquid simplex et abstractum ad naturam rei pertinens.“
Zwar dieselbe Reflexion auf Sinngehalte voraus, aber er erschöpft sich nicht darin, logischer Reflexionsbegriff zu sein, sondern enthält eine ontologische Aussage: die des „intentionalen Seins“, das zuletzt vor allem als meinendes Sein begegnete, während es im Vergleich mit species als nicht reales, anderes vollziehendes Sein (vgl. oben S. 64) sichtbar wurde.

d) Der dynamische Charakter der noetischen Intention (gegenüber ratio).
Stellungnahme zu A. HAYENS Gegenüberstellung

Obwohl die noetische Intention gegenüber der akthaften durchaus statisch genannt werden kann und es wichtig ist, die Statik des begrifflichen Meinens gegenüber der akthaften dynamischen Hinbeziehung fest ins Auge zu fassen, so ist doch im Vergleich mit „ratio“ zu sagen, daß „intentio“ eine dynamische Wirklichkeit besagt: nämlich die eines meinenden Sein. Während ratio eine statische Abstraktion ist, stellt die intentio eine an den konkreten Vollzug gebundene und somit individuierte Wirklichkeit, deren Wesen ebenfalls dynamisches Hin-auf ist, allerdings nicht unmittelbar des vollziehenden Subjektes, sondern des vollzogenen Gehaltes. Wie das Meinen des Gehaltes im Vollzug des Subjektes verwurzelt ist – dies ist ein wesentlicher Aspekt der Frage nach dem „intentionalen Sein“.

Der dynamische Charakter der intentio wird von A. HAYEN mit Recht hervorgehoben gegenüber der Statik von ratio: „je crois que pour saisir avec precision et exactitude la portee de la distinction entre ratio et intentio il faut recourir aux deux notions correlatives de noetiques et de pneumatique, telles quelles a progressivement discernees et explicitees Maurice Blondel.“ 1) Allerdings scheint HAYEN diese Gegenüberstellung doch mehr im Hinblick auf die akthafte Intention zu treffen: die weitere Erläuterung enthält wohl eine Vermischung dieser mit der noetischen und hat eigentlich keine wirklichen Anhaltspunkte in thomanischen Texten.

Ganz allgemein muß man wohl sagen, daß HAYEN nicht mit der von ihm selbst gewünschten Präzision und Exaktheit die Tragweite der Unterscheidung zwischen „ratio“ und „intentio“ herausgearbeitet hat. Denn auch die soeben ausgeführte Gegensätzlichkeit im Hinblick auf Statik und Dynamik ist nur ein Folge jener ausführlich dargelegten Verschieden-

1) A. HAYEN, a.a.O., 188

heit in der Seinsweise. Auf diese kommt HAYEN keineswegs zu sprechen, obwohl er immer wieder neue nuancierende Gegenüberstellungen versucht, die recht willkürlich sind und manche Fehlinterpretationen einschließen, zumal HAYEN alles mit allem vergleicht und sowohl die „intentio intelligibilis“ wie die „intentiones quam adinvenit intellectus“ wie die logischen Intentionen in den Vergleich miteinbezieht. Wenn er, den Vergleich zwischen ratio und intentio zusammenfassend, ratio als „Prinzip der Objektivität“, intentio als das des „Bewußtseins dieser Objektivität“ charakterisiert und conceptio als vermittelnde „synthetische Operation“, so ist dies keineswegs einsichtig von den Thomastexten her.1)

Mit der Herausstellung des dynamischen Charakters von „intentio“, der sich ohne weiteres dem Blick auf die noetische Intention als eines meinenden Seins darstellt, ist nun der vierte der oben (S.68) aufgestellten Sätze zur Unterscheidung von „intentio“ und „ratio“ erreicht:

Im Bereich der geistigen Erkenntnisprodukte ist „ratio“ weithin materialidentisch mit „intentio“. Während „ratio“ jedoch die Gehalte in ihrer objektiv-statischen

Washeit meint, benennt „intentio“ dieseben in ihrem subjektiv-dynamischen Sein. Dies bringt – neben einem Bereich annähernd synonyme Verwendung – eine deutliche Absetzung der beiden Begriffe und ihre Un austauschbarkeit in einzelnen wichtigen Verwendungsmöglichkeiten mit sich.

Was die „einzelnen wichtigen Verwendungsmöglichkeiten“ angeht, so werden diese im nächsten Hauptabschnitt noch weiter zur Sprache kommen. Die Un austauschbarkeit von beiden Begriffen in vielen Wendungen wurde aber mit dem Vorangehenden zum Teil schon erwiesen, und auf diese Un austauschbarkeit stützte sich weitgehend die Argumentation zum Aufweis der Verschiedenheit in der Seinsweise.

- 1) A. HAYEN, a.a.O., 187: „De cette exploration nous retiendrons simplement la double signification dont sont susceptibles ratio et intentio: dans la mesure ou elle s'oppose a intention, ratio s'identifie ares; dans la mesure ou elle s'oppose a ratio, intentio se rapproche de conceptio. Et nous en conclurons que la ratio, dans la connaissance, parait devoir nouer le role d'un principe d'objectivite, l'intentio, au contraire, celui dun principe de conscience de cette objectivite. Et de meme que la ratio, de soi identique a l'object, vient de cet objet, l'intentio, de soi plus proche de la conceptio vient de sujet et etablit un rapport entre l'object et le sujet. En effet, dans les textes fondamentaux, que nous venons dexaminer, saint Thomas presente la conceptio comme une operation synthetique.“

Zum Abschluß des thematischen Vergleichs zwischen „ratio“ und „intentio“, der im folgenden noch nebenläufig manche Ergänzung erfahren soll, mag die anfangs vorausgeschickte These das Ergebnis zusammenfassen und zugleich die offene Frage nach dem „intentionalen Sein“ deutlich werden lassen:

Während „ratio“ einen geistigen Gehalt unter der bloßen Rücksicht seiner allgemeinen, washaften Inhaltlichkeit meint und somit ein ens rationis bedeutet, bezeichnet „intentio“ Bewußtseinsgehalte im Hinblick auf die ihnen eigentümliche, je individuelle Seinsweise im erkennenden Subjekt.

4. Der engere Begriff von intentio: „intentiones quas adinvenit intellectus“ und das „esse in intellectu“ der logischen und apriorischen Sinngehalte

a) Erste Erläuterung und Befragung des Interpretationstextes

Zu den wichtigen Verwendungsmöglichkeiten der „intentio intellecta“ gehören vor allem die Ausdrücke: „intentio prima, intentio secunda“, „intentio logica“, „intentio quas adinvenit intellectus“. In welchem Verhältnis die genannten Ausdrücke zueinander stehen, wird erst die genauere Betrachtung zeigen können. Die ganze Untersuchung dieses Abschnittes soll einerseits die bisherigen Ergebnisse bestätigen und erläutern, die Vielfalt und die Bedeutung des noetischen intentio-Begriffes bei Thomas von Aquin vor Augen stellen und schließlich vor allem dazu dienen, neue Fragen zu stellen und die bisherigen präziser stellen zu können. Der ganze Abschnitt versteht sich als Fortsetzung der Interpretation des Artikels, der im voraufgegangenen Vergleich von „ratio“ und „intentio“ schon als Interpretationstext zugrunde lag. Und zwar handelt es sich um das übersprungene Textstück, mit dem Thomas auf die zweite seiner Fragen antworten

will: „quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse.“ Was dies grundsätzlich heißt, hatte Thomas in dem Satz zusammengefaßt: „Dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.“ Nun ist zu verfolgen, welche Möglichkeiten es im einzelnen für dieses Insein der ratio in der Sache (dem ein Insein der Sache im Intellekt entspricht!) gibt:

„Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae extra animam.

1. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectus, proprie de re dicatur.
2. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et huiusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum huius nominis genus non est similitudo alicuius rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et huiusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et huiusmodi.

3. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimerae: quia neque est similitudo alicuius rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa.“

(1 Sent. d.2 q.1 a.3 c.)

Die Schlußfolgerung, mit der Thomas die Beantwortung dieser zweiten Frage abschließt, wurde eben schon besprochen im Hinblick auf die Seinsweise der ratio: „Unde patet secundum, scilicet, quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei.“ Der eigentliche Fall des Inseins der ratio in der Sache ist also der erste der eben von Thomas aufgeführten: wenn ein Ähnlichkeitsverhältnis zwischen dem vom Inhalt aufgefaßten Gehalt (conceptio intellectus) und der gemeinten Sache besteht. Wie diese Ähnlichkeit zustande kommt, also das Erkenntnisproblem überhaupt, steht hier nicht zur Frage. Es geht einfach darum, daß ein Sinngehalt unmittelbar eine Sache meint, sie und

nichts anderes ausdrückt. Wieviel etwa auch bei dieser direkten Erfassung eines Seienden apriorische Momente im Spiel sind – diese Frage wird sich gleich vom zweiten Fall her ergeben.

Daß solche unmittelbar die Dinge meinende Erkenntnisgehalte, *conceptiones*, wie Thomas in diesem Zusammenhang sagt, auch „*intentiones*“ genannt werden können und von Thomas genannt werden, steht außer Frage. Warum aber gebraucht Thomas diesen Begriff hier nicht? Nun, diese Frage ist weder sehr dringlich zu stellen noch plausibel zu beantworten: Es ist eben eine Sache der Wahl unter verschiedenen möglichen Ausdrücken. Aber es ist doch auffallend, daß erst im zweiten Teil des Abschnittes, bei der Besprechung der zweiten Möglichkeit, wieder von „*intentiones*“ die Rede sei – und hier findet sich der Begriff ohne weiteren erläuternden Zusatz in jener engeren Bedeutung, die er sehr oft bei Thomas hat, vor allem im Sentenzenkommentar, aber auch später: „*intentiones* quas intellectus noster adinvenit“,

Bedeutungsgehalte also, die nicht „Abbilder“ der außerhalb des Geistes existierenden Dinge selbst sind, sondern aus der Erkenntnisweise folgen, mit der der Intellekt die Dinge erkennt. Solche Bedeutungsgehalte haben, wie Thomas ausführt, ihr unmittelbares Fundament im erkennenden Intellekt selbst und erst mittelbar in der vom Intellekt erkannten, bewußtseinstranszendenten Sache. Thomas bringt als Beispiel die logische Intention „*genus*“, den Gattungsbegriff. An anderer Stelle führt er dasselbe Beispiel näher aus: „*Sicut generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur*“.¹⁾ Mit der Natur des Lebewesens, die im Esel verwirklicht ist, nennt Thomas hier das mittelbare Fundament einer solchen logischen Intention wie „Lebewesen“. Das unmittelbare Fundament aber besteht im klassifizierenden Geist selbst. Das soll im nächsten Abschnitt b) noch ausführlicher dargestellt werden, weil es für das Thema „Intentionalität“ bedeutsamer ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Zunächst sei noch darauf hingewiesen, daß Thomas gerade in diesem Fundament den Unterschied zur dritten der im Text aufgeführten Möglichkeiten sieht: zur bloßen Chimäre, einen solchen Gedankending also, das in haltlich keinerlei Gundlag im ordnenden Intellekt oder in der Wirklichkeit selbst hat, sondern in seinem Was rein willkürlich-fiktiv ist. Daß auch solch ein irrealer Truggebilde als Vorstellung oder Gedanke immerhin in seinem geistimmanenten Dasein eine Wirklichkeit am Geiste ist, also ein „intentionales Sein“ hat, ist an dieser Stelle bei Thomas nicht eigens erwähnt, aber selbstverständlich.

Wie aber ist es nun näher zu verstehen, daß die „intentiones, quas intellectus adinvenit“ ein unmittelbares Fundament im Intellekt und ein mittelbares in der Sache selbst haben? Sicherlich hängt dies eng mit der Reflexionsfähigkeit unseres Geistes zusammen und somit auch mit der Unterscheidung von „intentio prima“ und „intentio secunda“. Wie steht die logische Intention zu diesem Begriffspaar? Ferner: Ist die intentio logica die einzige Art der vom Intellekt hinzugefügten und unmittelbar in seiner eigenen Wirkweise begründeten Intentionen?

Schließlich: Wie kommt es dazu, daß Thomas in diesen hinzugefügten Intentionen den Prototyp von intentio rei überhaupt zu sehen scheint, indem er von ihnen ohne weiteren Zusatz als von den intentiones spricht? Sie stellen doch für die Erkenntnis einen Sonderfall dar, und zwar von geringerer oder, vorsichtig formuliert, von weniger unmittelbarer Objektivität dar als die direkte intentio, die ohne weiteres similitudo ist. Vielleicht führt die wenn auch nur „im Vorübergehen“

Versuchte Beantwortung dieser Fragen näher an die von Thomas implizierte Auffassung des Intentionalen heran, um die es letztlich geht.

b) Das Verhältnis der logischen Intention zum Begriffspaar „intentio prima et secunda“

Der enge Zusammenhang der logischen Intention mit der reflexiven Erfassung eines Begriffes, also seiner „intentio secunda“, liegt auf der Hand: in der zweiten Intention wird die logische hinzugefügt. Sehr deutlich legt Thomas diesen Zusammenhang dar in dem Opusculum „Summa totius logicae Aristoteles“, unter der Überschrift: „Quid sit universale, et quomodo originetur“. Thomas nimmt als Beispiel die Abstraktion des Artbegriffes „Mensch“:

„Quae forma repraesentat hominem, non tamen ut est hic et nunc, sed abstractam a talibus conditionibus: et hoc dicitur esse universale.“
(Summa totius logicae Aristoteles, I, 1)

Es handelt sich also um eine intentio universalis, nicht particularis (wie in der Erkenntnis der inneren und äußeren Sinne), um eine intentio communis, nicht individualis. Alle diese Ausdrücke bezeichnen, entgegen dem ersten Anschein, keine logischen Intentionen. Diese kommen erst zustande, wenn sie in der zweiten Intention reflektiert und in ihrer Allgemeinheit erkannt und gemeint sind, diese Allgemeinheit also selbst zum Begriffsinhalt gehört. 1) Erst die reflex erkannten und gemeinten intentiones universales, particulares, individuales, communes aber werden zu logischen Intentionen: intentiones universalitatis, particularitatis, individualitatis, naturae communis oder, wie es gelegentlich heißt, secundae substantiae.

Doch damit ist schon Thomas eigener Erklärung vorgegriffen:

„Unde in homine sic intellecto est duo: scilicet ipsam naturam humanam, seu habens eam, et ipsam universalitatem, seu abstractionem addictis conditionibus materiae. Quantum ad primum, homo dicit rem, quantum vero ad secundum dicit intentionem: non enim in re invenitur homo qui non sit hic et nunc. Et ipsa natura, ut sic, dicitur esse prima intentio.“ (ibd.)

Wohlgemerkt: nicht die individuierte Natur des Individuums, wie sie real verwirklicht ist, wird „intentio prima“ genannt, sondern die geistimmanente Wirklichkeit, die intentio communis, die freilich gerade dieses bestimmte oder irgendein Individuum meint und nicht selbst schon die abstrahierte, allgemeine Natur.

„Sed quia intellectus reflectitur supra se ipsum, et supra ea, quae in eo sunt sive subjective, considerat iterum hominem sic a se intellectum sine conditionibus materiae, et videt quod talis natura cum tali universalitate seu abstractione intellecta potest attribui huic et illi individuo, et quod realiter est in hoc et illo individuo: ideo format secundam intentionem de tali natura, et hanc vocat universale, seu praedicabile vel huiusmodi.

Secundum ergo praedicta, res ut est intellecta dicitur universalis; secundum autem quod intellectus talem universalitatem considerat, secundum hoc attribuit sibi aliquid, scilicet esse in pluribus, vel dici de pluribus: et sic dicitur secunda intentio.“(ibd.)

Was ist dem Text über das Verhältnis von logischer Intention und zweiter Intention zu entnehmen? Nun, Thomas selbst stellt sich die Frage nicht und beantwortet sie dementsprechend nicht ausdrücklich. Aber es wird aus dem Text deutlich: Die logische Intention wird in der zweiten vollzogen, aber sie ist nicht mir ihr identisch: einmal ist es denkbar, daß die Reflexion vollzogen wird, ohne daß die logische Intention namhaft gemacht wird, zum anderen bleibt der Bedeutungsgehalt der ersten Intention in der zweiten gewahrt, er geht mit in sie ein. Demnach enthält die zweite Intention nicht nur den logischen Bedeutungsgehalt sondern auch den „ontischen“ der ersten Intention.

Allerdings ist hinzuzufügen, daß die *intentio secunda* für Thomas nicht schon dadurch bedeutsam ist, daß sie eine neue Reflexionsstufe über denselben Gehalt ohne Hinzufügung (wenn dies überhaupt möglich ist) darstellt, sondern dadurch, daß sie etwas Neues enthält, was nicht in der ersten Intention schon enthalten war, und dies ist die logische Intention: *species genus etc.* Insofern werden logische und zweite Intention von Thomas in etwa gleichgesetzt, 1) wenn er sagt: „*ideo format secundam intentionem de tali natura, et hanc vocat universale, seu praedicabile et huiusmodi.*“ Während aber ein Prädikabile (*genus, species, proprium...*) eine rein logische Intention darstellt, enthält ein reflex erfaßter Universalbegriff mehr als nur diese, nämlich den Bedeutungsgehalt der ersten Intention und die (mehr oder weniger scharf erfaßte) logische Intention: „Mensch (als Art)“.

1) Die Gleichsetzung von logischer Intention und zweiter Intention nimmt (unausdrücklich) auch J. de VRIES in der „Logica“ vor: „*Intentio secunda est intentio, cuius objectum est ens rationis constitutum ab ipsa ratione eo, quod reflectitur de proprietatibus, quae non conveniunt ipsi objecto (reali), sed tantum objecto qua cogitato...*; ita intentiones secundae sunt v.g. *species, genus etc.*“ (a.a.O., 94)

Als Fundament, das unmittelbar im Erkennenden (abstrahierten) Intellekt, mittelbar in der Sache selbst liegt, nennt Thomas für die logischen Intentionen (die er im Interpretationstext als Musterbeispiel für die hinzugefügten Intentionen anführt), die „*habitus ad multa*“: sei es die Bezeichnung des Begriffes zu vielen von ihm unter der gleichen *intentio* zusammengefaßten Individuen 1), sei es der „allgemeinen Natur“ zu ihrer Verwirklichung in vielen Individuen. 2) Diese doppelte Auffassungsmöglichkeit scheint genau der zu entsprechen, die Thomas in dem zitierten Text aus der „*summa totius logicae Aristoteles*“ erwähnt: „*sed quia intellectus reflectitur supra se ipsum, et supra ea, quae in eo sunt sive subjective, sive objective... ideo format secundam intentionem de tali natura.*“

Die objektive Reflexion ist in diesem Zusammenhang diejenige, die sich auf die ratio oder *natura communis* richtet, die subjektive diejenige, die auf den subjektimmanenten Sinngehalt geht: die *intentio*. 3)

c) Andere hinzugefügte Intentionen. Hinzugefügte Intention und Apriori

In dem noch immer zur Interpretation stehenden Text des Artikels aus dem Sentenzenkommentar führt Thomas die logischen Intentionen nur als leicht erkennbare Schulbeispiele für den Bereich der hinzugefügten Intentionen überhaupt an. In dem Text selbst wird es deutlich: „*Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et huiusmodi.*“

Es ist für den Zusammenhang nicht erforderlich, die einzelnen „*intentiones, quae intellectus adinvenit*“ näher zu betrachten. Es seien nur einige Beispiele unter zwei Rücksichten aufgeführt:

1. daß die Hinzufügung nicht notwendig in einer *secunda intentio* geschieht, wohl fast immer in ihr thematisch werden
2. daß in dieser thomanischen Lehre von den „*intentiones quae consequuntur modum intelligendi*“ eine gewisse Lehre von der apriorischen Bestimmtheit der menschlichen Erkenntnis enthalten ist

1) S.th. I q.85 a.3 ad 1: „*Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius.*“

2) 1 Sent d.25 q.1 a.3 c.: „*Intentionem vel habitudinem alicuius subsistentis ad naturam communem*“

3) „*reflexio subjectiva et objectiva*“ entspricht also hier nicht derjenigen von „*conceptus subjectivus et objectivus*“

Zwar gibt es Texte, in denen Thomas die Bindung der „*intentiones consequentes modum intelligendi*“ an die *secunda intentio* zu knüpfen scheint:

„*Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quo primo intellectus intelligendo fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit.*“

(De Potentia q.7 a.9 c.)

Doch ist das Wesentliche offenbar die Reflexion des Geistes, nicht das Nachfolgen einer neuen, ausdrücklichen Reflexion über einen schon vollzogenen Akt, wie aus den folgenden, metaphysischen höchst bedeutsamen Textbeispielen hervorgeht:

„Quaedam autem sunt, quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis, eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali...

...et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet enumeratio, completur per operationem intellectus numerantis“.

(1 Sent. d.19 q.5 a.1)

Handelt es sich bei dieser „intentio temporis“ selbst schon um ein metaphysisch-bedeutsames Apriori, nämlich die „apriorische Form des inneren Sinnes“ im Sinne KANTS, die Zeit, so sind die anschließenden Sätze von noch offensichtlicherer metaphysischer Tragweite:

„Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio eius completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quod est. Unde dicit Philosophus..., quod verum et falsum sunt in anima... et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quandam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re.“ 1) (ibd.)

In eben diesem Sinne ist in einer Erwiderung innerhalb desselben Artikels von der „intentio entis“ und der „intentio veritatis“ die Rede:

1) Vgl. dazu De. Ver. q.1 a.9 c.!

„Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. Ita quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur...“ (ibd. ad 6)

Die intentio veritatis hat Thomas im Corpus des Artikels (siehe oben) ausdrücklich unter die „intentiones quas adinvenit intellectus“ eingereiht. Gehört auch die

„prima conceptio intellectus“, wie es in der achten Erwiderung desselben Artikels heißt, die intentio entis, unter diese hinzugefügten und „apriorischen“ Intentionen? Diese Einreihung nimmt Thomas ausdrücklich im folgenden Text vor:

„Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra dictum est, dst.19, quaest.5, art.1.“
(1 Sent. d.33 q.1 a.1 ad 1)

Für den Zugang zur Metaphysik sind solche Aussagen und Erkenntnisse, die durchaus den Charakter dessen haben, was man heute, methodisch weiterführt, als transzendente Reflexion kennt, entscheidend bedeutsam. 1) Doch möchte ich mich hier auf folgende Feststellung beschränken: Thomas kennt Sinngehalte, die der Intellekt a priori zur Erfahrungserkenntnis (wenn auch mit ihr unlösbar verbunden) hinzufügt, die, wie er selbst ausführt, ihr unmittelbares Fundament im Intellekt selbst haben, ihr mittelbares jedoch in der vom Intellekt gemeinten und beurteilten Sache, die insofern sein ver-deckendes, sondern ein ent-deckendes Apriori 2) darstellen. Daß dieses Apriori entdeckenden Erkenntnischarakter hat, beruht auf der reflexiven Selbsterkenntnis des Intellekts.

Es ist nun noch die Frage zu beantworten: Wie kommt es zu der engeren Bedeutung von „intentio“ im Sinne der hinzugefügten Intention? Sind die hinzugefügten Intentionen in irgendeiner Hinsicht repräsentativ für die noetische Intention überhaupt? Die Antwort kann eng an das soeben

1) Vgl. etwa J. DE VRIES, Urteilsanalyse und Seinserkenntnis, in: Scholastik 28 (1953), 382-399.

2) Diese Ausdrücke gebraucht J. B. LOTZ, in: Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955, 44 f.

Gesagte anknüpfen.

d)Der Grund für den engeren Intentionsbegriff. Das Gründen aller intentiones i Selbstbezug des Geistes

Es steht außer Zweifel, daß „intentio“ (und nicht etwa „ratio“ 1)) für Thomas der Terminus technicus für die hinzukommenden Sinngehalte ist. Die Frage ist gar

nicht zu vermeiden, ob dies ein erkennbarer oder nicht erkennbarer Zufall ist oder ob es einen sachlichen Grund hat. Was das Geschichtliche angeht, so sei nur erwähnt, daß „intentio“ gerade in dieser speziellen Bedeutung schon vor Thomas bei den arabischen Philosophen sehr gebräuchlich war, vor allem auch das Begriffspaar „intentio prima at secunda“. Aber das verstärkt die Frage nur, legt allerdings näher, die Antwort nicht im Zufälligen zu suchen. Wenn die Dinge aber mit einer gewissen inneren Logik verlaufen sind und zusammenhängen, dann ist zu vermuten, daß die hinzugefügten Intentionen in besonderer Weise die noetischen Intentionen überhaupt repräsentieren und deren Wesenszüge ausprägen.

Daß dies der Fall ist, zeigt sich in manchen Texten bei Thomas recht deutlich:

„In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus, sed in anima tantum, sed habent aliquid in re respondens, scilicet naturam, cui intellectus huiusmodi intentiones attribuit.“

(1 Sent. d.33 q.1 a.1 ad 3)

1) Bei HAYEN wird als Beispiel für die ununterschiedene Verwendung von „ratio“ und „intentio“ (a.a.O., 177) ein Text herangezogen, wo es heißt: „ratio individui vel intentio“ (1 Sent. d.25 q.1 a.3 ad 4). Mir scheint, daß gerade hier im Gegenteil deutlich wird, wie die beiden Begriffe zueinander stehen: „intentio“ ist der Fachausdruck für die hinzugefügten, klassifizierenden Bedeutungsgehalte und steht daher ohne Attribut, während zu „ratio“ die bestimmte intentio „individui“ hinzugefügt ist. – In demselben Artikel finden sich weitere Beispiele für die Verschiedenheit und Unaustauschbarkeit der beiden so verwandten und doch gerade im Bereich der hinzugefügten Intentionen keinesfalls austauschbaren Begriffe. So heißt es z.B. „communitas secundum rationem intentionis“ = die Übereinstimmung der Individuen in der logischen Intention, wobei „ratio“ eben der washafte Gehalt der logischen Intention ist, die, wie oben besprochen, mehr ist als washafter Gehalt. Es mag in dieser Verwendung vor allem das subjektiv-dynamische Moment der intentio das Unterscheidende sein. – Im Hinblick auf solche Ausdrücke könnte man die ratio mit J. DE VRIES auch das „Formalobjekt“ der intentio nennen (vgl. Logica, 93), solange man „intentio“ nicht akhaft versteht. – Der Sinn von „ratio intentionis“ ist hier übrigens ein anderer als der in 1 Sent.d.19 q.5 a.3 c. (vgl. oben S. 67).

Welche intentiones sind hier gemeint? Der Satz ist – zunächst außerhalb des Zusammenhangs – doppeldeutig: ist von den hinzugefügten Intentionen die Rede und somit von ihrer Eigentümlichkeit, ihr unmittelbares Fundament im Intellekt allein zu haben und nur mittelbar von den Dingen selbst zu gelten? Aber das würde implizieren, daß die anderen Intentionen, die „abbildhaften“ (similitudines) in den Dingen seien, was Thomas im Interpretationstext 1 Sent. d.2 q.1 a.3 c.)

ausdrücklich negiert. Gilt der angeführte Satz also von allen noetischen Intentionen überhaupt?

Das Eigenartige ist nun: Stellt man den Text in seinen Zusammenhang, so wird diese Doppeldeutigkeit keineswegs entschieden, sondern noch offensichtlicher. Es ist erst die Rede von der „ratio paternitatis et essentiae in divinis“, die „nomen intentionis“ ist und die Definition der Sache ausmachen würde (wenn es im Falle der göttlichen Wesenheit eine solche Definition gäbe). Hier ist also offenbar der weite und allgemeine Intensionsbegriff gemeint. 1) Nun aber fährt Thomas mit einer Erläuterung anhand des engeren Intensionsbegriffes fort:

„In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus, sed in anima tantum, sed habent aliquid in re respondens, scilicet naturam, cui intellectus huiusmodi intentiones attribuit; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur: et ita etiam ipsa ratio quam dicimus aliam et aliam in divinis, non est in re; sed est in re aliquid respondens ei in quo fundatur, scilicet veritas illius rei cui talis intentio attribuitur: est enim in Deo; unde possunt rationes diversae ibi convenire: et ideo non sequitur, quod Deus sit rationes illae, sed quod sit tantum habens eas: hoc enim quod dicitur, quod in Deo est idem habens et quod habetur, intelligitur de illis quae habentur per modum rerum, non autem de illis quae habentur per modum intentionum.“ (1 Sent d.33 q.1 a.1 ad 3)

Der Text ist ein Beispiel für die Wichtigkeit erkenntnislogischer Überlegungen im thomanischen Denken. Es handelt sich bei der Lösung der

1) Die Überschrift des Artikels: „Utrum relationes divinae sint essentia divina“. – Die dem obigen Zitat vorangehenden Sätze: „Sciendum est autem, quod ratio sumitur dupliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus actionis, vel potentia, quae est ratio; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout dicitur ratio argumentatio. – Dico igitur, quod cum dicitur quod est alia ratio paterni et essentiae in divinis, non accipitur ratio secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis, et significat definitionem rei: quamvis enim in divinis non possit esse definitio, nec genus, nec differentia, nec compositio; tamen si intelligatur ibi aliquid definiri, alia erit definitio paternitatis, et alia definitio essentiae.“ Hier ist nicht nur von den hinzugefügten Intentionen die Rede.

Vorgebrachten Schwierigkeit, eine gedankliche Unterscheidung sei, wenn sie richtig sei, immer auch eine in der Sache selbst („aut ista ratio est aliquid in re, aut nihil“) im wesentlichen darum, daß Thomas die Mittelbarkeit der menschlichen Erkenntnis herausstellt: Die Ordnung der rationes und intentiones ist nicht die der Dinge. Daß die einzelnen Intentionen aber ein mittelbares Fundament in der Sache

(im Zusammenhang der Texte ist es die göttliche Wesenheit) haben, bedeutet: Die Unterscheidung der Sinngehalte ist richtig – sie kommt nicht bloß von unserem Geist, sondern ist auch in der Sache begründet. Dies sind auch die ganz groben Umriss des Gedankengangs, den Thomas in der Antwort auf die dritte und vierte Frage des bisher zum Teil interpretierten Artikels 1 Sent. d.2 q.1 a.3 weiterführt. Die intentiones, die wir über Gott fassen, tragen alle den Charakter der Mittelbarkeit, wir können sie nicht als unmittelbare „Abbilder“ der göttlichen Wesenheit verstehen. Dennoch haben sie einen Erkenntniswert.

Solche Mittelbarkeit aber findet sich auch in unserer Welterkenntnis schon, wie deutlich sichtbar wird an den hinzugefügten Intentionen; sie erstreckt sich jedoch auf die Sinngehalte, die Thomas „similitudines“ nannte. Es wäre lohnend, würde aber hier zu weit führen, diese Zusammenhänge weiter auszubreiten.

Aber es ist von dem Gesagten her leichter möglich geworden, zu entscheiden, in welchem Sinne Thomas sagt, „in omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus, sed in anima tantum“. Er meint damit wohl Sinngehalte überhaupt („omnibus“, „communiter“) und verschärft so die frühere Aussage aus 1 Sent. d.2 q.1 a.3: „Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio, quam significat nomen rationis, est in re.“ Wenn er nämlich den Immanenzcharakter und die Mittelbarkeit der Intentionen an den logischen, hinzugefügten Intentionen erläutert, so deshalb, weil diese ihn offensichtlich machen in ihrer Abhängigkeit vom Erkenntnismodus, durch die Offenbarkeit der Differenz von subjektiver Auffassung und objektivem Sachverhalt. Und hierin dürfte der Grund für die Herausbildung von „intentio“ als Terminus im engeren Sinne der hinzugefügten Intentionen liegen. Wenn „intentio“ einen Sinngehalt gerade in seiner ihm eigentümlichen Seinsweise im Subjekt, in seinem intentionalen Sein meint, dann wird diese Subjektivität (als Subjektimmanenz: „in anima tantum“; als apriorische Bestimmtheit: „secundum modum intelligendi“) an diesen hinzugefügten Intentionen deutlich sichtbar: sie sind der Prototyp der intentiones.

Abschließend zum Thema „hinzugefügte Intentionen“ sei ein Text angeführt, der unmittelbar die Problematik des „intentionalen Seins“ selbst anschnidet und die gegebenen Interpretationen der intentio als Sinngehalt mit einer intramentalen ontologischen Wirklichkeit bestätigt:

„Dicendum, quod, secundum Avicenna...de eo quod nullo modo est, non potest aliquid axnuntiari: ad minus enim oportet quod illud, de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat quod semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet, quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae.“

(1 Sent. d.19 q.5 a.1 ad 5)

Hier ist in aller Ausdrücklichkeit die Rede von einem Sein, das im Erkenntnissein oder, allgemeiner (da es sich um eigentliche Erkenntnis zu handeln braucht), im Gedachtsein besteht. Ohne dieses gibt es kein Denken. Und solches Sein genügt, sagt Thomas, sogar für wahre Aussagen, da ja die Wahrheit selbst sich „in ratione animae“ erfülle: Es können bloße Gedankendinge sein, über die geurteilt wird. 1) Ist ratio hier Erkenntnisvermögen oder heißt das Wort soviel wie „aufgefaßter Bedeutungsgehalt“? 2) Ich möchte das letztere vermuten, obwohl die andere Möglichkeit den gleichen Sinn ergibt: Die Wahrheit erfüllt sich im Zusammenstimmen der Bedeutungsgehalte und wird als solche in einer neuen intentio (veritatis, quam intellectus adinvenit) wahrgenommen. Daß es hier „ratio“ und nicht „intentio“ heißen kann, folgt ohne weiteres daraus, daß der washafte Gehalt der Denkinhalte, nicht ihre Seinsweise entscheidend sind für die Wahrheit einer Aussage. Und dennoch kommt die „intentio veritatis“ nur im Beisichsein des Intellekts zustande, der reflektierend sein eigenes Sein erreicht und seinen „modus intelligendi“: „in ipsa operatione intellectus (accipientis esse rei sicut est per quamdam similitudinem ad ipsum) completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis.“ 3)

1) Über das „intentionale Sein“ der Gedankendinge vgl. z.B.: De Pot. q.7 a.9 c.

2) J. DE VRIES versieht an dieser Stelle „ratio“ mit einem Fragezeichen, das anscheinend dieselbe Frage andeuten will; siehe: Urteilsanalyse und Seinserkenntnis, in: Scholastik 28 (1953), 394.

3) 1 Sent. d.19 q.5 a.1 c.; vgl. oben S. 86

Als letztes Ergebnis dieses Abschnittes sei die folgende Frage formuliert: Wenn einerseits die „intentiones, quas intellectus adinvenit“ auf der Reflexivität des Geistes beruhen, sei es auf dessen ausdrücklicher oder begleitender Reflexion,

wenn sie andererseits im Hinblick auf die Subjektimmanenz prototypisch für die noetischen Intentionen überhaupt genannt werden können – ist dann nicht zu vermuten, daß das „intentionale Sein“ der noetischen Intentionen allgemein von der Reflexion, d.h. vom Selbstbezug des Geistes her zu verstehen sein müßte? Die Frage muß hier zunächst als Frage stehenbleiben.

4. „Intentio intelligibilis“ und der Ursprung des Intentionalen

a) Das Problem: Wie kann die species intelligibilis eine intentio sein?

Der Unterschied der intentio intelligibilis zur intentio intellecta wurde oben bei der ersten Einteilung der noetischen Intention und ihrer Begründung aufgezeigt. Aus den damals (S. 59 ff.) zitierten Texten ging hervor, das Thomas selbst diesen Unterschied sehr ausdrücklich bedacht hat und er nicht etwa nur einschlußweise in den Texten zu finden ist. Freilich spricht Thomas fast immer von „species intelligibilis“, nur selten von „intentio intelligibilis“. Das ist deshalb bemerkenswert, weil man sich nach dem Voraufgegangenen, vor allem nach dem Vergleich von „species“ und „intentio“ ohnehin fragen muß, wie eine intentio intelligibilis überhaupt möglich sei, wenn man einerseits daran festhält, daß die intentio intelligibilis nicht Erkenntnisprodukt, sondern Erkenntnisprinzip sei (also an der Identität mit der species intelligibilis), andererseits den oben dargelegten Unterschied zwischen dem realen Sein der species und dem intentionalen, meinenden Sein von intentio gelten läßt. Werden mit der Rede von einer „intentio intelligibilis“ nicht diese Unterschiede verwischt?

Auch HOLTKAMP stößt in seiner Arbeit (im Vorübergehen) auf dieses Problem, indem er sich die Frage nach der Erkennbarkeit der intentio intelligibilis stellt, die auch nach seinem Befund mit der species intelligibilis für Thomas identisch ist: „Weder der intellectus agens noch die species intelligibilis liegen im Bereich unseres Bewußtseins, im Selbstbewußtsein finden wir von ihnen keine Spur. Thomas hat diesem Umstande Rechnung getragen und eine direkte Erkenntnis der species intelligibilis immer ausdrücklich abgelehnt. Auf indirektem Wege werden diese species nur in der eigentümlichen Form logischer, demonstrativer Größen erkannt, die wir noch näher diskutieren werden. Es verlohnt sich, auf diesen Umstand näher einzugehen. Der Aquinate verwendet nämlich in seinen früheren Schriften nur normale und in seinem Commentar zu de Anima den Terminus „intentio intelligibilis“, worin er sich offenbar an Avicenna anschließt, dagegen ist in den späteren Schriften nur noch der Ausdruck „intentio intellecta“ zu finden. 1) HOLTKAMP interpretiert

1) H. HOLTKAMP, a.a.O., 53

diese Entwicklung in der Verwendung von „*intentio intelligibilis*“ weiter unten als ein Außerachtlassen des Verhältnisses von Wesensbegriff und Reflexion auf die *species intelligibilis*. „Die Hochscholastik beabsichtigte nicht so sehr die Beziehungen zwischen Begriff und Wesenheit durch Aufweis zu erhellen, als in systematischer Analyse, beim Einzelnen ansetzend, zur empirisch anschaulichen Erfassung der Fundamentalbegriffe zu gelangen. Es ist dies umsomehr zu bedauern, da man doch in der *intentio secunda* ein methodisches Mittel für solche Untersuchungen hatte. In der *intentio secunda*, in der reflexiven Wendung, als *ratio formalis* bzw. *ratio tendendi in objectum* (Duns Scotus) vollzieht sich eine explizite Erfassung der Fundamentalstrukturen.“ 1) Was HOLTKAMP hier anspricht, ist wohl eine transzendente Reflexion zur Gewinnung der Grundbegriffe. Dies Anliegen soll zum Schluß dieses Abschnittes und des Kapitels zur Sprache kommen. HOLTKAMP geht aber in keiner Weise darauf ein, mit welchem Recht die „*species intelligibilis*“ auch „*intentio*“ heißen kann und welcher Art die Reflexion auf sie ist.

Sehr klar findet sich das Problem in der Untersuchung von SIMONIN, wenn er es auch nur kurz streift und auf folgende Weise für gelöst hält: „Seule *l'intentio intellecta* est de l'être connu comme tel, la *species quo* est de l'intelligible, le principe de l'opération intellectuelle et non son terme. Cette *intentio intellecta* et donc seule de *l'esse intentionale*, distingue partout de *l'esse naturelle*... C'est toujours la même doctrine, seul le verbe, terme de l'intellection, appartient à l'ordre intentionnel.“ 2) Den Ausdruck „*intentio intelligibilis*“ möchte SIMONIN lieber gar nicht sehen: „On rencontre cependant l'expression *d'intentio intelligibilis*, qui equivaut à *species intelligibilis*... Mais dans ces textes, moins précis, S. Thomas n'entend pas distinguer *species quo* et *species quod*. Il parle de façon plus générale.“ 3)

So erfreulich es ist, hier in aller Klarheit „*intentio intellecta*“ mit ihrem „intentionalen Sein“ und „*species quo*“ unterschieden zu finden, so daß der Begriff „*intentio intelligibilis*“ überhaupt in seiner Fragwürdigkeit erscheint – SIMONIN macht die Sache doch wohl zu einfach, indem er ihn als eine Ungenauigkeit, die Thomas gelegentlich unterlaufen ist, aus der Welt schaffen will. Denn erstens hat er eine Reihe von Stellen unberücksichtigt

1) H. HOLTKAMP, a.a.O., 57

2) H.D. SIMONIN, a.a.O., 456 f.

3) Ebd., Anmerkung 5 S. 456

Gelassen, zweitens und vor allem aber: Er müßte konsequenterweise auch die „*intentio sensibilis*“ in ihrer Identität mit der *species sensibilis* als eine uneigentliche Redeweise kennzeichnen. Dies tut er jedoch nicht – er scheint die darin liegende Inkonsequenz nicht zu bemerken. 1)

Die Frage, die sich somit in aller Dringlichkeit stellt, lautet: Gibt es eine Erkenntnis des anderen und damit ein meinendes, intentionales Sein erst dort, wo sich eine „*species expressa*“ (um den Begriff behelfsweise zu nehmen) herausbildet, oder ist auch schon die „*species impressa*“ intentional oder mit „intentionalem Sein“ verbunden? Letztlich geht es um den Ursprung des Intentionalen aus und seinen Zusammenhang mit dem Realen.

b)Die *intentio intelligibilis* als Zeugnis der ursprünglichen Einheit von Realem und Intentionalem

Entscheidend für die Frage, ob die *species intelligibilis* „intentionales Sein“ habe und daher zu recht „*intentio intelligibilis*“ heiße, ist: ob sie erkannt werde. Diese Formulierung ist zwar einfach, aber mehrdeutig: Ist das „Erkannte“ als geistimmanenter Sinngehalt, als „*medium in quo*“, zu verstehen, oder als ein (im Grenzfall auch geistimmanentes) Erkenntnisobjekt, das mittels eines von ihm verschiedenen Sinngehalt gemeint wird. Ferner: Ist Erkenntnis in direktem Vollzug oder in der nachfolgenden Reflexion auf einen Erkenntnisvollzug gemeint? Die beiden Alternativen sind, wie man leicht erkennt, eine einzige: denn was im direkten Vollzug „medialer“ Sinngehalte ist, wird im reflexen zum Objekt. Die Mehrdeutigkeit läßt sich auf eine Doppeldeutigkeit zurückführen.

Man möchte annehmen, daß Thomas nur eine objekthafte und durch ausdrückliche Reflexion geschehende Erkenntnis der *species intelligibilis* kennt, eben weil sie id quo und nicht id quod der Erkenntnis sei. Die Texte aber werden erweisen, was schon eine einfache Überlegung erkennen läßt: Daß eine in ausdrücklicher und nachfolgender Reflexion geschehende Erkenntnis der *species intelligibilis* eine begleitende und unausdrückliche,

1) H.D. SIMONIN, a.a.O., 457:“D’ailleurs le mot intentio n’est pas reserve par S. Thomas a la seule activite de l’intelligence; ... les expressions techniques sont alors celles d’intentio individualis, ou particularis ou singularis et d’intentio sensibilis. Mais aussi la doctrine est la meme. L’intentio

sensibilis n'est pas la modification physiologique de l'organe, requise pour la sensation, mais c'est la possession spirituelle de l'objet connu per la faculte.“

Nichtobjektiviert Erkenntnis voraussetzt. Denn ein geistiger Akt oder Gehalt ist auch der Reflexion unzugänglich, wenn er nicht schon vor dieser nachträglichen Reflexion zumindest unthematisch mitgewußt war.

Wie Thomas nun allgemein solche ein Mitwissen bzw. auch Mitwollen der geistigen Akte um sich selber lehrt 1), so kennt er auch ein Mitwissen um die species intelligibilis als Voraussetzung ihrer ausdrücklichen Reflektierbarkeit, obwohl er deren ausdrückliche Erkenntnis in intentione prima ablehnt, wie der früher schon zitierte Artikel S. th. I q.85 a.2 zum Beispiel darlegt. Die Frage nach der Art der ausdrücklichen Reflexion auf die species intelligibilis (die hier immer als Form des Erkenntnisvollzuges, also in actu verstanden ist) soll noch zurückgestellt werden. Es geht zunächst um die noch nicht objektiviert Gewußtheit dieser species. Nur in solcher Gewußtheit nämlich, in der sie noch nicht sachhaft vorliegt, kann sie als Sinnvollzug und Sinngehalt und somit als „intentionales Sein“ sichtbar werden.

Ein Text aus der Quaestio De Veritate, in dem es gerade um die Selbstkenntnis des menschlichen Geistes geht (Überschrift:“Utrum mens se ipsam cognoscat, aut per aliquam speciem“) antwortet auf die Frage nach der Erkennbarkeit der species intelligibilis, und gerade in diesem Zusammenhang wird sie auch „intentio“ genannt 2):

„Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendat alia devenit in suam cognitionem; sicut et natura materia primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva. Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt.“

1) Vgl. etwa 1 Sent.d.17q.1a.5c.; ibd. ad 4; ibd. ad 3: „Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cuiuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oportet, quod vel in potentiis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae im perceptibilis. Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur supra sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere...“

2) Der Text wird von SIMONIN nicht berücksichtigt.

„Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt, quod intellectus est res quaedam independens a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentia cognoscendas processerunt.“

Et hoc est quod Philosophus dicit in III de Anima, quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia: quod exponens Commentator dicit quod intellectus intelligit (se?) per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia: quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed haec intentio est in intellectu ut intelligibilis actu; in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia.“

(De Ver. q.10 a. 8 c.)

Der erste Abschnitt, der ebenso wie der zweite um des Zusammenhangs willen zitiert wurde, enthält einen Gedanken, der später noch weiter ausgeführt werden soll: daß das Selbstinnewerden des menschlichen Geistes sich „vermitteln“ muß über das andere, das welthaft Erkannte. – Nun ist in dem angeführten Text offensichtlich nicht vom unmittelbaren Selbstinnewerden des Intellekts die Rede, sondern von einer sehr mittelbaren und diskursiven Erkenntnis seiner selbst. Doch worauf es zunächst ankommen soll, ist die nicht zu bestreitende Identifizierung von species und intentio, wobei mit „intentio“ freilich gerade das intentionale Haben des anderen, nicht der Selbstbesitz, das Selbstinnewerden des Intellekts gemeint ist. Doch auch dies ist schon bemerkenswert: daß „intentio“ von Thomas auch der Vollzug der species selbst genannt wird, nicht nur das Produkt, der Terminus dieses Vollzuges. Der Vollzug kann aber nur deshalb intentio des anderen genannt werden, weil er schon um sich weiß, weil Erkenntnis Beisichsein ist und dieses Beisichsein ist die Wurzel der Erkenntnis und des Intentionalen. Dieses Moment des Beisichseins ist nicht von dem Beim-anderen-sein trennbar und, in der menschlichen Erkenntnis zunächst, auch umgekehrt nicht. Thomas hebt dieses Moment einmal besonders hervor, nachdem er sich den Einwand gemacht hat, auch die göttliche Erkenntnis müsse, wenn die unsere ihr gleichen soll, immer Erkenntnis des anderen sein. Er antwortet im Grunde damit, daß auch in der menschlichen Erkenntnis die Selbsterkenntnis grundlegend sei:

„Unde intellectus noster possibilis non potest habere operationem intelligibilem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia: manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam.

Deus autem est sicut actus purus in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium: et ideo per seipsum seipsum intelligit.“
(S.th.q.14 a.2 ad 3)

Im Corpus desselben Artikels findet sich der bekannte Satz: „Intelligibile in actu est intellectus in actu.“ Er besagt, daß die Aktualität des Erkennen als Erkannten die Aktualität des Intellekts selber sei, mit anderen Worten: Der Vollzug der species intelligibilis ist schon Gehalt, ist schon wurzelhaft das Erkannte selbst.

Alle nachträgliche Reflexion auf die species intellegibilis setzt ihr nichtobjektiviertes Gewußtsein voraus:

„Et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva est secundario id, quod intelligitur.“
(S. th. I q.85 a.3 c.)

In welchem Zusammenhang steht die „intentio intellecta“, das „innere Wort“ zur begleitenden und ausdrücklichen Reflexion des Vollzuges der „species“ und „intentio intelligibilis“? Ist es vielleicht nichts anderes als die Voll-endung, eben der Terminus dieser Reflexion? Man kann dies von hier aus vermuten. Doch soll die vollzogene Intention, die species in actu, in ihrer Bedeutung als Wurzel des Intentionalen und Einheitsgrund von Realem und Intentionalem noch selbst von einigen Seiten betrachtet werden, nachdem die zu Anfang des Abschnittes gestellte Frage, wie species zugleich intentio sein könne und ob die species selbst erkannt werde, mit dem Hinweis auf diese für Thomas bestehende Einheit beantwortet ist.

c) „Intentio intelligibilis“ als Ausdruck von Seinsintentionalität: über die Andersheit vermitteltes Beisichsein des endlichen Geistes

Wenn auch der Ausdruck „intentio intelligibilis“ bei Thomas nicht häufig ist (es scheint sich nur um vier Stellen zu handeln 1)), so kehrt doch der mit diesem Ausdruck zu verbindende Gedanke des sich selbst gelichteten Erkenntnisvollzuges 2), der damit gegebenen Einheit von Vollzug und Gehalt sowie der Einheit von Selbstvollzug und Vollzug des anderen, sofern es sich um endliche Erkenntnis handelt, bei Thomas immer wieder.

Zum Beleg desse, aber als Grundlage zugleich für weiteres Fragen sei ein Passus aus K. RAHNERS Buch „Hörer des Wortes“ angeführt:

„Sein und Erkennen sind so auch für Thomas unius generis, aus einer einzigen einheitlichen Wurzel, in einer ursprünglichen Einheit. Sein ist an sich Erkennen, und Erkennen ist das mit der Verfassung des Seins notwendig mitgesetzte Beisichsein des Seins eines Seienden, seine In-sich-Reflektiertheit, seine „Subjektivität“. Nach einem metaphysischen Grundbegriff des Seins und des Erkennens deutet nun Thomas auch das einzelne Erkennen, den einzelnen Erkenntnisakt. Er lehnt die vulgäre Auffassung des Erkenntnisaktes als eines Stoßens-auf-etwas, als einen *intentionalen Sich-Ausstreckens-nach-außen* ab 3).

Sind Erkennen und Erkennbarkeit innere Auszeichnungen des Seins, dann kann ein einzelnes aktuelles Erkennen in seinem metaphysischen Wesen nicht begriffen werden, wenn man es als eine Hinbeziehung eines Erkennenden auf ein von ihm verschiedenes Objekt, als *Intentionalität* faßt. Dies kann zum mindesten nicht der erste Ansatzpunkt für das metaphysische Begreifen des Wesens eines Erkenntnisaktes sein. Dieser Ansatzpunkt muß vielmehr darin gesucht werden, daß Sein von sich aus Erkennen und Erkenntsein ist, daß Sein Bei-sich-sein ist. *Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu* (ScG II, 99). Das aber heißt deutsch: Die vollendete seinsmäßige Wirklichkeit des Intellekts ist das aktuell Erkannte... *Idem est intellectus et quod intelligitur*

- 1) De Ver. q.10 a.8 c.; ibd. q.11 a. 1 ad 11:“ Proponit doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibilis, et describit eas in intellectu possibili.”; S.th. I q. 85 a. 1 ad 4 (vgl. oben S. 60); In de Anima III, 8 (wird noch besprochen).
- 2) Vgl. De Ver. q. 10 a. 8 ad 12:“Non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur, sit alia ab eo quod intelligitur.“; ibd. ad 5 in contr.: „anima non cognoscitur per aliam speciem abstracta a se, sed per speciem objecti sui, quae fit forma eius secundum quod intelligit actu.“
- 3) Kennzeichnungen dieser Art sind hinzugefügt!
 (S. th. I q. 87 a. 1 ad 3) Intellectum est perfectio intelligentis (ScG II, 98). Ens est intelligibilis et intelligens, inquantum est ens actu (In Met. L. 1, n. 280). Species bedeutet demnach bei Thomas nicht so etwas wie ein „intentionales Bild“, sondern sie ist eine seinsmäßige „Vervollkommnung“ des Geistes als eines Seienden, und es ist so das Problem der Erkenntnis eines vom Erkennenden Verschiedenen nicht durch die Berufung auf die species als ein intentionales Bild gelöst, sondern *dieses Wort bringt für Thomas das Problem in sich, wie seine seinsmäßige Bestimmung eines Erkennenden als eines Seienden durch die Bewußtheit dieser seinsmäßigen Bestimmung eine Kenntnis von dem von der species und vom Erkennenden verschiedenen Gegenstand haben könne...*“ 1)

Die Interpretation der species, die RAHNER hier gibt, ist diejenige, die auch die obigen Betrachtungen, besonders den Vergleich von „species“ und „intentio“, leitete. Und das Problem, von dem er in den letzten Sätzen spricht, wie nämlich die species als Seinsbestimmung des Erkennenden Erkenntnis des anderen als solchen bedeuten könne, wird nur von der noetischen Intention mit der akthaften her, also von ihrer Verwurzelung in der akthaften Dynamik des Subjekts, zu lösen sein. Ohne dem nun nachgehen zu wollen, war in den angeführten Texten deutlich zu erkennen, daß die species gerade „intentio“ genannt wurde im Hinblick auf das andere, das sie vertrat. Wenn man also von einer Einheit des Realen und Intentionalen in der species oder intentio intelligibilis sprechen kann, bedeutet dann das Beisichsein des Intellekts nicht ein Beisichsein vom anderen seiner selbst her, und heißt somit „intentional“ in einem tieferen Sinne als dem von Rahner abgelehnten das Eintreten des anderen in den Selbstvollzug des Geistes, also mehr als ein schlichtes Beisichsein? Um nicht wieder in die „vulgäre“ Intentionalität als eines bloßen Auf-etwas-Stoßens zurückzugleiten, muß man nur festhalten, daß der Bezug zum und der Vollzug des anderen die Weise des Selbstvollzugs überhaupt ist, daß also nicht erst das Subjekt für sich allein konstituiert ist, sondern der Bezug zum anderen zu seinem Selbstvollzug gehört.

Daß dies für den Menschen als „Geist in Welt“ zutrifft, ist für thomanisches Denken, wie die vorhin angeführten Texte zeigten, nicht zu bezweifeln. Die Frage ist nur: Liegt dem eine Seinsintentionalität zu Grunde, also eine transzendente Bestimmung des Seins, so daß

1) K. RAHNER, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J.B. Metz, München 1963, 59 f.

Man von einer inneren Differenziertheit, Mannigfaltigkeit, Pluralität und Relationalität des Seins sprechen kann und muß, die nicht trotz seiner transzendentalen Einheit bestehen, sondern gerade die Weise dieses Einheitsvollzuges sind? 1) Ist solcherart Seinsintentionalität vielleicht die Ermöglichung aller weiteren Intentionalität als des Bezugs eines Seienden zu etwas anderem? Sind also vor allem Erkennen und Wollen des anderen ermöglicht durch die innere Selbstbezogenheit des erkennenden und wollenden Subjektes, das sich im Erkennen und Wollen des anderen selbst in seiner Einheit vollzieht, indem es in Kommunikation mit dem anderen steht und es in seinen Identitätsvollzug hineinnimmt?

Daß diese Fragen von erstrangiger philosophischer Bedeutung sind, bedarf keines eigenen Aufweises. Werden sie nun von Thomas bejaht – kennt Thomas die Seinsintentionalität in diesem Sinne, als transzendentales Attribut des Seins? Explizit wird diese Auffassung von Thomas nirgends dargelegt, jedenfalls nicht in rein metaphysischer Absicht. Seine theologische Dreifaltigkeitslehre aber geht ganz in diese Richtung und sei unter dem Gesichtspunkt des Ursprungs des Intentionalen nun in groben Zügen betrachtet.

d)Die Einheit-in-Differenz von species intelligibilis und VERBUM in Gott als Einheit-in-Differenz von Realem (Naturalem) und Intentionalem

1. Die Einheit von Erkennen und Sein in Gott besagt, daß sein Erkenntnisvollzug, die species intelligibilis seines einzigen Erkenntnisaktes, mit seinem Sein und Wesen identisch ist:

„Intelligere Dei est eius esse, ut supra (cap.45) ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia, quod est impossibile. Non igitur per aliquam speciem intelligit, quae non sit sua essentia.“ (ScG I, 46)

2. Die Ermöglichung der Erkenntnis des anderen durch Gott ist die Differenz von species intelligibilis und VERBUM (intentio intellecta):

„Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra dictum est (cap. 46). Sed tamen essentia

- 1) Vgl. dazu: K. RAHNER, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1964, 275-311; W. KERN, Einheit-in-Mannigfaltigkeit, in: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, Freiburg 1964, 307-329.

Sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur conceptio intellectus divinus, prout semetipsum intelligit, quae est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilis, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.“

(ScG I, 53 fin.)

In dem „tamen essentia sua est similitudo omnium rerum“ liegt die Berechtigung, die species intelligibilis auch intentional zu nennen: Sie ist der Vollzug der absoluten Selbstanschauung Gottes, aber auch der produktiven Erkenntnis des anderen, der Fülle des Möglichen Geschöpflichen. Doch eben der Bezug auf die Andersheit kommt, zunächst innertrinitarisch, in der Hervorbringung des WORTES, der intentio intellecta Gottes, zur Vollendung. Die innertrinitarische Andersheit aber ermöglicht die geschöpfliche Andersheit: Gott spricht im WORT nicht „nur“ sich selbst, sondern die Unendlichkeit der möglichen Schöpfung aus. Zwar will Thomas im zitierten Gedankengang nicht die Möglichkeit und Wirklichkeit der Schöpfung deduzieren, wohl aber ausdrücken, daß Gott in dem WORT, „durch das alles geschaffen ist und ohne das nichts geworden ist“ (Joh. 1,3), alles Geschaffene erkennt. Auf diese Weise kann die produktive Erkenntnis des anderen in Gott dennoch sein eigener Selbstvollzug sein: die Differenz von Gott und Schöpfung hat ihren Ursprung und ihre Ermöglichung in der innertrinitarischen Differenz von göttlichem Selbstvollzug in der species intelligibilis und dem Wort als deren Terminus. 1)

- 1) Die hier nur angedeutete trinitarische „Verwurzelung“ der Schöpfung und der Transzendentalen wird ausführlich meditiert von F. ULRICH in seinem Werk „Homo abyssus“, Einsiedeln 1961, siehe bes. 96-142. – G. SIEWERTH versucht in seinem Werk „Der Thomismus als Identitätssystem“, 2. Aufl. Frankfurt 1961, der Intentionalität Gottes als Ermöglichung der Schöpfung unter Absehen von der Dreifaltigkeitslehre spekulativ nachzugehen. SIEWERTH geht davon aus, daß das Andere für das lautere Sein Gottes nur das Nichts sei und Gottes Selbsterkenntnis sich selbst vermittele über das Nichts, weil Vernunft (schon im Menschen) die Fähigkeit sei, die Positivität des Seienden vom Nichts her zu durchleuchten, und diese Eigenschaft der Vernunft nicht etwa ihrer Endlichkeit entspringe: „Daß dieses Nichtsein in der Vernunft nicht einfachhin ihrer Endlichkeit entspringt, erhellt daraus, daß es das Sein in seinem Seinsein oder in seiner Positivität sichtbar werden läßt, und nicht etwa in seiner Endlichkeit. Des weiteren wird die Nichtigkeit dem Seienden selbst zu- oder abgesprochen, und keineswegs der Weise seines Erkenntnis, wenn es auch zutrifft, daß in diesem Erkenntnis die Möglichkeit eines Zusprechens gründet. Schließlich wäre, wenn das Nichtsein dem endlichen Denken als solchem entspränge, das Absolute selbst lautere Positivität, reine Sichselbstgleichheit, die aus ihrer Unendlichkeit nicht nur nichts endliches entspringen lassen könnte, sondern das Unendliche im spezifischen Sinne der Nicht-endlichkeit gar nicht zu denken vermöchte. Deshalb ist die Annahme notwendig, daß es zum Wesen der Vernunft als solcher gehöre, das Nichtsein im Seinsverständnis irgendwie mitzuverstehen. Das aber bedeutet, daß das Nichtsein von den Dingen selbst nicht herkommt (De Ver. q.1 a.2 ad 2 et De Natura generis I), daß es der Tätigkeit der Vernunft als solcher entspringt, so daß sie es in sich selbst und aus sich selbst empfängt (accipit).“ Diese Eigenschaft der göttlichen Vernunft ist Ermöglichung der Schöpfung: „Thomas sagt folgerichtig, daß Gottes Wesenheit nicht als

Wesenheit die Idee der Dinge sei, sondern sofern sie erkannt ist. (De Ver. q.3 a.2: "Dico enim, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentia suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut est intellecta.") Was aber folgt daraus für das Wesen der Vernunft, wenn jetzt in ihr eine Differenz zutage tritt, diejenige nämlich, daß sie etwas in sich empfängt oder entspringen läßt, das nichtseiend ist? Was bedeutet es, daß sie etwas setzt, das doch nicht ins Sein tritt oder irgendwie als zum Sein gehörig begriffen werden kann, während die Vernunft es dennoch irgendwie darauf bezieht? – Es ergibt sich zunächst, daß Vernunft, sofern sie in ihrer Vernünftigkeit begriffen wird, nicht einfachhin auf die Kategorien des Seins als lauterer Aktualität und Positivität rückführbar ist. Sie ist jedoch auch nicht vom Sein loslösbar und dem Nichtsein zuzuzählen. Träfe das erste zu, so wäre alles, was der Vernunft entspringt, in sich positiv und seiend, und das Nichts fiel als solches in den Akt der Wirklichkeit, was unmöglich ist. Ebensowenig ist eine völlige Lösung der Vernunft vom Sein sinnvoll vollziehbar. So bleibt nur die Folgerung, daß die Vernunft jene Bestimmung des Seins ist, durch welche der lautere uneingeschränkte Seinsakt sich in das absolut Andere seiner selbst produktiv

3. Das von Gott gesprochene intentionale WORT („intentionale“ hier 1. im Sinne der Erkanntheit, 2. der Andersheit!) ist zugleich seinem Ursprung vollkommen kon-natural und verbleibt als freigesetztem in der Innerlichkeit seines Ursprungs, in der Seinseinheit mit ihm.

„Quum ergo in Deo est idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est eius intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta (intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut ostensum est, lib. I, cap. 49) relinquatur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellectus...

...

Idem ergo esse est verbi divini et intellectus divini, et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ... Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius et ipse verus Deus...

...

Ipsum vero verbum Dei, ex hoc ipso est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse divinum, eo quod non est aliud naturale esse Die et aliud eius intelligere, ut dictum est. Hinc est quod dicitur: "Deus erat Verbum" (Joh. I, 1).“ (ScG IV, 11)

Der Gegensatz zu „esse naturale“ in den letzten Sätzen ist zweifellos:

übersteigt und darin in sich selbst irgendwie anders wird... (Unterstreichungen zusätzlich) Die Vernunft trägt daher ursprünglich eine Bestimmung in sich, die nicht so wie das Sein in lautere Einheit und Aktualität lösbar ist, sondern sich gegen die reine Positivität hält und durchhält, ohne dies selbst dabei irgendwie seinshaft zu begrenzen oder aufzuheben. Darin aber wird die Vernunft eine Bestimmung des Seins, worin dieses gegen sich selbst anders wird, weil sonst das Wesen des Seins in sich zerstört wäre.“ (Unterstreichungen zusätzlich; a.a.O. 38 ff.) In diesem Charakter der Vernunft sieht SIEWERTH den Ursprung aller Intentionalität, die schon oben als Einheit von Selbstvollzug und Vollzug des anderen interpretiert wurde. Diese Einheit-in-Differenz hat nach der Lehre der christlichen Theologie und des heiligen Thomas ihr Urbild und ihre reinste Darstellung im Selbstvollzug des dreifaltigen Gottes, der freilich (durch Gottes Freiheit) mit seinem Wirken ins andere des Geschöpflichen aufs

engste verknüpft ist. Auch dem Philosophen aber sind diese Zusammenhänge, die weithin durch philosophisch-anthropologisches Bemühen um das Verständnis der Offenbarung sichtbar wurden, soweit zugänglich, daß er die Intentionalität schon in Gottes Selbstvollzug ansetzen kann: „Denn indem die Vernunft das Nichtsein in sich entspringen läßt, um als Vernunft überhaupt sein zu können, stellt sich durch sie zugleich das Sein als reine, absolute, vom Nichts unberührbare Identität dar. D. h., die Vernunft erst macht das Sein als reine, absolute, vom Nichts unberührbare Identität absolut positiv, sofern darin zugleich seine absolute Intelligibilität und Wahrheit einbegriffen ist... Das Sein ermißt sich in seiner Tiefe, Innerlichkeit und Unermeßlichkeit dadurch, daß es sich für sich selbst als vom Nichts absolut unberührbare Unendlichkeit, d. h. als lautere Positivität erkennt...Die transzendierende Intentionalität alles Erkennens oder die Identität des Seins der Wahrheit mit dem Sein schlechthin ist in diesem Charakter der Vernunft fundiert!“ (ebd., 41). Der hier von SIEWERTH eröffnete spekulative Ausblick nicht verfolgt und diskutiert werden. Doch wird man leicht eine Bestätigung in diesen Überlegungen erkennen für die oben ausgesprochene Vermutung, das Intentionalität im Sinne einer sich über die Andersheit vermittelnden Selbstrelation eine transzendente Bestimmung des Seins sei.

intentional. Freilich ist das „intentionale Sein“ des göttlichen WORTES zugleich auch natural, wie diese Sätze selbst sagen. Dennoch besteht es nicht nur in der Differenz einer zweiten Person gegenüber der species intelligibilis des Vaters, ist nicht nur das Andere, der Andere, zu ihm, sondern „enthält“ auch die „Ideen“ alles Geschaffenen und Schaffbaren, „enthält“ also auch das „intentional“, das nicht zugleich naturales Sein in ihm hat:

„Unde essentia sua (Dei) est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut est intellecta.“ (De Ver. q.3 a. 2 c.)

Im göttlichen Wort liegt also die Wurzel all des Intentionalen, das nicht zugleich auch real und natural ist, während es selbst seiner Natur nach noch völlige Einheit von Intentionalem (intentio intellecta) und Naturalem ist. Beim menschlichen Wort ist dies anders, wie nun zu betrachten bleibt.

e) Die Differenz von Sein und Meinen in der endlichen Erkenntnis als Anzeichen und unmittelbare Folge der ontologischen Differenz: Verwurzelung auch der endlichen Intentionalität im realen Vollzug

Das (innere) Wort des Menschen, die *intentio intellecta*, weist, im Unterschied zum göttlichen WORT, wesentlich eine Diskrepanz auf zwischen Sein und Meinen, zwischen seinem in einer noch näher zu bedenkenden Weise an den Vollzug gebundenen Sein und seinem Gehalt auf. Gerade diesen Gegensatz von göttlichem und menschlichem Wort arbeitet Thomas im Anschluß an die bisher zitierten Sätze aus der *Summa contra Gentiles* heraus:

„Non autem sic est de verbo intellectus humani. Quum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus et aliud ipsum eius intelligere; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae et aliud intellectus ipsius, quum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod, in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehens...

Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde haec (propositio) falsa esset: Homo est verbum; sed haec potest esse ver: Homo intellectus est verbum.

Quum ergo dicitur: Deus erat Verbum, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostram, sed etiam rem in natura existentem et subsistentem.“
(ScG IV, 11)

Um zunächst den zweiten Teil dieses Textes etwas zu betrachten: Thomas drückt hier mit ganz einfachen, aber unmißverständlich klaren Worten die Eigenart der menschlichen Erkenntnis und des damit verbundenen intentionalen Seins aus: Daß es etwas meint, was es nicht ist, während das meinende Sein des göttlichen WORTES das Gemeinte ganz in sich als seine eigene naturale Wirklichkeit enthält – mit jener schon vermerkten Einschränkung, daß der Vater im WORT auch die geschöpfliche Wirklichkeit erkennt, das Sein also, das nicht selbst das Wort ist. Die hierin liegende Ermöglichung aller Intentionalität in realer Differenz zur Realität zeigt sich nun im menschlichen Wort als dessen eigentliches Wesen: das

Offenstehen der Differenz von Realem und Intentionalem, von Gemeintem und Meinendem – eine Differenz, die zugleich durch das Meinen überbrückt,

wenn auch nicht ganz negiert wird (wie im göttlichen WORT). Diese Differenz von Intentionalem und Realem ist aber keine andere als die wirklich onto-logisch vollzogene „ontologische Differenz“ von Sein und Seiendem. Denn die Spannweite der menschlichen Vernunft ist ja durch die *intentio entia* bezeichnet; der menschliche Geist ist „seinsvermögend“ 1), zugleich aber ein begrenztes Seiendes.

Das intentionale Sein, das der Mensch zu vollziehen vermag in seiner Erkenntnis, wird von Thomas als „Heilmittel“ seines Mangels an eigener unendlicher Realität, als „Heilmittel“ der Endlichkeit, bezeichnet. Durch seine Erkenntnis und seine *intentiones* ist der Mensch, wie Thomas im Anschluß an Aristoteles öfter sagt, „in gewisser Weise alles“. 2)

Was aber ist dem oben zitierten Text im Hinblick auf die Seinsweise des Wortes zu entnehmen, was heißt „intentionales Sein“? Daß diese Frage in Thomas Sinne richtig gestellt ist, dürfte durch die immer wieder geschehende Gegenüberstellung von „*esse naturale*“ und „*esse intellectum*“ oder eben „*intentio intellecta*“ außer Zweifel stehen. Der zentrale Satz aber, mit dem Thomas auf die gestellte Frage eingeht, wenn auch, wie gleich zu zeigen ist, nicht ganz antwortet, lautet:

- 1) Zu diesem Ausdruck und dem damit Gemeinten vgl. F. ULRICH, Homo abyssus, bes. 17-27 und 213-223.
- 2) De Ver. q.2 a.2 c.:“Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cuiuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. – Unde ut huius imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis, inquantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III de Anima dicitur, animam esse quodam modo omnia, quia nata est omnia cognoscere.“

„...quum esse intentionis intellectus sit ipsum intelligit.“ Das „intentionale Sein“ besteht, wie Thomas sagt, im Erkanntwerden selbst. Hierbei ist das Passiv sehr zu beachten: Es heißt nicht „intelligere“ – es ist also offenbar nicht der Vollzug als solcher gemeint, sondern der vollzogene Gehalt. An früherer Stelle in demselben Kapitel heißt es ebenso:

„Esse intentionis intellectae in ipso intelligit consistit, non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.“

Nicht nur der Gegensatz von substantiellem und akzidentellem Erkenntnisvollzug ist hier angezielt, sondern darüber hinaus eben derjenige von Vollzug und Gehalt, besser: der Gegensatz zwischen dem mit seinem Vollzug identische Gehalt und dem nicht mit dem Vollzug identischen.

Was sagt Thomas aber in diesen Sätzen Positives über die Seinsweise des Intentionalen? Ist das „in ipso intelligit consistit“ nicht eine sehr formale und der weiteren Erklärung bedürftige Auskunft. Dies muß man wohl zugeben und kann es ohne weiteres damit „entschuldigen“, daß sich Thomas in diesem Zusammenhang nicht diese Frage ex professo gestellt hat. Doch kann man zweierlei für spätere Überlegungen festhalten:

1. Das intentionale Sein ist an den akzidentellen Erkenntnisvollzug gebunden.1)
2. Es ist als Gehalt nicht mit diesem Vollzug identisch.

In der Doppelheit von Gehalt und Vollzug spiegelt sich subjektimmanent die ontologische Differenz wieder 2), insofern der Gehalt seinem Sein nach im Vollzug verwurzelt ist, seinem Meinen nach aber weit über diesen hinausreicht und (in der vollendeten Erkenntnis) die intentio entis selbst vollzieht. Sowohl die Verwurzelung des intentionalen Gehaltes im realen, akzidentellen Erkenntnisvollzug wird von Thomas eindeutig vertreten wie auch die Nichtidentität des Gehaltes in seinem ihm eigentümlichen „intentionalen“ Sein. 3) Dieses kann also nicht einfach als reales akzidentelles Sein gefaßt werden, ist also nicht einfach identisch mit dem „conceptus subjective spectatus“ als dem Vollzug eines „conceptus objective spectatus“.

- 1) Diese Verwurzelung des Intentionalen im Realen und Thomas Anlehnung einer freischwebenden „Idealität“ ist das Anliegen eines Aufsatzes von St. v. DUNIN-BORKOWSKI: „Die ewigen Wahrheiten im System des heiligen Thomas von Aquin“, in: Stimmen der Zeit 108 (1925). BORKOWSKI stützt sich mit Recht auf drei Artikel, in denen Thomas die Frage behandelt, ob es außer der subsistierenden Wahrheit Gottes noch andere „ewige Wahrheiten“ gebe und dies verneint: 1 Sent. d.19 q.5 a.3; S.th. q.16 a.7; De Ver. q.1 a.5.
- 2) F. ULRICH stellt das Wort stark unter den Gedanken der ontologischen Differenz. Vgl.: Der Mensch und das Wort, in: Mysterium Salutis, Bd. II, bes. Abschnitt „Das Wort als Mitte der ontologischen Differenz des Seins zum Seienden und Grundriß des menschlichen Selbstvollzugs.“
- 3) De Potentia q.8 a.1 c. nimmt Thomas folgende Vierteilung vor: „Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus...Huiusmodi autem verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus..., non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus...“

Mit diesen negativen Aussagen ist aber immer noch nicht positiv bestimmt, was „intentionales Sein“ ist, wenn auch diese Aussagen, gerade als Ablehnung einer freischwebenden Idealität, eines vom realen Vollzug unabhängigen „Idealsinnes“ höchst bedeutsam sind. Eine positive Bestimmung möchte ich erst im 4. Kapitel versuchen vom Gedanken der reflexiven Relation, des über das andere vermittelten Selbstbezuges des Geistes her.

Immerhin kann die Zwischenstellung des noetischen intentionalen Seins zwischen Substanz und Akzidens schon als Ergebnis festgehalten werden. Sie wird von D. WENDELAND als Wesen des Bildes, als Bildhaftigkeit in Anschluß an Thomas gekennzeichnet: „Mithin ist das Bild ein Medium, ein Zwischen, ein Mittleres zwischen der ideel konstituierten Substanz und dem Akzidens bzw. den Akzidentien, denn das Bild ist kein ontisches Akzidens, sondern eine ontologische Proprietät und expressive Modalität der Substanz. Darum kann Thomas sagen (S.th. I q.77 a.1 ad 5): Obwohl es im ontischen Sinn kein Medium zwischen Substanz und Akzidens gibt, weil Substanz und Akzidens durch Verneinung und Bejahung, Seinsnegierung, als Sein-nicht-im Subjekt und als Sein-im-Subjekt unterschieden sind, so ist dennoch das Proprium ein logisches bzw. ontologisches Medium zwischen Wesenheit und Akzidentien, weil es als ein in sich nicht Unterschiedenes sich in einem anderen vom Nichts unterscheidet. Es ist darum auch nicht rückführbar auf die Wesenheit der Substanz und erst recht nicht auf die Wesenheit des Akzidens, sondern letztlich nur auf die Wesensprinzipien einer Substanz, von denen es auch verursacht ist. Proprietäten einer Substanz sind formale Wirkungen der substantiellen Formen und offenbaren bzw. stellen diese dar. In ihnen erscheinen, widerleuchten und spiegeln sich diese Formen, was alles beim Bilde zutrifft. Dieses Wirken der Formen ist kein effizientes, sondern ein formales und bildhaft bestimmtes. Daraus erklärt sich auch, warum das Bild nicht ontisch fixierbar ist, obwohl es einen genau angebbaren ontologischen Ort hat.“ 1) Die „Ortsbestimmung“ ist mit dem vorangegangenen in etwa schon geschehen. Die Frage nach der ontischen „Fixierbarkeit“, also nach der Seinsweise des Intentionalen sei noch offengehalten.

1) D. WENDLAND, *Ontologie des Ausdrucks*, Würzburg 1957, 109

f) *Intentio intelligibilis und intentio intellecta als Gegenstände verschiedener Reflexionsweisen (Zusammenfassende Betrachtung)*

Als Schlußbetrachtung über das Verhältnis von *intentio intelligibilis* und *intentio intellecta* und das darin deutlich werdende Wesen des noetischen intentionalen Seins bei Thomas soll ein Text erläutert werden, in dem sich noch einmal oder vielmehr, in der Chronologie der thomanischen, zum erstenmal die Gleichsetzung von „*species*“ und „*intentio intelligibilis*“ findet. Es ist ein Abschnitt aus dem Kommentar zur Aristoteles „*De Anima*“:

„Manifestum est etiam quod *species intelligibilis*, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim *species*, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quod visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus, non autem *species intelligibilis*, nisi in quantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod *scientiae* sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilis, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod *species intelligibilis* non est objectum intellectus, sed quidditas rei intellectae.“

(In *de Anima* III, 8, nr. 718)

Thomas behandelt hier, wenn auch nur in obliquo, die zu Anfang dieses Kapitels gestellte Frage nach der Erkennbarkeit der *species intelligibilis*. Daß zunächst daraus, daß sie nicht Erkenntnisobjekt des unmittelbaren Vollzuges ist, nicht mit HOLTkamp gefolgert werden kann, sie werden in keiner Weise im direkten Vollzug erkannt, wurde oben ausführlich dargelegt: Sie kann als das „Miterkannte“ Selbstinnewerden des Intellekts im Vollzug „*intentio*“ heißen, zumal dieses vom erkannten Gegenstand modifizierte Selbstinnewerden die Wurzel der Fremderkenntnis ist.

Nun steht die damals (S. 93) zitierte Aussage von HOLTkamp zur

Diskussion: „Auf indirektem Wege werden diese species nur in der eigentümlichen Form logischer, demonstrativer Größen erkannt.“ 1)

Handelt es sich bei der Gewinnung der logischen Intentionen wie Gattung und Art wirklich um Reflexion auf die intentio intelligibilis als solche, also auf den Erkenntnisvollzug, oder auch auf die Form dieses Vollzugs? Oder sind es nicht die intentiones intellectae, die objektivierten Gehalte, die reflektiert werden?

„Sed quia intellectus reflectitur supra seipsum, et supra ea, quae in eo sunt sive subjective, considerat iterum hominem sic a se intellectum sine conditionibus materiae, et videt, quod talis natura cum tali universalitate seu abstractione intellecta potest attribui huic vel illo individuo, et quod realiter est in hoc et illo individuo: ideo format secundam intentionem de tali natura, et hanc vocat universale...“

(Summa totius logicae Aristoteles, I, 1)

Hier geht es nicht um den früher erläuterten Sinn von „conceptus subjektivus et objectivus“ an dieser Stelle (vgl. oben S. 84 f.), sondern um die Doppelheit von Vollzug und Gehalt als Gegenstand der Reflexion: „supra seipsum, et supra ea, quae in eo sunt“. Auf beides reflektiert der Intellekt. Was aber ist inhaltlich entscheidend für das intentio logica? Zweifellos ist dies der Gehalt der ersten Intention, also die intentio intellecta. Das findet sich an anderen Stellen ausdrücklicher:

„Unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud intelligere ipsam intentionem, quod intellectus facit, dum super opus suum reflectitur; unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectus.“

(ScG IV, 11)

Wie ist nun aber zu erklären, daß Thomas im Kommentar zu „De Anima“ die intentio intelligibilis der Reflexion zugrunde legt? Zunächst könnte man sagen, der

Erkenntnisvollzug werden ja jedenfalls auch mitreflektiert, wenn sein Gehalt (erstmalig) unter die ausdrückliche Reflexion falle. Doch ist dies wohl nicht die eigentliche Erklärung.

Vielmehr muß man wohl HOLTKAMP darin zustimmen, daß Thomas hier eine Entwicklung durchgemacht habe, daß er in dem frühen Aristoteleskommentar noch nicht eine klare Unterscheidung von species intelligibilis und intentio intellecta hat. Dies geht gerade aus dem Logiktraktat klar hervor:

1) H. HOLTKAMP, a.a.O., 53

„Et causatur tunc in intellectu possibili quaedam forma, quae dicitur species intelligibilis, vel secundum alios actus intelligendi seu verbum: quae forma representat hominem...“

(Summa totius logicae Aristoteles, I, 1)

Thomas setzt offensichtlich Erkenntnisvollzug und Erkenntnisprodukt, species und intentio, noch nicht entschieden voneinander ab. HOLTKAMP macht darauf aufmerksam, daß Thomas diese Unterscheidung als Schritt über seinen Lehrer ALBERTUS MAGNUS und überhaupt über die bisherige aristotelische Scholastik hinaus vornimmt: „Im Gegensatz zu Thomas ist für Albertus M. die intentio schlechthin identisch mit der species. Der intentio-species steht die forma gegenüber... Diese Gleichsetzung von species und intentio hat Thomas ausdrücklich abgelehnt, und ohne Zweifel liegt dieser Gleichsetzung bei Albert dem Großen der augustinische Seelenbegriff zu Grunde und der Gedanke der unmittelbaren Erfäßbarkeit der Wesenheiten.“ 1) Bricht so Thomas in einer Hinsicht mit der platonisch-augustinischen Tradition, so nimmt er sie doch mit seiner Lehre vom Wort auf. Dies ist wohl ein Hauptpunkt jener Synthese zwischen aristotelischer und platonisch-augustinischer Tradition bei Thomas, von der auch HAYEN in seinem Buch öfter spricht. Nun liegt diese Synthese mit der Unterscheidung von Erkenntnisvollzug (und der species als ihrer Form) und Erkenntnisprodukt in dem zur Rede stehenden Text aus dem Aristoteleskommentar noch nicht vor, und daraus erklärt sich, daß Thomas die species intelligibilis für den Gegenstand der logischen Reflexion erklärt, während es nach seiner späteren Lehre und der Sache nach die intentio intellecta ist, die unter die vergegenständlichende Betrachtung fällt. 2)

Hat HOLTKAMP aber in einem Sinne recht, wenn er es als ein Versäumnis ansieht, daß auf die species und intentio intelligibilis später nicht mehr reflektiert wurde von Thomas? Gibt es überhaupt noch eine Reflexion auf diese, die ausdrücklich und thematisch werden kann? Daß Thomas eine unthematische und mitvollzogene Reflexion auf den Vollzug kennt, wurde ja schon gezeigt. Ebenso spricht Thomas offenbar von einer nachfolgenden und ausdrücklichen Reflexion:

„Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res,

1) H. HOLTKAMP, a.a.O., 49

2) Bereits in De Veritate, v.g. q.4 a.1 c.

cuius species intelligibilis est similitudo.“
(S.th.I q.85 a.2 c.)

Doch muß man auch aufgrund dieser und anderer Stellen annehmen, daß Thomas species intelligibilis und intentio intellecta im Hinblick auf die Reflexion nicht so genau unterschieden hat.

Die Reflexion auf die species oder intentio intelligibilis scheint nämlich im Gegensatz zu der logischen Reflexion das zu sein, was man heute „metaphysische“ oder „transzendente Reflexion“ nennt: die Reflexion auf Erkenntnisvollzüge in ihrer Einheit von Vollzug und Gehalt. Diese Reflexion leistet das tiefere Ausschöpfen des Vollzuges in einen objektivierten Gehalt, wobei eine uneinholbare „Dialektik von Begriff und Vollzug“ besteht. 1) Solche Reflexion ermöglicht eine „operative Begriffsbestimmung“ 2) durch tieferes Ausschöpfen der im Vollzug implizierten Sinngehalte, mittels der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Vollzugs: der unthematische Vollzugssinn wird zur thematischen Begriffsbedeutung. Dies alles kann hier nur eben angedeutet werden. Wichtig für das Verständnis des intentionalen Wortes ist aber dies: daß die ausdrückliche transzendente Reflexion und operative Begriffsbestimmung nichts anderes als ein reflex-methodischer Nachvollzug dessen ist, was in jener direkten Begriffsbildung naturhaft (was die „Urbegriffe“ angeht) geschieht. Doch muß es zunächst bei dieser vermutenden Behauptung bleiben.

In der Ontologie von J.B. Lotz findet sich folgende Einteilung der Reflexionsarten, denen ich – zusammenfassend – die entsprechenden Intentionen zuzuordnen versuchen möchte:

1. die „psychologisch-subjektive Reflexion, „quae ad actus ut realitates psychicas convertitur et psychologiam fundat.“ 3) Sie hat – und dies scheint von großer wissenschaftstheoretischer Tragweite zu sein – keine Intentionen um ihrer selbst willen zum Inhalt. Wohl berücksichtigt die Psychologie die Sinngehalte

sozusagen als Marksteine für psychische Vorgänge und zu deren Charakterisierung, vor allem die Denkpsychologie. Doch sind die Sinngehalte nicht ihr eigentliches Formalobjekt, weder ihrer Seinsweise noch ihrem Gehalt nach, sondern die psychischen Funktionszusammenhänge.

1) Vgl. E. CORETH, Metaphysik, Innsbruck 1961, 82

2) Vgl. O. MUCK, Die transzendente Methode, Innsbruck 1964, 280 ff.

3) J.B. LOTZ, Ontologie, Barcelona 1962, 20 f.

2. die logisch-objektive reflexion, die die in der ersten Intention bereits gebildeten Begriffsgehalte (intentiones intellectae) analysiert und klassifiziert.
3. Die metaphysische-objektive oder transzendente Reflexion, die sich auf den geistigen Vollzug, die aktuelle species intelligibilis (intentio intelligibilis) richtet, insofern in ihm Gehalte impliziert sind. Das markanteste Beispiel ist wohl die Reflexion auf das setzende „ist“ des Urteils. Dieses „ist“ repräsentiert als logische Form des Urteils auf der prädikativen Ebene die beherrschende Form des Urteilsvollzuges auf der Ebene der geistigen Aktualität, also die species intelligibilis. 1) Vom Standpunkt der logischen Reflexion stellt dieses „ist“ eine „intentio, quam intellectus adinvenit“ dar, wie früher (logisch reflektierend) ausgeführt wurde. Für die metaphysische Reflexion repräsentiert sie aber die geistige Aktualität schlechthin. Wenn diese transzendente Reflexion nach den Möglichkeitsbedingungen des „ist“ fragt, dann versucht sie, den Sinngehalt dieser intentio intelligibilis weiter auszuschöpfen: zunächst und vor allem den in ihr eröffneten „absoluten Horizont“ der intentio entis. 2)

Bei Thomas von Aquin selbst spielt die Reflexion auf die species intelligibilis im aktuellen Vollzug eine gewisse, wenn auch wohl noch nicht systembildende Rolle. Er unterscheidet deshalb die Reflexionsarten nicht scharf voneinander, wohl aber, jedenfalls in seinen mittleren und späteren Werken, die betreffenden noetischen Intentionen.

Das Verhältnis von Erkenntnisvollzug und Gehalt, das in diesem Kapitel immer wieder bedeutsam wurde, bleibt nach zwei Richtungen hin noch tiefer zu betrachten: Erstens im Hinblick auf eine weitere Aufklärung des noetischen intentionalen Seins, jener „bildhaften“ Wirklichkeit zwischen Substanz und Akzidens; zweitens für den Brückenschlag zur sittlich-praktischen Intention.

- 1) Vgl. C. CIRNE-LIMA, Der personale Glaube, Innsbruck 1959, 60 ff.: „Die species intelligibilis und das Urteil“.
- 2) Hierin scheint im Grunde auch das nicht sehr klar werdende Anliegen von H. HOLTKAMP zu liegen, wenn er schreibt: „In der intentio secunda, in der reflexiven Wendung, als ratio formalis bzw. ratio tendendi in objectum vollzieht sich eine explizite Erfassung der Fundamentalstrukturen“ (a.a.O., 57), was die Hochscholastik aber versäumt habe.

4. Kapitel: Die instrumentale Intention als Analogon und Anschauung – Modell für intentionale Gegenwart und intentionales Sein

1. Wesen und Verwendung der „intentio fluens“ in Analogie zur „intentio quiescens“

- a) Der früher betrachtete Fall der „impressio superioris agentis in inferiori“ als Anknüpfung und Frage. Vorblick

Einmal im Verlauf des Bisherigen wurde schon das gestriift, wovon jetzt ausführlicher die Rede sein muß, einfach deshalb, weil es eine wichtige und häufige Verwendung von Wort und Begriff „intentio“ im Werk des Aquinaten darstellt. Die vorausgegangenen Gedanken werden dadurch zunächst abgebrochen – zugunsten scheinbar recht unfruchtbarer Betrachtungen zur Begriffsgeschichte von „intentio“. Doch wird sich zeigen, daß die ausstehenden Fragen dadurch weiter präzisiert werden können und die Eigenart des intentio-Begriffes bei Thomas klarer hervortreten kann. Gerade deshalb sei hinweisend und fragend an einen früheren Gedanken angeknüpft, bei dem schon einmal von der „impressio superioris agentis in inferiori“ – denn dies ist die instrumentale Intention, um die es nun geht – die Rede war: an die Charakterisierung des Verhältnisses von Verstand und Wille in der sittlich-praktischen Intention im engeren, spezifischen Sinne, an die impressio rationis in voluntate also, die von Thomas als Gegenwart des höheren Wirkvermögens im niederen gekennzeichnet wird (vgl. oben S. 16 f.). Thomas veranschaulicht dies durch die Gegenwart und Einwirkung des Mondes auf das Wasser, wodurch diesem zu seiner natürlichen Bewegung zum Erdmittelpunkt noch die zusätzliche von Ebbe und Flut zukomme. Schon damals erwähnte ich, daß man sich bei der Anwendung dieses Bildes große Zurückhaltung auferlegen muß, nicht nur wegen der vorausgesetzten antik-mittelalterlichen

Kosmologie, sondern wegen der Übertragung physikalischer Anschauungsbilder auf geistmetaphysische Sachverhalte. Die Verwendung dieses Anschauungsbildes ist bei Thomas ziemlich abstrakt: Er will wirklich nur einen ganz kleinen Hinweis aus dem Anschaulichen geben. A. HAYEN spricht jedoch im Hinblick auf solche Texte bei Thomas von einer „intentionalen Gegenwart“ des Verstandes im Willen. Den Hintergrund und die Berechtigung solcher Redeweise wird man aufgrund der folgenden Untersuchungen erkennen können.

In diesem ersten Hauptabschnitt soll nun zunächst der dritte Stamm des thomanischen intentio-Begriffes vorgeführt werden. Das Verhältnis zum zweiten und ersten ist Gegenstand der beiden nächsten Hauptabschnitte. Im dritten soll dargestellt werden, wie die zwischen den Begriffsstämmen (zunächst zwischen dem noetischen und dem instrumentalen) waltenden Analogieverhältnisse für die Intentionalität der sinnlichen Erkenntnis eine hervorragende und kennzeichnende Rolle spielen.

b) Die intentio fluens als die einem instrumentalen Träger zukommende und über ihn hinausreichende Vollkommenheit 1)

Besonders in seinen früheren Werken verwendet Thomas sehr häufig das Wort „intentio“, um eine Bewegung zu charakterisieren, die das Bewegte als Instrumentalursache von einer Hauptursache her empfängt. Gerade da, wo Thomas die Lehre von der Instrumentalursächlichkeit am ausführlichsten darlegt, spricht er von „intentio“ als dem, was die Hauptursache der Instrumentalursache mitteilt. Als Beispiel für manche andere 2) sei dieser Text betrachtet, der über die Kausalität der Sakramente handelt:

„Et propter hoc dicendum quod virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali, alio modo in agente instrumentali.

Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae. Et ideo virtus activa in ipso est aliqua vel qualitas habens completum esse in natura.

Instrumentum autem agit ut motum ab alio. Et ideo competit sibi virtus proportionata motui; motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam param et actum purum, ut dicitur in III Phys.

Et ideo virtus instrumenti inquantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quodam ens incompletur; sicut est virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili. Et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari et habent aliquod simile cum ente quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in VI Meta.“
(4 Sent. d.1 q.1 a.4 II c.)

1) Ich kann mich in diesen ersten Abschnitt weitgehend auf den Artikel von H.D. SIMONIN OP stützen, a.a.O., 448-451.

2) Besonders 4 Sent. d.1 q.1 a.4 IV c.; De Ver. q.27 a.4 ad 4; De Pot. q.5 a.1 ad 6; ibd. q.6 a.4 c.

In diesem Abschnitt ist alles Wesentlich über die intentio fluens gesagt, nur daß Thomas gerade hier nicht den Ausdruck selbst verwendet, sondern nur von „intentio“ spricht. Aber er stellt an dieser Stelle selbst die Beziehung zur noetischen Intention her, und zwar gerade unter der Rücksicht der Seinsweise: es handelt sich in beiden Fällen um „esse diminutum“, um ein unvollständiges Sein, im Gegensatz zum „esse completum“ und „habens esse fixum natura“. Dies soll im nächsten Hauptabschnitt näher betrachtet werden im Hinblick auf das näherhin waltende Analogieverhältnis, das Thomas hier selbst erwähnt.

Die „intentio“ ist – das wird aus dem Text ganz deutlich, die Kraft, die dem Instrument vom Hauptwirkenden her zukommt, und durch die es befähigt ist, über sich selbst hinaus und sein ihm natural zukommendes Vermögen zu wirken. Das In-Beziehung-Stehen zu anderem durch reales Hinbeziehen, das wesentlich den anfangs gegebenen Vorbegriff von „Intentionalität“ ausmacht, findet sich also durchaus hier verwirklicht.

„Intentio fluens“ meint den Sachverhalt, daß dieses instrumentale Intention reiner Durchgang, bloße Bewegung, daß die Kraft der Hauptursache dem Instrument nicht kon-natural wird, wie dies in der noetischen Intention der Fall ist: Die Intention wird hier die zwar nicht naturale, aber übernommene und zu eigen gemachte Bestimmung des Erkennenden. Rein äußerlich-phänomenologisch: Er kann sie aufbewahren als seine Erkenntnis:

„Tertio modo quando similitudo effectus est in causa, non secundum esse naturale, sed spirituale, sed tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente

artificis; forma enim domus in aedificatore est natura quaedam, ... est quaedam intentio intelligibilis 1) in anima quiescens. – Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eandem rationem, nec ut natura quaedam, nec ut quiescens, sed per modum cuiusdam deflexus est in causa, sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus; et hoc modo gratia est in sacramentis.“

K. RAHNER nennt die intentio fluens im Hinblick auf die Interpretation

1) Diese Stelle mit „intentio intelligibilis“ wurde oben nicht ausgewertet, weil der Ausdruck hier den allgemeinen Sinn von „intentio intellectualis“ zu haben scheint, nicht nur die species meint.

der sinnlichen Erkenntnis „ausfließende, nicht übernommene Einwirkung“, 1) die intentio quiescens dagegen „übernommene Einwirkung“, insofern sie sie durch das innere Erwirken des Leidenden, des sinnlich Erkennenden, dessen konnaturale – nicht naturale! – Form wird.

c) Besondere Anwendungen der intentio fluens

Die knapp umrissene Lehre von der instrumentalen Intention wird von Thomas nicht nur zur Interpretation der Sakramente verwandt, sondern findet mannigfache weitere Anwendung in mehr oder weniger striktem Sinne. So wird – um im Vorübergehen einige Beispiele zu nennen – das Sein der Geschöpfe geradezu unter der Rücksicht seines ständigen Herkommens vom Schöpfer mit den intentiones fluentes verglichen 2), unter anderer Rücksicht aber ist es mitsamt seinem ihm zukommenden eigenen Wirkvermögen „forma habens esse ratum et firmum un natura“, demgegenüber das aktuelle Wirken nur möglich ist kraft des göttlichen Konkurses, der seinerseits als dem Geschöpf mitgeteilte intentio fluens charakterisiert wird. 3)

Ähnlich interpretiert Thomas die von der übernatürlichen Liebe getragenen Akte des Menschen 4) sowie die Wundermacht der Heiligen. 5) Eine nicht geringe Rolle spielt die intentio fluens auch zur Interpretation der Einwirkung und des Kontaktes der höheren Himmelskörper mit dem irdischen materiellen Seienden. 6)

d) Lichtausbreitung und Farben als intentionales fluentes und die „spiritualisierende“ Wirkung des Mediums

Für die Interpretation der sinnlichen Erkenntnis bei Thomas unter der Rücksicht der Intentionalität muß schließlich noch in Kürze etwas über ein bevorzugtes Anwendungsgebiet der instrumentalen Intention gesagt werden. Die Ausbreitung des Lichtes in der Luft geschieht nach Thomas

- 1) K. RAHNER, Geist in Welt, 336-341.
- 2) De Potentia q.5 a.1 ad 6
- 3) ibd. c.; ibd. q.3 a.7 c. et ad 7; 3 Sent. d.33 q.1 a.2 II c.
- 4) De Caritate a.1 c.
- 5) De Potentia q.6 a.4 c.
- 6) ibd. q.5 a.8 c.; ScG II, 68; vgl. A. HAYEN, a.a.O., 119: „La spiritualite des corps celestes et celle de la lumiere qu'ils diffusent et par laquelle ils agissent vient, non de leur nature propre – ce sont encore de vrais corps – mais de la presence intentionelle (aus sens determine au chapitre precedent, a propos de l'instrument et de sa cause principale) des substance separees vec lesquelles ils sont en contact (secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum).“ In ähnlichem Sinne spricht, wie noch zu diskutieren ist, HAYEN im Hinblick auf die seelischen Vermögen von „intentionaler Gegenwart“.

in der Art der intentio fluens. Damit ist nicht gesagt, daß das Licht selbst bloße intentio sei und keinerlei naturales Sein habe – das lehnt Thomas sowohl in den früheren wie späteren Werken ab, wenn er das Licht als „qualitas activa corporis caelestis“ kennzeichnet, die sich eben nach Art der intentio fluens in der Luft ausbreitet. 1)

„Aber schließlich sind die Einzelheiten dieser Lehre von geringem Interesse, da sie das mittelalterliche Weltbild voraussetzen.“ 2) Es sei nur einer der vielen Texte wiedergegeben, an denen Thomas sich dieses Vergleiches mit der „intentionalen“ Ausbreitung des Lichtes zur Verdeutlichung anderer Sachverhalte bedient:

„Quaedam vero (formae) producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse, sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere sicut forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo homines non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini, ita nec lumen in aere, nisi apud praesentiam corporis lucidi: et huiusmodi intentiones dependent a formis naturalibus corpore per se, et non solum per accidens, et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium.“ (De Pot. q.5 a.2 ad 6)

Da die Farben Modifizierungen der Lichtübertragung darstellen, sind sie auch „seinsmäßig“ bloße intentiones fluentes. – Mit der Übertragungsweise des Lichtes

und der Seinsweise der Farben in der Luft hängt es zusammen, daß Thomas dem Medium der Luft eine „spiritualisierende“ Wirkung zuschreibt. An einem Text – wiederum aus dem Zusammenhang der Sakramentenlehre – mag deutlich werden, wie es zu dieser Ausdrucksweise kommt und wie sie daher auch an anderen, weniger klaren und leicht mißverständlichen Stellen zu verstehen ist.

„Illa quae movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam; et huiusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi sicut in pariete 3) ... Et sic con est inconueniens quod virtus spiritualis sit in re materiale, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.“ (De Ver. q.24 a.4 ad 4)

1) Vgl. „De natura luminis“; 2 Sent. d.13 q.1 a.3 c.; S.th. I q. 67 a.3 c.

2) J. DE VRIES in der Rezension zu HAYENS Buch, Scholastik 31 (1956), 565

Zum Verständnis der Stelle ist zu wissen, daß den Farben im farbigen Gegenstand selbst ein naturales Sein zukommt (per modum entis completi sicut in pariete), wie im Text selbst angedeutet ist. Die nicht-naturale, sondern „geistige“, weil nicht-materielle Gegenwart der Farben in der Luft bildet im Zusammenhang der Sakramentenlehre gerade den phänomenalen Vergleichspunkt für die geistige Gegenwart der Gnade im sichtbaren Zeichen der Sakramente.

Ist nun die „geistige“ Gegenwart der Farben in der Luft so zu verstehen, daß das Licht in der Luft auch intentio cognoscitiva sei, intentio quiescens uns so im Sinne einer geistigen Wirklichkeit auf die Sinne „intentional“ einwirke? HAYEN vertritt mehr oder minder deutlich diese These, weil er in solcher intentionaler Einwirkung allein die Objektivität der Sinneserkenntnis (nicht nur des Gesichtssinnes) begründet sieht. 1)

Tatsächlich spricht Thomas von einer wachsenden Geistigkeit des materiellen Gegenstandes bei der sinnlichen Erkenntnis:

„Cum enim macima sit distantia inter esse intelligibilis et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur; puta, forma alicuius sensibilis prius fit in medio, ubi spiritualior est quam in re sensibili; et postmodum in organo sensus; et exinde

derivatur ad phantasiam, et ad alias vires inferiores; et ulterius tandem perducitur ad intellectum.“

(De Anima a.20 c.)

Ist das „spiritualior“ aber im Sinne einer intentio fluens oder einer intentio cognoscitiva zu verstehen? Die Antwort in Thomas Sinne ist vollkommen eindeutig: Es wäre eine mit seinem Hylemorphismus völlig unvereinbare „Mystik des Intentionalen“, wenn man die „Geisthaftigkeit“ des materiellen Dinges im Medium im Sinne einer geistigen Eigenschaft verstünde, die sich mit dem Geist des Menschen verbände oder direkt auf ihn einwirke. Dieser Gedanke hat überhaupt keinen Platz im Denken des Aquinaten, für den Geistigkeit Beisichsein, Reflektiertheit ist - und nicht irgendeine besondere Form von etwas Vorhandenem. „Spiritualior“ kann nur heißen: durch die Übertragung im Medium geschieht schon eine Abstraktion, eine Auslese bestimmter „Informationseigenschaften“ (was durchaus modernem Denken entspricht), und vor allem: diese Information des Mediums losgelöst vom naturalen und materiellen Sein des Gegenstandes, der per modum intentionis fluentis und in

1) A. HAYEN, a.a.O., 114 ff.

diesem Sinne „spiritualior“ im Medium „gegenwärtig“ ist. Weiterhin will das „spiritualior“ natürlich die größere Nähe zur noetischen Intention ausdrücken: Die Intelligibilität des gesehenen Gegenstandes ist im Medium größer, insofern die unter das Formalobjekt des Gesichtssinnes fallenden Eigenschaften des Dinges schon herausgelöst sind. Daß dies noch nichts mit Intentionalität im Sinne von Bewußtseinhaftigkeit zu tun hat, dürfte hiermit genügend erläutert sein.

e) Naturale und intentionale Einwirkung bei der Sinneserkenntnis

Die Sache wird aber dadurch noch einmal komplizierter, daß Thomas oft eine naturale und eine intentionale Einwirkung der sinnlichen Gegenstände auf die Sinnesvermögen spricht:

„Est autem duplex immutatio: una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem secundum quod forma immutatis recipitur in immutato secundum esse spirituale: ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.

Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.“

(S.th. I q.78 a.3 c.)

Meint Thomas mit der immutatio spiritualis die Einwirkung durch eine intentio fluens oder meint er die Bildung einer intentio sensibilis (quiescens)? Beides läßt sich mit Recht vermuten, da Thomas die intentio fluens, wie eben dargelegt, als „spiritualis esse in medio“ charakterisiert. Doch der letzte Satz des zitierten Abschnittes läßt deutlich werden, daß es das Subjekt ist, an dem sich entscheidet, ob eine Einwirkung nur natural oder auch „geisthaft“, intentional („spiritualis“ und „intentionalis“ stehen austauschbar neben „immutatio“) ist. Das wäre nicht verständlich, wenn die immutatio intentionalis nur die Übernahme einer intentio fluens wäre. Thomas denkt hier offensichtlich an den vollen Vollzug der sinnlichen Erkenntnis, und daher ist die immutatio intentionalis als das von innen geschehende Erwirken einer intentio sensibilis zu verstehen, wie es ja auch recht eindeutig heißt: „requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus“. Auch K. RAHNER deutet die immutatio spiritualis als „übernommene Einwirkung“ von reflektiertem

Sein, das den Erkenntnisvollzug selbst ausmacht. 1) Daß es sich bei der immutatio intentionales um eine vom Subjekt selbst erwirkte Bestimmung handelt, um eine „passio per modum animae“, drückt Thomas selbst öfter aus:

„Duplex est passio. Una quae sequitur actionem naturae...

Alia quae sequitur actionem quae est per modum animae: quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale, ut intentio quaedam, secundum quem modum res habet esse in anima, sicut species lapidis recipitur in pupilla; et talis passio semper est ad perfectionem patientis.“

(2 Sent. d.19 q.1 a.3 ad 1)

Eine gewisse Schwierigkeit entsteht dadurch, daß Thomas nun Sinneswahrnehmungen mit und ohne naturale Einwirkung unterscheidet:

„Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. – In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi...

Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti.“
(S.th. I q.78 a.3 c.)

Wenn Thomas eine materielle Einwirkung für den Gesichtssinn ablehnt und eine bloß intentionale Erwirkung des Sehens vertritt, so ist er, in seiner Auffassung vom Licht vor allem, Kind seiner physikalisch noch wenig bewanderten Zeit – und verstößt zugleich gegen seine eigene hylemorphistische Lehre, nach der eine bewußtseinsmäßige Information ihre materielle Parallele haben muß. Die materielle Einwirkung wird im Falle des Lichtes nach Thomas Meinung offenbar durch die intentio fluens des Lichtes ersetzt: Für ihn sind eben Licht und Schall nicht-materielle Qualitäten, die sich als intentiones fluentes ausbreiten und Fähigkeit haben, im sinnlich Wahrnehmenden eine immutatio spiritualis hervorzurufen. Von daher ist seine Einteilung der Sinnesvermögen zu verstehen.

Scheint Thomas dadurch nicht selbst, indem er die übernommene, von innen erwirkte Intention des Sinnesvermögens von der naturalen Einwirkung trennt und sie im Falle des Gesichtssinnes ganz von der bloßen

1) K. RAHNER, Geist in Welt, 95

Gegenwart des Lichtes per modum intentionis fluentis erklärt sein läßt, die beiden Arten von Intentionen miteinander zu verschmelzen? Im Zusammenhang der intentionalen Einwirkung muß man wohl feststellen, daß Thomas die beiden sehr eng zusammen sieht und oft kaum erkennbar voneinander scheidet. Dennoch scheint mir kein Zweifel berechtigt, daß die „intentionale Einwirkung“ im Sinne der übernommenen zu verstehen ist – und nichts mit der Einflößung geistartiger Wirklichkeit zu tun hat, an die man doch wohl denken muß, wenn HAYEN eine die naturale Einwirkung begleitende „intentionale“ zum Zustandekommen objektiver sinnlicher Erkenntnis für unentbehrlich hält. 1)

Die enge Verschmelzung der immutatio spiritualis mit dem „spiritualiter esse in medio“ und damit der intentio fluens mit der intentio (sensibilis) quiescens 2) scheint jedoch nicht nur auf ungenügenden physikalischen Voraussetzungen, auf denen Thomas seine Unterscheidung der sinnlichen Vermögen aufbaut, zu beruhen, sondern innere Gründe zu haben, wenn K. RAHNER darin recht hat, das „recipere ad modum intentionis“ als „ontologische Wesensbestimmung der Sinnlichkeit“ überhaupt zu interpretieren. 3) Diese innere Zusammengehörigkeit

aufzudecken ist identisch mit der Aufgabe, das Analogieverhältnis zwischen noetischer Intention und instrumentaler genauer zu bestimmen.

1) A. HAYEN, a.a.O., 116

2) Vgl. auch das Opusculum „De natura luminis“, Tiferi Tiberini, 1886, 369-372, bes. 370

3) K. RAHNER, Geist in Welt, 371 ff.

2. Die Proportionalitätsanalogie zwischen „ruhender“ (noetischer) und „fließender“ (instrumentaler) Intention und ihre begrenzte Tragweite zur Erhellung von „intentionaler Gegenwart“

a) Das Her-von und Hin-auf eines unvollständigen Seins als Vergleichspunkt der Proportionalitätsanalogie

Zunächst sei noch einmal der Vergleichspunkt näher betrachtet, in dem die beiden hier zum Vergleich stehenden Intentionen übereinkommen. Dazu mag wiederum der schon angeführte Text dienen:

„Et ideo virtus instrumenti in quantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum: sicut est virtus immutandi visum in aere, in quantum est instrumentum notum ab exteriori visibili.

Et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari et habent aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est ens diminutum, ut dicitur in VI Meta.“
(4 Sent. d.1 q.1 a.4 II c.)

Ich möchte den im Grunde einen Vergleichspunkt in folgende Momente zerlegen:

1. das Her-sein von einem anderen: im Falle der instrumentalen Intention vom Hauptwirkenden, im Falle der noetischen vom erkannten Gegenstand
2. das Hin-sein auf ein anderes: bei der intentio fluens auf die Wirkung, bei der noetischen intentio quiescens auf das Gemeinte und (um das Mitteilungsmoment schon am Rande zu berücksichtigen) auf den Gemeinten
3. die unvollständige Seinsweise: die instrumentale Bewegung als „Weg zwischen bloßem Akt und bloßer Potenz“, wie Thomas an gleicher Stelle kurz vorher sagt. Wie die unvollständige Seinsweise der Erkenntnisintention näher zu bestimmen ist, konnte im 2. Kapitel bisher nur fragend und umrißhaft herausgearbeitet werden. Daß es sich bei ihr aber auch um eine solche handelt, ist schon als Differenz von Sein und Meinem zutage getreten: Etwas ist deshalb nur intentional gehabt, weil es nur gemeint ist und weder dem Meinenden noch dem meinenden Sein als dessen eigene Wirklichkeit zukommt.

Gerade in diesem Zusammenhang, in dem es nicht ohne weiteres zu vermuten war,

findet sich also bestätigt, daß mit „intentio“ bei Thomas wirklich eine Seinsweise gemeint ist. Vollends deutlich wird es dadurch, daß Thomas dieses „ens incompletum“ dem kategorialen Seienden entgegensetzt:

„Dicendum, quod ens incompletum quod est in anima, dividitur contra ens distinctum per decem genera.“
(4 Sent. d.1 q.1 a.4 II ad 1)

Ebenso heißt es, in enger Anlehnung an Aristoteles, den Thomas ja auch im obigen Text nennt, im Metaphysikkommentar:

„Ens (quod est in mente) est alterum ab his quae proprie sunt entia.“
(In VI Metaph., lect. 4, nr. 1241)

Den eben aufgeführten Vergleichspunkten gemäß ist es auch verständlich, daß HAYEN folgende Begriffsbestimmungen von „Intentionalität“ gibt: „Nous apperlerons donc intentionalite d'un etre la presence , dans vet etre, d'une force ou d'une perfection... qui le depasse et l'entraîne au dela de lui meme.“ 1) Man sieht, wie sehr diese Definition von der oben gekennzeichneten Analogie zwischen instrumentaler Intention und noetischer ausgeht und daß sie nichts als eine Umschreibung von Thomas eigenen Worten über die „virtus instrumenti“ darstellt. Man kann sie wohl ohne Einschränkung gelten lassen – selbst für die oben durz bedachte innertrinitarische Intentionalität. Daraus ist zu entnehmen, ein wie wichtiger und wertvoller phänomenaler Hinweis die Instrumentalursächlichkeit aus dem Bereich des sinnlich Anschaulichen bietet. Es handelt sich im eine eigentliche Proportionalitätsanalogie, deren Analogate die genannte „Strukturgleichheit“ aufweisen. Mag diese Gleichheit bloß äußerlich-phänomenal sein, so betrifft sie doch so genau den Kern der beiden Analogate, daß sich die Frage nach einem weiteren Zusammenhang nahelegt.

b)Die Überschätzung des phänomenalen Anschauungsbildes bei A. HAYEN

Daß freilich die Analogie Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit hat und es nicht zulässig sein kann, Intentionalität überhaupt nach dem Muster der Instrumentalursächlichkeit zu bestimmen, versteht sich von selbst. Es ist vor allem der auch in einer hylemorphen Betrachtung der Weltwirklichkeit nicht einzuebende Unterschied zwischen geistigen Haben und Hinbeziehen auf anderes einerseits und dem materiellen Her-sein-von und Hin-sein-auf. A. HAYEN ist jedoch offenbar der Gefahr,

1) A. HAYEN, a.a.O., 16

das Anschauungsbild zu überfordern, nicht entgangen. So spricht er in vielen Fällen dort von „intentionaler Gegenwart“, wo zwar das Bild noch anwendbar ist, nicht jedoch mehr der Begriff, der dadurch seinerseits unfafbar zu schillern beginnt.

Ein markantes Beispiel stellt die zu Anfang des Kapitels schon erwähnte und als Frage aufgegebene „intentionale Gegenwart“ des Verstandes im Willen dar. Sicherlich verwendet Thomas das Bild der „impressio superioris agentis in inferiori“ und läßt so ausgerechnet bei der Erklärung der praktischen Intention an die „intentio fluens“ erinnern. Doch kommt dieser Ausdruck in dem Zusammenhang nicht vor, noch wird er in Parallele gesetzt zur praktischen Intention (wie auch?), noch spricht Thomas irgendwie von „intentionaler Gegenwart“ des Verstandes im Willen. Auch sachlich-systematisch dürfte das

vollkommen unangemessen sein: weil das von Thomas gebrauchte Bild nicht überfordert werden darf und – vor allem – weil im Bereich der geistigen Vermögen „intentional“ etwas ganz anderes besagt, nämlich geistige Habe oder Hinbeziehung. Wohl könnte man im Hinblick auf die Inexistenz eines erkannten Zieles im Geist und somit im Willen von dessen intentionaler Gegenwart sprechen – aber das ist ein anderer Gedanke als der von Hayen, der den Einschluß des Erkennens im Wollen meint. 1) Hier von „intentionaler Gegenwart“ zu sprechen, kann nur zu Begriffsverwirrung führen und hat keinerlei Erkenntniswert außer eben dem fraglichen Bild von der Gegenwart eines höheren Wirkenden im Niederen.

In gleicher Weise spricht HAYEN von der Gegenwart der höheren Erkenntnisvermögen in den niederen, so besonders der *vis cogitativa* in den äußeren Sinnen und des Verstandes in der ersteren – ähnlich wie die Himmelskörper intentional in den materiellen Dingen und Prozessen gegenwärtig seien. 2) Hier droht eine Mystik des Intentionalen, die man nur ablehnen kann, weil sie die Fragen nach dem eigentlichen Sachverhalt abschneidet und die Illusion aufkommen läßt, es wäre damit etwas verstanden. Selbst wenn Thomas von einem instrumentalen Verhältnis der niederen Seelenvermögen zu den höheren spricht, so ist doch die Rede von der „intentionalen Gegenwart“ unangemessen, weil es sich nicht um verschiedene Seiende und verschiedene Wirkursachen handelt. Hinzu kommt die unvermeidliche Vermischung von instrumentaler

1) A. HAYEN, a.a.O., 164 ff.

2) Ebd., 149-160

und geistiger Intentionalität, die in diesen Redeweisen vorliegt, ohne irgendwie sachlich gerechtfertigt zu sein. Aufgrund des Ausgehens vom phänomenalen Anschauungsbild und seiner Überschätzung, die sich zudem auf sehr zeitgebundene kosmologische Vorstellungen stützen muß wie die des „Kontakts“ der Himmelskörper mit dem Materiellen (Vorstellungen, die bei Thomas selbst kaum Argumentwert haben), versäumt HAYEN die Herausarbeitung dessen, was geistige Intentionalität und intentionales Sein eigentlich sind.

Man könnte HAYENS Vorgehen – um hiermit abzuschließen – auch so charakterisieren: Er versucht von einem abgeleiteten Analogat aus das Wesen des ursprünglichen zu erhellen. Da es sich um eine Proportionalitätsanalogie handelt, in deren Analogaten die *ratio analoga* wesentlich verschieden ausgeprägt ist und man vom zweiten Analogat her bestenfalls einige Fragestellungen zur Erhellung

des ersten gewinnen kann (wie das Her-von und Hin-auf zu verstehen sei, was also das unvollständige meinende Sein sei), ist das Vorgehen verfehlt, sobald man das Anschauungsbild (für „intentionale Gegenwart“) für die Wirklichkeit selbst nimmt. Selbst die Möglichkeit zu sachgerechten Fragen wird so verbaut.

c) Die äußere Attributionsanalogie und ihre Richtung von der noetischen zur instrumentalen Intention

Wenn auch die eigentliche Intentionalität im Geistigen liegt und nicht durch ein phänomenales Anschauungsbild erfaßt werden kann, so wäre es doch denkbar und muß man fragen, ob vielleicht die Wort- und Begriffsbildung umgekehrt den Weg vom Sinnhaften zum Unanschaulichen ging.

Nun läßt sich von vornherein antworten, daß der Ursprung von Wort und Begriff schon im akthaften Intendieren gefunden wurde, wo sie einen von Thomas selbst ausgedrückten, recht anschaulichen Ursprung haben. 1) Die Frage kann also, da die instrumentale Intention als erstes Analogat recht unverständlich wäre, nur lauten, ob nun sie, die intentio fluens, oder die noetische Intention, die intentio quiescens, den Platz des zweiten Analogates einnimmt.

1) 2 Sent. d.38 q.1 a.3 c.: „Respondeo dicendum, quod ex ipso nomine intentionis potest accipi ad quam potentiam pertineat. Intendere enim dicitur, quasi in aliud tendere... Per hoc autem quod dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit...“

Eine Stelle aus der Quaestio „De Malo“ könnte dies nahelegen:

„Aliquod agens est in actu multipliciter. Uno modo secundum propriam formam,
...

Alio modo secundum motum ab alio; et hoc modo instrumentum agit ut ens actu: et sic etiam semen est in actu, in quantum est in eo motus et intentio animae generantis, secundum Philosophum...; et hoc habet virtutem causandi et humanam naturam et peccatum originale.“

(De Malo q.4 a.1 ad 16)

„Intentio generantis“ hat hier wohl den Sinn von „intentio agentis“ in sich, die sich dem Samen instrumental mitteilt. Dies wäre jedoch ein ganz anderer

Vergleichspunkt als der von Thomas selbst herausgestellte zwischen dem „esse diminutum, quod est in anima“ und der intentio fluens. Die angeführte Stelle ist dagegen vereinzelt und bezeugt nicht zwingend das darin mögliche Übertragungsverhältnis. An anderen Stellen läge übrigens eine solche Verbindung zwischen praktischer und instrumentaler Intention greifbar nahe, ohne daß sie gezogen wird von Thomas. 1) Eine direkte Verbindung von der einen zur anderen besteht also offenbar nicht, während die Verbindung von der akthaften zur noetischen geschichtlich einigermaßen verständlich ist (vgl. oben S. 46 ff.) und die von der noetischen zur instrumentalen von Thomas ausdrücklich gezogen wird, wenn auch die Richtung des Übertragungsverhältnisses aus seinen Bemerkungen allein nicht klar wird (es sei denn, man wolle die bloße Erklärung der instrumentalen durch die noetische schon als Aufschluß über das Übertragungsverhältnis annehmen).

Die Gründe, in der instrumentalen Intention das dritte und damit sehr untergeordnete Analogat von „intentio“ zusehen, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Das Wort „intentio“ ist vom bloßen Sachverhalt der Instrumentalursächlichkeit her nicht verständlich. Sein Gebrauch muß jedenfalls auf Analogie beruhen.
2. Die Analogie führt nicht unmittelbar auf die akthafte Intention. Eine solche Verbindung wird von Thomas auch an den Stellen nicht genannt, wo sie naheläge.
3. Demgegenüber ist die Übertragung von der akthaften auf die noetische Intention als dem 2. Analogat geschichtlich verständlich.

1) S.th. III q.64 a.8 ad 1: „Instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus, sed loco intentionis est motus quo movetur a principali agente.“

4. Eine Übertragung von der noetischen auf die instrumentale Intention ist nicht nur (aufgrund der bestehenden eigentlichen Proportionalitätsanalogie) gut verständlich, sondern wird von Thomas ausdrücklich (wenn auch nicht mit ausdrücklicher Kennzeichnung der Übertragungsrichtung) genannt:

- a) durch das Begriffspaar „intentio quiescens“ und „intentio fluens“
- b) direkt: „Huiusmodi intentiones consueverunt intentiones nominari et habent aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est ens diminutum, ut dicitur in VI Meta.“ (loc. cit.)

Hinzu kommt:

5. In seinen späteren Werken vermeidet Thomas offenbar die Rede von der instrumentalen intentio, 1) wohl um den abgeleiteten und uneigentlichen Wortgebrauch einzuschränken und als solchen zu kennzeichnen, wozu er möglicherweise (schon damals) Anlaß hatte.

Nach dem Gesagten scheint es berechtigt, die intentio aus der Betrachtung der Intentionalität ganz auszuschließen. Doch ist das Analogieverhältnis schon erschöpfend charakterisiert? Wenn bisher zu betonen war, daß die ausfließende Intention für das Verständnis von Intentionalität überhaupt nicht zentral sein könne, so ist doch noch darzulegen, daß es eine „Schicht“ der menschlichen Erkenntnis gibt, für welche die intentio fluens selbst eine große Rolle spielt: die sinnliche Erkenntnis. Hier wird eine Brücke sichtbar und eine Einheit beider, die über die bisher festgestellte Proportionalitätsanalogie und äußere Attributionsanalogie hinausgeht. Es dürfte lohnend sein, an diesem Übergang zwischen materiellen Geschehen und Bewußthaben von anderem noch zu verweilen, zumal, wie schon früher deutlich wurde, in der intentio sensibilis ebenso wie in der intentio oder species intelligibilis (in actu) die Scheidung von Realem und Intentionalem zu liegen kommt.

1) Vgl. A. HAYEN, a.a.O., 47; H.D. SIMONIN, a.a.O., 451; ebd., 461: S. Thomas lui-meme a renonce a utilisation du mot pour designer la nature de la causalite instrumentale, onene peut qu'imiter sa reserve.“

4. Die innere Attributionsanalogie zwischen instrumentaler und noetischer Intention in der Intentionalität der Sinneserkenntnis

a) Die Attributionsanalogie als Ermöglichung der Einheit von ausfließender und übernommener Einwirkung in der sinnlichen Erkenntnis

Karl Rahner sieht in der „receptio ad modum intentionis“, wie oben schon erwähnt, die ontologische Wesensbestimmung der Sinnlichkeit. Wie ist das zu verstehen – im Sinne der instrumentalen Intention, also der materiellen Übermittlung von Reizen durch das Medium und die Materialität des

Erkennenden; oder im Sinne der noetischen Intention als Reflektiertheit einer Soseinsbestimmung des sinnlich erkennenden Subjektes, durch welche Reflektiertheit sinnliche Erkenntnis zustande kommt und der sinnlich erkannte Gegenstand ein esse spirituale im Erkennenden erhält?

Nun kann das letztere nicht das Spezifische der sinnlichen Erkenntnis ausmachen: es gilt auch vom Intellekt, und zwar in höherem Maße. – Andererseits kann auch die bloß instrumentale Intention nicht das Wesen der sinnlichen Erkenntnis ausmachen, weil sie als solche überhaupt noch nichts mit Erkenntnis zu tun hat. So dürfte, wenn Rahner recht hat, die „intentio ad modum intentionis“ gerade die Einheit und das Miteinander von instrumental-materieller Einwirkung und bewußtseinsmäßiger Aufnahme in der sinnlichen Erkenntnis meinen. Nach der schon früher betrachteten Nähe von instrumentaler (fließender) und noetischer (ruhender) Intention, die Thomas vornehmlich beim Gesichtssinn ununterscheidbar zusammennimmt (vgl. oben S. 119 ff.), wovon besonders die Ausdrücke „immutatio spiritualis“, „immutatio intentionalis“ zeugen, kann dies nicht mehr allzusehr überraschen. Es war ja schon oben die Frage gestellt, ob die Proportionalitätsanalogie der beiden gerade in den entscheidenden Punkten so zufällig und äußerlich sein kann. Ein Blick auf RAHNERS Ausführungen und auf die von ihm angeführten Texte zeigt, daß tatsächlich diese Einheit gemeint ist und als das Spezifische der sinnlichen Erkenntnis aufzufassen ist. Die folgende Passage läßt deutlich werden, wie intentio fluens und quiescens sich in der sinnlichen Erkenntnis wie Materie (als Ausbreitungsmedium der instrumentalen Intention) und Form (als reflektierte Aktualität) zueinander verhalten:

„Damit sind wir am entscheidenden Punkt der Betrachtung des allgemeinen Verhältnisses zwischen ausfließenden und übernommener Einwirkung angelangt. Wie kann die ausfließende Einwirkung, die der Selbstvollzug des Tätigen im Medium des Leidenden ist, die aktive Erwirkung

der Bestimmung durch das Leidende selbst in ihrem Sosein so bestimmen, daß diese Bestimmung des Soseins nicht doch wieder als eine rein passiv aufgenommene, ihn als solchen seinsmäßig verändernde Bestimmung erscheint. 1) Die Voraussetzungen zur Beantwortung dieser Frage sind uns schon gegeben. Es ist zunächst auf das allgemeine Verhältnis von materia und forma hinzublicken. Die causa materialis wirkt nicht auf die forma ein, d. h. sie verleiht ihr keine Bestimmung, die von ihr oder der forma verschieden wäre. Eine solche Vorstellung würde den Begriff einer material-formalen Kausalität aufheben. Die materia gibt der forma keine Bestimmung, sondern sie verleiht sich selbst an sie.

Oder besser umgekehrt gesagt: die forma begibt sich selbst in die Andersheit ihrer causa materialis, gibt sich an diese weg. In diesem Akt der Information, der die forma selbst ist, bringt sie nicht Verschiedenes von sich hervor, sie selbst als sich selbst genommene ist die Wirklichkeit der materia, und als solche sich selbst als Wirklichkeit der materia erwirkende Wirklichkeit ist sie von der materia bestimmt, nicht aber durch einen effizienten Prozess von der materia her... Damit ist aber auch umgekehrt gesagt: das Sich-von-sich-aus-in-die-materia-Hineingeben ist schon per essentiam ihr Bestimmtwerden durch die materia, weil die forma von sich aus nichts ist als actus materiae... Das passive Wesen der materia als solches ist also schon per essentiam Bestimmung der forma für ihre Verwirklichung der Möglichkeiten der materia. Die forma leidet so im strengen Sinn nur dadurch, daß sie aktiv informiert, weil sie selbst nicht mehr ist als actus materiae.“ 2)

Es kann sich nicht darum handeln, diese Zusammenhänge, die den Kern einer hylemorphistischen Erklärung der Sinneserkenntnis ausmachen, nun erschöpfend nachzuzeichnen. Was deutlich werden soll und ausdrücklich von der Betrachtung der Intentionalität her hinzuzufügen bleibt, ist die Entsprechung von materia und forma zu den beiden Arten von Intention, um die es hier geht: Die intentio fluens ist es gerade, die im Medium und in der Materialität des sinnlich Erkennenden den Gegenstand vertritt: dieser ist im Medium und letztlich in der dem Erkennenden eigenen Materialität per modum intentionis fluentis: als materielle Veränderung feinsten Art. (Daß Thomas die Feinheit materieller Einwirkung auf die Sinne noch nicht kannte, ließ ihn im Unklaren bleiben über die Identität

1) Solche rein passive Aufnahme wäre die immutatio naturalis bzw. die bloße intentio fluens. Thomas ist sich freilich über die Identität beider (aus oben, S. 119 ff., gekennzeichneten Gründen) nicht im klaren.

2) K. RAHNER, Geist in Welt, 354 f.

von „intentio fluens“ und „immutatio naturalis“ – abgesehen von den oben schon genannten Vorstellungen über die Natur des Lichtes, die ein konsequent hylemorphistisches Denken unterbinden mußten). Die intentio fluens ist also nichts anderes als die materielle Komponente der sinnlichen Erkenntnis, der intentio sensibilis.

Zwischen Form und Materie aber besteht ein wechselseitiger ursächlicher Zusammenhang im Akt der sinnlichen Erkenntnis als eines Aktes des

„Kompositums“ von Formprinzip und Materialität: ein Konstitutionzusammenhang. Die intentio fluens geht also dementsprechend innerlich mit ein in den Vollzug der sinnlichen Erkenntnis, in die aktuelle intentio sensibilis. Von hier aus wird verständlich, warum die beiden intentiones in Thomas Denken so unterscheidbar nahe zusammenliegen kommen, wenn er von der immutatio spiritualis oder intentionalis spricht (wobei aber, noch einmal, entgegen dem bei Thomas Gesagten, die Einheit von intentio fluens und quiescens im Grunde keine andere ist als die von immutatio naturalis und spiritualis, letztere nun im eindeutigen Sinn der erwirkten Bewußtheit verstanden). Die beiden Intentionen sind also in der sinnlichen Erkenntnis nicht zwei voneinander unabhängige, noch überhaupt zwei voneinander abgesetzte Wirklichkeiten. Vielmehr ist die intentio fluens die Außenseite des sinnlichen Erkenntnisvollzuges, deren Innenseite species oder intentio sensibilis heißt. 1)

Für das Analogieverhältnis zwischen den beiden Intentionen besagt dies: Es besteht eine innere Attributionsanalogie: das gegenseitige Konstitutionsverhältnis im Akt der sinnlichen Erkenntnis, das zwischen Form und Materie besteht, wird von außen, von der intentio fluens her, zustande gebracht. Die innere Attribution verläuft also vom Niederen, der intentio fluens, zum Höheren, der intentio quiescens – d.h. in umgekehrter Richtung zur äußeren Attribution, der Begriffs- und Namensübertragung, da die intentio fluens, die ausfließende Einwirkung, als solche nicht von der Forma des Erkennenden erwirkt wird und auch von der intentio quiescens keinerlei Modifizierung ihrerseits empfängt, sondern umgekehrt in diese eingeht. 1)

Das Verhältnis von intentio fluens und intentio quiescens kann somit wohl als metaphysische Vollanalogie“ bezeichnet werden, 2) die sowohl

1) Zur zeitlichen Priorität der „ausfließenden Einwirkung“ vor der „übernommenen“ trotz deren washeitlicher Identität nach geschehener Übernahme siehe K. RAHNER, Geist in Welt, 345-365.
2) Vgl. zum Begriff der „metaphysischen Vollanalogie“ J.B. LOTZ, Ontologie, Barcelona 1962, 190 f.

die eigentliche Proportionalitäts- wie die innere Attributionsanalogie einschließt. Allerdings ist die Einschränkung zu machen, daß die Attribution vom zweiten zum ersten Analogat verläuft, was vielleicht dem Begriff der metaphysischen Vollanalogie nicht ganz gemäß ist.

b)Die Gleichsetzung von „intentio“ und „passio“ bei K. RAHNER als Verkennung der Analogieverhältnisse von „intentio“

Das Bewirktsein der intentio sensibilis durch die instrumentale Intention oder besser: ihr Sich-Erwirken an dieser und die wesenhafte Einheit beider in der sinnlichen Erkenntnis machen es verständlich, warum die Sinneserkenntnis ontologisch als „receptio per modum intentionis“ bestimmt werden kann. In diesem Ausdruck kommt besonders die Passivität der sinnlichen Erkenntnis zur Sprache, insofern in ihm nicht nur „receptio“, sondern auch „intentio fluens“ als „instrumentale Gegenwart“ des sinnliche Erkannten in der Materialität des Erkennenden enthalten ist. Und insofern intentio fluens (als passio) und intentio quiescens in der Sinneserkenntnis washeitlich dasselbe sind und die letztere sich nur durch ihre reflektierte Seinsweise von der ersten unterscheidet, bestimmt RAHNER „intentio“ in der sinnlichen Erkenntnis mit Recht als „passio“. Doch ist die sinnliche Erkenntnis nicht nur passio, wie RAHNER selbst anhand von Thomas-Texten ausführlich darlegt. Dennoch bestimmt er „intentio“ einseitig als „passio“ und geht somit an der Doppelheit, die gerade in diesem Ausdruck bei Thomas liegt, vorbei – obwohl er selbst die Begriffe „ausfließende“ und „übernommene Einwirkung“ prägt, die den beiden Intentionen sehr genau entsprechen. Wie ist das zu erklären und zu beurteilen?

Zunächst soll RAHNER selbst zur Bestätigung des dargelegten Ausgangspunktes zu Wort kommen:

„Nach Thomas ist die sinnliche Erkenntnis ein Aufnehmen der forma des anderen als einer intentio 1), als bloßer passio 2), als eines esse intentionale et spirituale 3). Bloße passio und intentio (esse spirituale) sind aber nach Thomas gleichbedeutende Begriffe 4). Wir hatten daher das Recht, die Sinnlichkeit von den Begriffen der intentio und bloßen passio her so zu interpretieren, wie sich diese Begriffe in ihrem allgemeinen ontologischen Sinn ergeben, der sich uns leichter dort erschließt, wo nicht schon

Anmerkungen Rahners:

1) I. q.78 a.3 corp. (intentio formae)

2) III. Sent. dist. 14 q.1 a.1 sol. 2 corp.

3) In II de anima lect. 24 n. 553; I. q.78 a.3 corp.

4) Denn aus dem gleichen Grund erscheint etwas (Licht in der Luft, virtus)

vom Erkennen die Rede ist. Denn somit ist immer die Gefahr, daß man die Redeweise von intentio, esse spirituale bei der Sinnlichkeit nur als andere gnoseologische Worte für sinnliche Erkenntnis auffaßt, statt als Termini allgemeiner ontologischer Bedeutung, die auch einen Sinn haben, wo nicht von Erkenntnis als solcher die Rede ist. Es ist aber offenbar Thomas Absicht, das

Wesen der Sinnlichkeit ontologisch zu fassen, wenn er es als Aufnahme eines esse spirituale et intentionale bestimmt.“ 1)

Um beim zweiten Teil des Zitats zu beginnen: Es muß befremden, daß Rahner, dessen Grundansatz darin besteht, Sein als sich selbst gelichtetes Bei-sich-sein, als Bewußtsein, zu verstehen, ausgerechnet dort einen „allgemeinen ontologischen Sinn“ von „intentio“ und „passio“ sucht, „wo noch nicht ausdrücklich vom Erkennen die Rede ist“. Muß ihm gegenüber gesagt werden, daß dort, wo Erkennen im Spiel ist, die Ontologie noch nicht aufhört, um einer bloßen Gnoseologie Platz zu machen, sondern daß sie dort beginnt? Es ist sicherlich wahr, daß Thomas das Wesen der Sinnlichkeit ontologisch fassen will, wenn er es als Aufnahme eines esse intentionale et spirituale bestimmt, und es mag oben deutlich geworden sein, eine wie vielschichtige und tiefgründige Kennzeichnung in diesem Ausdruck liegt. Aber heißt dies, daß „esse spirituale et intentionale“ für Thomas gleichbedeutend mit „passio“ seien – bedeutet das nicht eine einseitige Betonung der intentio fluens? 2) Ist nicht, worauf immer wieder hingewiesen wurde im Verlauf des Vorhergehenden, der Begriff der „intentio“ durchaus ontologisch zu verstehen, ganz losgelöst vom dem Charakter der passio, den die intentio sensibilis hat, gerade insofern die intentio fluens in sie eingeht?

Es scheint mir offensichtlich, daß RAHNER hier in einer öfter im Verlaufe seines Buches in einer geheimen oder ausdrücklichen Polemik gegen eine intentionales Sein sein eigenes Denken verleugnet, indem er ausgerechnet von der intentio (sensibilis) als passio aufgrund der in ihr enthaltenen instrumental-materiellen Intention ein ontologisches Verständnis von intentio erreichen will. Nur insofern die intentio sensibilis die intentio fluens enthält, kann sie nämlich mit passio gleichgesetzt werden – und die von Rahner angeführten Stellen zeigen dies deutlich (wobei übrigens anzumerken ist, daß das Licht in der Luft wegen seines naturalen Seins keineswegs schon übernommene Einwirkung – das hieße intentio quiescens! – ist, sondern unter der Rücksicht

1) K. RAHNER, Geist in Welt, 374 f.

2) Ebd., 375: „Freilich ist der Sinn der beiden Begriffe (intentio, passio) insofern etwas verdunkelt, als Thomas unter bloßer passio auch eine solche mitbegreift, wo die Aufnahme der forma wegen der Seinsschwäche oder des Seinsgegensatzes des Leidenden nur während der aktuellen Einwirkung des Tätigen erfolgt. Das ist nun aber offenbar beim sinnlich Erkennenden nicht der Fall, da es nobilius als das sensible ist.“ Rahner übersieht, daß gerade von hier die partielle Identifizierung von intentio und passio ihre Berechtigung hat: von der intentio fluens.

seiner Übertragung bloße intentio fluens genannt wird von Thomas). Die intentio fluens aber stellt, wie ausführlich gezeigt wurde, eine bereits sehr abgeleitete Weise der Begriffsverwendung und der entsprechenden ontologischen Wirklichkeit dar. Im ursprünglichen Begriff der intentio hat der Gedanke der

passio gar nichts zu suchen. Das von Rahner angeführte Argument, aus dem gleichen Grunde erscheine das Licht in der Luft und die instrumentale Kraft sowohl als passio und als intentio, ist zwar als begrenzte Feststellung richtig, als Argument für die Gleichsetzung von intentio und passio aber zeugt es von einer Verkennung der Analogieverhältnisse: die instrumentale Intentio wird zum Muster für intentio überhaupt. Mit anderen Worten: Es kommen zwar die beiden Arten der Intention in Rahners Betrachtung vor, unter den Namen „ausfließende Einwirkung“ und „übernommene Einwirkung“, aber sie werden unter dem gemeinsamen Namen „intentio“ unzulässig füreinander verwendet. Es handelt sich um eine logische Äquivokation von Rahners Argumentation, welche die Analogieverhältnisse zudeckt. Dies ist ermöglicht durch die große Nähe der beiden Intentionen in der sinnlichen Erkenntnis und deshalb auch für das Anliegen von „Geist in Welt“ und die Interpretation der sinnlichen Erkenntnis nicht weiter schwerwiegend, obwohl eine klare Herausstellung der Doppelheit von intentio fluens und quiescens gerade dieser Absicht gute Dienste geleistet hätte und die auf den betreffenden Seiten zweifellos herrschende Unklarheit vermieden hätte. Unter der Rücksicht der Intentionalität aber ist die Äquivokation schwerwiegend. Dies zeigt sich schon an früherer Stelle in Rahners Buch, auf die noch einzugehen ist.

Die von Rahner vorgenommene Gleichsetzung von intentio und passio läßt sich als eine Umkehrung des Analogieverhältnisses zwischen noetischer und instrumentaler Intention kennzeichnen. Sie hat von der Betrachtung der sinnlichen Erkenntnis eine gewisse Grundlage darin, daß, wie schon gesagt, tatsächlich ein Übertragungsverhältnis von der materiellen intentio fluens zur psychischen intentio sensibilis besteht, eben die receptio ad modum intentionis. Dennoch ist dieser Weg nicht derjenige der Begriffsübertragung: Diese verläuft umgekehrt von der psychischen (ens incompletum quod est in anima) zur materiellen.

Dazwischen liegt als Einheit beider die intentio sensibilis. Daß RAHNER ihr schon am Anfang seines Buches ein intentionales Sein im Sinne von „intentionaler

Inexistenz“ abspricht, scheint der eigentliche Grund für die unberechtigte Umkehrung zu sein. Es lohnt sich, auf die gemeinte Stelle näher einzugehen.

c) RAHNERS Ablehnung der „intentionalen Inexistenz“ und sein Vorbeigehen am intentionalen Sein

Zur Diskussion stehen zwei Seiten des Abschnittes „species sensibilis als Selbstvollzug des sinnlichen Gegenstandes“. Das hier Wesentliche sei zunächst wörtlich wiedergegeben:

„Thomas sagt, bei der sinnlichen Erkenntnis handle es sich um eine immutatio secundum esse spirituale, die species sensibilis habe ein esse spirituale, ein esse intentionale, sei intentio. *Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß man diese Worte falsch verstände, wollte man glauben, das esse intentionale spirituale sei als Gegensatz zu einem esse naturale zu verstehen im Sinne des heutigen intentionalen, ideellen Seins und Inseins im Gegensatz zum realen Sein.* Daß eine solche Auffassung von vornherein den thomistischen Sinn verfehlt, ergibt sich einfach schon daraus, daß Thomas ein esse intentionale, eine intentio kennt, wo es sich überhaupt nicht um Erkenntnis handelt. So sind das Licht und die Fragen in einem esse intentionale spiritualiter in der Luft, die virtus agens principale ist intentional im Instrument. In solchen Fällen ist doch offenbar das esse intentionale ein wirkliches physisches Sein. Das esse spirituale der species besagt demnach ein wirkliches esse, spirituell ist es weder im Sinn der modernen Intentionalität noch auch der eigentlichen Immaterialität, da ja das sinnliche Erkennen wesenhaft materiell sein muß. Esse spirituale ist hier vielmehr jenes wirkliche physische Sein, das gegen sich selbst reflektiert, als actus materiae bei sich ist, das durch seine bestimmte Seinsmächtigkeit trotz seiner Entfremdung von sich selber als Sein der materiae doch als solches bei sich ist... *Esse naturale ist daher als Gegensatz zu esse intentionale nicht einfach mit reales Sein wiederzugeben, sondern ist jenes geringere physische Sein, das nicht gegen sich reflektiert bei sich ist...*

Weiterhin kann verständlich gemacht werden, was es bedeutet, wenn es heißt, sinnliches Erkennen sei ein suscipere speciem sine materia. Wieder bedeutet das zunächst nicht, daß es sich bloß um ein intentionales Insein der forma in der Sinnlichkeit handle... Dieser Ausdruck

bedeutet aber auch nicht, daß die species in ihrem wirklichen, physischen Sein unabhängig von der materia wäre... Die species ist sine materia einmal, weil, wie noch gezeigt wird, die Einwirkung des Gegenstandes auf die Sinnlichkeit Ausdruck seiner Form, nicht seiner materia ist, wenn auch der Gegenstand immer als Ganzes wirkt, und dann zweitens, weil das Beisichsein der species wesentlich Ausdruck der Gegensätzlichkeit dieses Seins gegen die Materie ist, *actus contra materiam*, so sehr diese Gegensätzlichkeit auch in unscheidbarer Einheit Insein in der materia bleibt.“ 1)

Rahners Anliegen ist offensichtlich: Er will sinnliche Erkenntnis als Selbstgegebenheit und Selbstvollzug des Gegenstandes im Vermögen kennzeichnen, was sich später in seinem Buch genauerhin als ein Hineinragen der Materialität des erkannten Dinges in die reflektierte Materialität des Wahrnehmenden darstellt. Species sensibilis ist demnach nicht irgendein irgendwie verfertigtes Bild des Gegenstandes, sondern die Form des Vermögens in actu, entsprechend der species intelligibilis auf der geistigen Ebene. Für die letztere wurde oben schon ausführlich dargestellt, in welchem Sinne sie „*intentio*“ genannt werden kann: Sie als geistige Selbstanschauung bei der endlichen und menschlichen Erkenntnis doch immer schon Bewußtsein von anderem. Ebenso ist die species sensibilis sinnliche Selbstanschauung, Reflektiertheit der Aktualität des Vermögens, insofern es von anderem „informiert“ ist. Als solche Bewußtheit von anderem kann die species auch „*intentio*“ heißen. Sie weist als meinendes Sein jene Differenz von Meinen und Sein auf, die im Wort am offensichtlichsten wird (vgl. oben S. 105). Insofern diese Differenz offensteht und nicht „negiert“ wird wie im göttlichen Wort, weist die species oder *intentio* jene Defizienz auf, im Hinblick auf welche schon ARISTOTELES von einem anderen Sein sprach als dem, das durch die zehn Kategorien eingeteilt wird. Daß dieses Sein nicht einfach in irgendeiner Idealität für sich besteht, hindert nicht, es anzuerkennen und nach Möglichkeit näher ontologisch zu bestimmen. Nach allem früher schon Gesagten kann wohl kein Zweifel bestehen, daß es bei Thomas als Seinsweise einen Platz hat, und zwar gerade als Gegensatz zum realen oder naturalen Sein.

Da Rahner dies letztere leugnet, ist der Wert seiner Argumente zu prüfen. Zunächst: Daß es bei Thomas ein intentionales Sein und eine *intentio* gibt, wo es sich überhaupt noch nicht um Erkenntnis handelt, trifft zweifellos zu: eben die in diesem Kapitel betrachtete und ihrem früheren

1) K. RAHNER, Geist in Welt, 101 ff.

Analogat gegenübergestellte *intentio fluens*. Aber diese ist eben ein späteres, abgeleitetes Analogat, dessen Namensgebung, wie gezeigt wurde, nur von der noetischen Intention her verständlich ist (welche ihrerseits mit der praktischen in Verbindung gebracht werden muß). Wenn Rahner folgert, „*esse intentionale*“ besage demnach ein wirkliches physisches Sein, und ein „*intentionales Sein*“ im modernen Sinne habe im Denken des Thomas keinen Platz, so sieht er eben nicht die Doppelheit von *intentio fluens* und *quiescens* und den völlig untergeordneten und abgeleiteten Charakter der ersteren. Hinzu kommt, daß auch die *intentio fluens* kein wirkliches physisches Sein hat (sosehr sie an dieses, und zwar an materielles, gebunden ist), sondern von Thomas als „*ens diminutum*“, „*ens incompletum*“ und „*via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum*“ gekennzeichnet wird (vgl. oben S. 116 f. und S. 123 f.). Wenn RAHNER sagt: „Die Übereinstimmung der Seinsweise des Lichtes und der Farben mit der *species* besteht darin, daß beide innerlich (in *esse*, nicht nur in *fieri*) von dem bewirkenden Gegenstand abhängen, allerdings aus ganz verschiedenen Gründen“¹⁾, so stimmt das für die *intentio quiescens* der sinnlichen Erkenntnis, insofern diese mit ihrer *intentio fluens* eins ist (sie in sich aufgenommen hat), aber der springende Punkt, weshalb überhaupt bei Thomas von „*intentio*“ die Rede ist, wird von Rahner nicht getroffen – kann nicht getroffen werden, weil er eben das intentionale Insein, die Vertretung eines realen und naturalen (nicht notwendig materiellen) Gegenstand durch ein meinendes Sein „in der Seele“ ablehnt, was aber präzise Thomas Gedanke ist.

Weil Rahner „*intentionales Sein*“ im Sinne der intentionalen Inexistenz durch ein meinendes Sein in der Seele ablehnt, versucht er „*intentionales Sein*“ als reflektiertes Sein, Beisichsein von durchaus physischer Seinsweise zu verstehen, und deshalb soll der Gegensatz zu „*esse intentionale*“, nämlich „*esse naturale*“, wie es bei Thomas öfter heißt, im Sinne von „*esse materiale*“ („jenes geringere physische Sein, das nicht reflektiert bei sich ist“) sein. Stimmt es aber, daß der eigentliche Gegensatz zu „*intentional*“ „*materiell*“ ist? In der sinnlichen Erkenntnis trifft das freilich zu (obwohl „*intentional*“ auch hier etwas anderes bedeutet als bloß reflektiert, beisichseiend), da hier das Naturale eben das Materielle ist. Doch gibt es den Gegensatz von „*intentional*“

1) K. RAHNER, Geist in Welt, 102

2) Wenn Thomas von „*suscipere speciem sine materia*“ spricht (z.B. In III de Anima, lec. 2, nr. 590; De Anima a.13 c.) so ist das nicht zunächst im Sinne der doch sehr künstlichen, wenn auch sachlich

zutreffenden Deutung RAHNERS zu verstehen, sondern im schlichten, der weiteren Deutung offenstehenden Sinne des nicht-naturalen Inseins im Geiste.

und „natural“ bei Thomas auch dort, wo das Naturale kein Materielles ist – womit die Deutung Rahners von „intentional“ als physisches, aber reflektiertes Sein (bzw. im Fall der intentiones fluentes: physisches, aber nur in ständiger Abhängigkeit von der aussendenden Quelle bestehendes Sein) sich als unzutreffend erweist.

d) Das eigentliche Gegensatzpaar: Esse intentionale – esse naturale (nicht: materiale)

Daß der eigentliche Gegensatz zum esse intentionale das esse naturale in einem weiteren Sinne als dem von esse materiale ist, dies sei nun an einigen Texten erwiesen.

Die Fragestellung der beiden ersten Texte leuchtet in ihrer Relevanz für die Auffassung von „esse intentionale“ inmittelbar ein: Wie erkennen sich reine Geister gegenseitig? Die Frage bedeutet eine Zuspitzung der allgemeinen nach der Möglichkeit anderer geistiger Wirklichkeiten, also besonders der interpersonalen Erkenntnis zwischen Menschen (die freilich hier immer durch Sinneserkenntnis vermittelt ist): Wie kann das eine geistige Subjekt das andere erkennend präsent haben, ohne daß in diesem Einheitsvollzug die seinsmäßige Verschiedenheit zwischen beiden aufgehoben ist?

„Dicendum quod unus angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab angelo, cuius similitudo est, non secundum esse naturale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali: non autem species eius, quae est in intellectu alterius angeli, sed habet ibi esse intelligibilis tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.“ (S.th. I q.56 a.2 ad 3)

Eine präzisere Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Gegensatzpaar läßt sich kaum wünschen: Thomas kommt ausdrücklich auch auf den Gegensatz esse intentionale – esse materiale zu sprechen und weist ihn als unzureichenden Sonderfall ab. – Ganz ähnlich heißt es in dem Opusculum „De Spiritualibus Creaturibus“:

„Species intelligibilis, quae est in intellectu angeli intelligentis, differt ab angelo intellecto non secundum abstractum a materia at materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod dicit esse ratum in natura.“
(De spiritualibus Creaturibus q.1 ad 11)

Schließlich noch ein Text, der nicht nur zeigt, daß „intentional“ bei Thomas nicht nur der Gegenbegriff zu materiell-nichtreflektiert ist, sondern darüberhinaus die Bedeutung der Frage nach dem intentionalen Sein und der Intentionalität noch einmal ins Licht zu stellen vermag. Thomas antwortet auf die Frage, ob ein geschöpf einem anderen die Glückseligkeit (die Anschauung Gottes) mitteilen könne:

„Dicendum quod, quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum; sicut solidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum: sicut intentio coloris quae est in pupilla, non potest facere album; ... Lumen autem gloriae, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale, in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare beatitudinem alteri.“
(S.th. I-II q.5 a.6 ad 2)

Zwar kommt das Wort „intentio“ hier nur im Vergleich als intentio fluens vor, doch eben dieser Vergleich läßt keinen Zweifel, daß mit dem lumen gloriae, dem esse similitudinarium vel participatum intentionales Sein gemeint ist – und dies nicht im Gegensatz zu etwas Materiellem, sondern zum esse naturale, welches das lumen gloriae in Gott selbst hat.

Damit dürfte erwiesen sein, daß K. Rahner nicht recht daran tut, das intentionale Sein und die intentionale Inexistenz aus Thomas Denken verbannen zu wollen. Das positive Anliegen, das ihn dabei leitet, nämlich die berechtigte Abwehrstellung gegen einen intentionalen-ideellen „Himmel“, der sich beziehungslos-mysteriös über der Erde des Realen aufspannt, wurde im Vorhergehenden dadurch aufgegriffen, daß vor allem im Zusammenhang des Verhältnisses von species intelligibilis und innerem Wort die Verwurzelung des Intentionalen in Realem immer wieder betont wurde.¹⁾ Nun aber ist, das wird evident geworden

1) „Real“ ist ebenfalls nicht der eigentliche Gegenbegriff zu „intentional“. Die Absicht der Untersuchung geht gerade dahin, das Intentionale als ein „Moment“ am und im Realen zu erweisen, die Differenz von Realität und Intentionalität also als eine dem Realen innere Differenz. Konträre Gegensätze sind nur: „intentional“ und „natural“.

sein, mit einer solchen Rückführung nicht das intentionale Sein überhaupt aus der Welt geschafft, auch nicht als Randphänomen abgetan, sondern im Gegenteil als „gleichursprünglich“ mit dem Realen erwiesen, insofern letztlich auch das absolute Sein mit seiner Selbsterkenntnis das andere seiner selbst produktiv setzt und (theologisch gesprochen) seine Selbsterkenntnis im WORTE freisetzt, wie oben (S. 101) umrißhaft angedeutet wurde: Die Differenz von Realität und Intentionalität gehört in den Einheitsvollzug Gottes und jedes Seienden, insofern ihm Sein zukommt. 1)

1) Der Ablehnung eines intentionalen Seins im Gegensatz zum physisch-naturalen scheint es zu entsprechen, daß K. Rahner in seinem frühen Werk „Geist in Welt“ in seinem Grundansatz Sein und Erkennen als „in jeder Hinsicht ungeschiedenes Beisichsein“ bestimmt. (S. 81 ff.) Seiner eigenen späteren Konzeption zufolge, die er freilich nur auf theologischer Ebene entwickelt (vgl. oben S. 101!)

würde es mehr entsprechen, dieses Beisichsein als Einheitsvollzug über die Andersheit zu verstehen, also als nicht in jeder Hinsicht ungeschieden, sondern in „funktionaler“ (KERN, vgl. oben S. 101) oder relationaler Mannigfaltigkeit. Denn, und vielleicht nur dann, ist Platz für eine Intentionalität und ein intentionales Sein, das keinen Eigenbereich über dem Realen konstituiert, sondern in der Einheit des Realen bleibt, wie das Wort im Menschen bleibt, der es spricht.

4. Zusammenfassung und Fragestellungen

Der Ertrag dieses Kapitels besteht zunächst darin, eine sehr häufige Verwendung von Wort und Begriff „intentio“ in Thomas Schriften charakterisiert und in Zusammenhang mit den beiden vorher untersuchten Hauptstämmen von „intentio“ gebracht zu haben. Dabei hat sich mehr gezeigt als irgendein äußerlicher Zusammenhang, der die Verwendung desselben Wortes gerade noch zu erklären vermag und im übrigen für die noch offenen Fragen und für das Verständnis der Intentionalität der menschlichen Erkenntnis belanglos wäre. Zwar war gegenüber A. HAYEN festzustellen, daß von der intentio fluens her keine eigentliche Erhellung des Begriffes „intentio“ und der Intentionalität zu erlangen ist, sowenig der Mensch von seiner Materialität her adäquat in den Blick kommen kann. Aber es wurde eine „metaphysische Vollanalogie“ (mit gewisser Einschränkung) sichtbar zwischen der instrumentalen und der erkenntnismäßigen Intention, aufgrund deren die erstere für den weiteren Gedankengang als wertvoller phänomenaler Hinweis im Blick bleiben kann. Für die Sinneserkenntnis erwies sich diese Vollanalogie als entscheidend und kennzeichnend.

Die Analogie von instrumentaler und noetischer Intention ermöglichte die klare Feststellung, daß beide für Thomas ontologische Realitäten von jeweils spezifischer Seinsweise sind – eine Feststellung, die für die noetische Intention auch im 2. Kapitel schon möglich war und durch die Analogie eine Bestätigung erfuhr. Und zwar handelt es sich bei der intentio quiescens nicht um eine Seinskategorie, wie Thomas sagt 1), während die intentio fluens wohl in die aristotelische Kategorie der „passio“ einzureihen ist. Wie kann nun diese über- oder außerkategoriale Seinsweise des Intentionalen näherhin begriffen werden? Dies ist die Frage, die trotz mancher Andeutung und Vorbereitung im 2. und 3. Kapitel noch offensteht und einer systematischeren, die Kenntnis des intentio-Begriffes voraussetzenden Behandlung bedarf.

Daß es sich nicht um zwei gänzlich verschiedene und in diesem Sinne gleichursprüngliche Seinsweisen handelt, was auf einen ontologischen Pluralismus hinauslaufen würde, war von vornherein klar. Der Zusammenhang zwischen Realem und Intentionalem ist vor allem im 2. Kapitel bei der Besprechung des Verhältnisses von species intelligibilis und

1) „Dicendum, quod ens incompletum quod est in anima, dividitur contra ens distinctum per decem genera.“ 4 Sent. d.1 q.1 a.4 II ad 1

innerem Wort als das Verhältnis von Vollzug und Gehalt deutlich geworden.

Heißt es nun, das Geheimnis der Erkenntnis, das zweifellos in der intentio beschlossen liegt, beseitigen und verzweifelt „auf den Begriff bringen“ wollen, wenn man weiter nach dem Wesen des Intentionalen fragt? Das Geheimnis der Erkenntnis, des Vollzuges des anderen im Selbst, wird bleiben. Man wird es als Urgegebenheit stehen lassen müssen – sei es im Blick auf den dreifaltigen Gott, sei es im Hinblick auf den Schöpfergott oder auch nur angesichts dessen, von dem wir ausgehen müssen, der menschlichen Erkenntnis allein. Aber gerade um dies Geheimnis in diesem seinem Geheimnischarakter in den staunenden und nicht weiter analysierenden Blick zu bekommen – dazu bedarf es der Anstrengung, das Verstehbare zu verstehen. Und hier scheint doch noch manches möglich zu sein.

Läßt sich also die Zuordnung von Realität und Intentionalität noch tiefer und einheitlicher begreifen, besser verstehen, wie und in welchem Sinne das Intentionale wohl ins Reale hineingehört, Moment an ihm ist?

Zumindest dies muß sich aber noch denkend erreichen lassen und wird sich im Gedankengut Thomas von Aquins mehr oder weniger ausdrücklich finden: Wie ist das Verhältnis des erkennenden Ausgriffs des Geistes aufs andere zu seinem wollend-liebenden Bezug zum anderen? Hiermit ist nun endlich die alte Frage nach dem Verhältnis von akthaft-willentlicher und noetischer Intention wieder aufgegriffen. Es ist die noch ausstehende Hauptfrage nach der Einheit der beiden zunächst noch unverbunden nebeneinanderstehenden Begriffe von Sinn: als praktischer Zielsinn und als Bedeutungssinn. Wenn eine Einheit besteht – und irgendeine mehr oder weniger enge besteht sicherlich -, dann muß sie sich dadurch enthüllen, daß die Seinsweise von Sinn, also der intentio, tiefer sichtbar wird. Und umgekehrt: Die erfragte Seinsweise von Sinn kann sich wohl erst zeigen, wenn die beiden Sinn-Begriffe und Sinn-Weisen in Beziehung zueinander gebracht werden.

Somit verbleibt eine sehr umfassende, aber doch sehr einheitliche Aufgabe, insofer die offenen Fragen alle in die eine einmünden, die schon ganz zu Anfang gestellt wurde: Worin besteht die Einheit des intentio – und Sinnbegriffes?

4.Kapitel: Die Einheit von praktischer und noetischer Intention in der Vollgestalt des personalen Sinnes

Vorbemerkung:

Aus zeitlichen Gründen ist es mir nicht möglich, mehr als die Umriss des geplanten 4. Kapitels auszuführen. Da die eigentliche Begriffsuntersuchung mit den drei ersten Kapiteln abgeschlossen ist, läßt sich die Änderung in der Darstellungsart auch sachlich einigermaßen rechtfertigen. Ich möchte versuchen, die im Vorhergehenden gestellten Fragen und Ansätze wenigstens summarisch und andeutungsweise zu beantworten bzw. aufzugreifen. Daß dies in weitere und noch tiefere Fragen hineinführt, liegt in der Natur der Sache. Aber vielleicht stellen solche Fragen wertvollere Ergebnisse dar als die bereits möglichen Antworten.

1. Die Doppelheit des Sinn-Begriffes in der Literatur als Entsprechung zur Doppelheit von praktischer und noetischer Intention (Aufgabenstellung)

Obwohl die im 3. Kapitel dargestellte instrumentale Intention weiterhin im Auge behalten werden kann, besteht die Aufgabe doch wesentlich darin, die Einheit der beiden ersten Analogate von „intentio“ sichtbar zu machen. Die „intentio, qui est actus mentis“ oder allgemeiner (weil auch den nicht-geistigen Bereich umfassend) die „intentio finis“ wurde früher schon mit „Zielsinn“ übersetzt und mit diesem deutschen Begriff näher in Beziehung gesetzt (S. 38 ff.). Ebenso entspricht die noetische Intention recht genau dem deutschen „Sinn“ als Bedeutungssinn. Dies sind denn auch die beiden Hauptarten von Sinn, die fast überall in der gegenwärtigen Literatur dazu anzutreffen sind.

Während B. WELTE und R. LAUTH sich nur mit dem Zielsinn als Wertstreben und Übereinkunft des strebenden Subjektes mit seiner „Welt“ befassen, 1) findet sich in einer kürzlich erschienenen Abhandlung von Max MÜLLER folgende Dreiteilung:

1. theoretisch-abstrakter Sinn der Worte und Sätze
2. praktisch-konkreter Sinn der Handlungen und einzelnen Lebensvollzüge
3. absoluter Sinn als Selbstsinn der Ganzheit des Lebens und seiner Welt

1) B. WELTE, Auf der Spur des Ewigen, vgl. oben S. 38; R. LAUTH, Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München 1953

M. MÜLLER deutet die bestehende Einheit und Analogie an, ohne sie aber auszuarbeiten. 1) Eine entsprechende Dreiteilung findet sich von J. B. LOTZ in zwei Lexikonartikeln 2):

1. teleologischer Sinn (dynamisch)
2. semantischer Sinn (statisch)
3. metaphysischer Sinn

Ähnlich bei H.-E. HENGSTENBERG 3):

1. Vollzugs- und Herstellungssinn
2. Mitteilungs- und Bedeutungssinn
3. Metaphysischer Sinn

Das dritte Glied dieser Einteilungen ist nicht bei allen identisch, enthält aber immer den Gedanken des vorgegebenen, vom Menschen nicht zu stiftenden, sondern nur zu empfangenen Sinnes. Hier interessiert zunächst der personal vollzogene Sinn, also die erste und zweite Art. Diese Doppelheit findet sich auch in einer Abhandlung von J. E. HEYDE in dem Sammelwerk „Sinn und Sein“. 4) Hier versucht HEYDE wenigstens kurz die Einheit von praktischem und noetischem Sinn aufzuzeigen: „Der etwaige Zweifel an einem solchen Zusammenhang zwischen willentlichem Wirken und Sinn in dieser seiner semasiologischen Bedeutung schwindet, sobald man sich darüber klar wird, daß im ursprünglichen und eigentlichen Gebrauch das Wort bzw. der Satz, als vom Menschen verlautbartes, d. h. stimmlich erzeugtes Gebilde nur zu begreifen ist aus dem ganzen sprachlichen Geschehen. Denn Worte, sofern sie eben gesprochen werden, sind letztlich zu verstehen als Sprachhandlungen! Von hier aus wird denn nun auch das Besondere, was man Sinn eines Wortes (Satzes) nennt, klar. Es ist dasjenige, das der Sprecher in und mit der von ihm bewußt gewirkten Lautfolge dem Hörer mitgeteilt wissen will. Wenn wir heutzutage das dabei zweifellos Dynamische in der Regel nicht so sehr empfinden, dann liegt das offenbar allein darin, daß der Mensch im Laufe der kulturgeschichtlichen Entwicklung zu sehr daran gewöhnt worden ist, sich an das geschriebene bzw. gedruckte Wort zu halten, das denn, ohnehin beständiger als das flüchtige Lautgebilde, allerdings viel mehr den Eindruck des Statischen erweckt.“ 5)

- 1) M. MÜLLER, Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins, in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966), 1-20
- 2) Stichwort „Sinn“ in: BRUGGER, Philosophisches Wörterbuch, und: Lexikon für Theologie und Kirche
- 3) H.-E. HENGSTENBERG, Autonomismus und Transzendenzphilosophie, Heidelberg 1950: ders. Freiheit und Seinsordnung, Stuttgart 1961, 124-165
- 4) J. E. HEYDE, Vom Sinn des Wortes Sinn. Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes, in: Sein und Sinn. Ein philosophisches Symposium, Tübingen 1960, 69-94
- 5) Ebd. 73 f.

So sehr die Richtung dieser Einheitsfindung dem entspricht, was im folgenden umrissen werden soll, so ist doch der noetische Sinn nicht ganz und ohne weiteres auf den Vollzug zurückzuführen.

2. Textliche Ansatzpunkte zum Aufweis der Verwandtschaft der beiden Hauptstämme

a) Die Parallele von Willensakt und intentio intelligibilis

Bei der Betrachtung des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen dem akthaften und dem noetischen Intentio-Begriff wurde der entscheidende Vorrang in der Herauslösung und Verselbstständigung der „impressio rationis“ im Willen gesehen, der mit einer zuständlichen Betrachtung der Willensintention schon nahegelegt ist. Diese verstandesmäßige Spezifikation des Willensaktes wird von Thomas auch als „ratio agendi“ und „forma agentis per quam agit“ 1) bezeichnet. Nun ist zweierlei zu bemerken: 1. Die einen Willensakt spezifizierende noetische Intention ist eine intentio intellecta, nicht eine species intelligibilis. In der freien Zielsetzung des Menschen durch das innere Wort liegt die Ermöglichung seines freien sittlichen Tuns überhaupt. „Ex notitia quam habemus, cogitando verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus“ 2). 2. Die species intelligibilis hat für den Erkenntnisakt dieselbe Funktion wie die noetische Intention für die akthafte: als „forma per quam agit (intelligit)“ 3).

Die Parallele zwischen dem Willensakt und dem Erkenntnisakt ist also insofern tatsächlich die zwischen theoretischem und praktischem Abzielen. Hierin hat HUSSERL (und J. E. HEYDE im oben zitierten Text) recht. Wenn damals, zu Beginn des 2. Kapitels, gesagt wurde, daß die Einheit von noetischer und praktischer Intention nicht einfach die Analogie von theoretischem und praktischem Abzielen sein, dann kann diese Kritik jetzt dahingehend präzisiert werden: HUSSERL kennt nicht eigentlich das mit dem Aktvollzug keineswegs zusammenfallende innere Wort, die intentio intellectual, als abgesetztes, freigesetztes, vergegenständlichtes Produkt des Erkenntnisaktes. Gerade deshalb lehnt er die intentionale Inexistenz des Gegenstandes so entschieden ab 4).

Gibt es auf der Seite des praktischen Abzielens und Handelns auch so etwas wie ein Produkt, das dem Wort aufseiten des theoretischen Aktes vergleichbar wäre? Hier kann man hinweisen auf das Produkt des praktischen Handelns, das zweifellos eine Entsprechung zum verlautbarten Wort auf der Erkenntnisseite darstellt.

- 1) De Ver. q.22 a.12 c.
- 2) S.th. I. q.93 a.7 c.
- 3) S.th. I. q.85 a.2 c.
- 4) E. HUSSERL, Logische Untersuchungen II. 1, Halle 1922, 370 ff.

Gibt es aber auch ein immanentes Produkt des Willens, der Liebe, im Geiste? Die Frage soll später noch einmal aufgegriffen werden.

Zunächst also ist die Einheit von Zielsinn und Bedeutungssinn offenbar in Richtung der Parallele von Erkenntnisakt mit seiner „Information“ durch die species intelligibilis, also der intentio intelligibilis, und Willensintention mit ihrer Spezifikation und Information durch die intentio intellecta als der „impressio rationis in voluntate“ weiterzuverfolgen.

b) Die Doppeldeutigkeit von „intentio“ in dem Satz: „Finis est primus in intentione“

Die Nähe von akthafter und noetischer Intention wird, schon vom Wortlaut der Texte her, am deutlichsten sichtbar in der häufig bei Thomas vorkommenden Wendung: „Finis est primus in intentione“. Der Ausdruck besagt einerseits (und wohl meistens) soviel wie „in ordine intentionis“ im Unterschied zu „in ordine executionis“ 1), so daß intentio also Zielsinn ist, akthafte Intention. Die gleiche Wendung bedeutet aber auch, ohne eine Sinnänderung, die mehr als Akzentverschiebung wäre, ebensoviel wie „secundum intellectum“ 2). Dabei wird das „esse in intentione“ dem esse naturale dem erstrebten Ziel entgegengesetzt. Oft bleibt die Wendung „in intentione“ doppeldeutig: Es kann ohne Veränderung der Aussage an die noetische oder an die akthafte Intention gedacht werden 3).

Offensichtlich ist also das Miteinander der beiden Grundvollzüge von Erkennen und Wollen der Grund für diese doppelte Interpretationsmöglichkeit. Dieser Textbefund erstaunt wenig, da schon im 1. Kapitel bei der Begriffsbestimmung der akthafte Intention die „impressio rationis in voluntate“ als der für die intentio im Unterschied zum bloßen velle kennzeichnende Zug sichtbar wurde und intentio als „Ort der Begegnung von Verstand und Wille (auf der Seite des Willens)“ charakterisiert werden konnte.

1) „cum dicitur: Finis est prior intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere.“ De Ver. q.21 a.3 ad 5; vgl. De Potentia q.5 a.1 c.; S.th. I-II q.1 a.1 ad 1; ibd. a.4 c.; ibd. q.11 a.4 c.; ibd. ad 3

2) De Ver. q.22 a.12 c.

3) Vgl. H.D. SIMONIN, a.a.O., 452, wo indirekt auf diesen Doppelsinn von „intentio“ aufmerksam gemacht wird.

3. Die gegenseitige Konstitution der Geistfunktionen als Einheitsgrund der beiden Sinnbegriffe

a) Der gegenseitige Einschluß von Erkennen und Wollen, von Spezifikation und Dynamik

Der gekennzeichnete Doppelsinn von „intentio“ in der thomanischen Wendung „finis est primus in intentione“ führt unmittelbar in die Betrachtung des Miteinanderwirkens von Wille (als Wirkursache) und Verstand (als Zielursache) und damit in die Betrachtungen über den gegenseitigen Einschluß und die gegenseitige Ermöglichung, ja Konstitution der beiden Geistfunktionen: Die Willensakte bedürfen der Spezifikation durch den Intellekt, die Erkenntnisakte der Dynamisierung durch den Willen. 1)

b) Die Doppelheit von Exemplarität und Tendenz in jedem Sinnvollzug

Letztlich führt das Miteinander von Verstand und Wille auf die Doppelheit von Wesen und Sein. 2) Dieser Doppelheit entspricht im geschöpflichen Bereich die von Exemplarität und Tendenz. Im menschlichen Wirken ist mit einer ersten soseinsmäßigen Habe des Erkannten durch das erkennende Subjekt die Tendenz zur vollständigen Partizipation gegeben: Die intentio entis bedeutet nicht Sättigung des Geistes, sondern „unendliche Begierde“ (RAHNER). Worin besteht die vollere Partizipation, wenn sie möglich ist? Sicherlich ist sie größere und explizitere erkenntnismäßige Habe, das Erkenntnis „die vornehmste Weise des Habens“ ist. 3) Doch kann es nur ein Haben des Geliebten sein: die Partizipation ist in gleichem Maße Liebe. Offenbar kann nur im Miteinander der beiden Geistfunktionen jenes intentionales Einssein, das Haben dessen, was das Habende nicht ist, die volle intentionale Gegenwart, wirklich werden.

c) Die entgegengesetzte Richtung der beiden Geistvollzüge

Hinzu kommt ein Gedanke, der von Thomas mancherorts dargelegt wird: daß die beiden Geistvollzüge in entgegengesetzte Richtung gehen: der Terminus der Erkenntnis ist im Subjekt, der Terminus der Liebe im Objekt.

1) Vgl. W. KERN, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Scholastik 34 (1959), 394-427

2) Vgl. W. BRUGGER, De Anima Humana, Pullach 1959, 251

3) Vgl. J. PIEPER, Glück und Kontemplation, München 1957, 59 ff.

W. KERN schreibt: „Das geistige Wirken ist der Vollzug der Identität von Subjekt und Objekt... Je nach der schwerpunktischen Tendenz der Subjekt-Objekt-Einheit läßt sich unterscheiden: Der Identitätsvollzug im Subjekt, der Erkenntnis heißt; und der Identitätsvollzug im Objekt, den wir Liebe nennen. In den Kategorien von Selbst und Anderem könnte man etwa so definieren: Erkenntnis ist Bei-sich-selbst-sein des Anderen, Wollen und Liebe das Beim-Anderen-sein des Selbst.“ 1)

Zu ergänzen wäre wohl zunächst, daß es sich bei den beiden Geistfunktionen nicht einfach um die Verschiedenheit in der Richtung des Vollzugs handeln kann, sondern auch ein verschiedener Modus der Beziehung vorliegt, der in der genannten Zweiheit von Exemplarität und Tendenz zum Ausdruck kommt. Ob er sich noch näher bestimmen läßt, muß hier offen bleiben.

Wie aber ist das „Beim-Anderen-sein des Selbst“ zu verstehen: Muß nicht auch die willentliche, liebende Einheit von „Subjekt“ und „Objekt“ (wenn diese Begriffe hier noch zutreffen) subjektimmanent sein – sosehr das Subjekt dabei „ekstatisch“ zu verstehen ist? Thomas spricht auch von einem Insein des Geliebten im Liebenden: „Id quod amatur, est in amante secundum quod amatur actu.“ 2) Dieses Insein wäre mit dem erkenntnismäßigen Inseins des Objektes durch die species intelligibilis zu vergleichen. Aber Thomas scheint noch weiter zu gehen, indem er eine Parallele zum eigentlich intentional Inexistenten, zum inneren Wort zieht: „...sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta distinguitur ab intellectu (sua processione): et similiter oportet, quod affectio amantis, per quam amatum est in amante, procedat a voluntate amantis in quantum amans.“ 3) Hier ist einmal die Frage aufgeworfen: Ist diese Parallele im strengen Sinne zu verstehen und, in diesem Fall, wie? Gibt es eine eigentliche Entsprechung zum Wort auf der Seite des Willens und der Liebe? – Zweitens: Kann mit dem Beim-Anderen-sein des Selbst mehr als diese andere Weise des Inseins (auch wenn sie nicht streng dem Wort parallel ist) gemeint sein – ein wirkliches ontologisch-intentionales Insein im anderen, das in der Liebe geschieht?

1) W. KERN, Einheit in Mannigfaltigkeit, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. I, 231

2) Compendium theologiae, cap. 49

3) Ibd., cap. 52

4. Die Einheit von noetischem und praktischem Sinn im Personalen und Dialogischen

a) Das volle Miteinander der beiden Sinnarten im eigentlich Personalen

Wenn es Akte gibt, in denen Verstand und Wille sich gegenseitig so konstituieren, daß es hierin kein Nacheinander und kein Übergewicht des einen Vollzugs (wie in den gewöhnlichen Erkenntnis- oder Willensakten) über den anderen gibt, so wäre dies die Realisierung von Sinn in seiner vollen Gestalt. „Man muß also den Ort finden, wo Verstand und Wille sich gegenseitig konstituieren und trotzdem Verstand und Wille bleiben. Das ist das Personale. Das Personale ist der eine Ursprung, aus dem Theoretisches und Praktisches gleich unmittelbar entspringen, ist der Ort, wo das Theoretische zu seiner Vollendung kommt, wo das Praktische in seiner ursprünglichen Fülle ist. Das Personale ist ein Akt, in dem sich Verstand und Wille gegenseitig konstituieren, ohne jedoch ihre Eigenart zu verlieren...“ 1)

So beschreibt C. CIRNE-LIMA die Einheit, das Miteinander beider Sinnvollzüge, das er dann weiter als Ermöglichung für die Rationalität der Freiheit und eines freien, personalen Erkennens aufweist. Dieses Personale ist identisch mit dem natürlichen Glaubenslicht. Die Erfahrung kann leicht bestätigen, was hier nicht weiter spekulativ entfaltet werden kann: daß in solchen personalen Sinnvollzügen der Sinn am intensivsten erfahren wird – es ist nicht mehr nur praktisch-sittlicher Sinn allein, sondern unabtrennbar von diesem als dessen innere Helle auch der noetische Sinn.

b) Der personale Vollsinn als dialogischer Sinn

Ein wesentlicher Schritt über das von CIRNE-LIMA ausdrücklich Gesagte scheint noch notwendig zu sein: Das Personale ist immer schon wurzelhaft dialogisch (da zumindest einer sich auf den anderen als Du hinbezieht) und vollendet sich erst im vollen Dialog. Von hier aus scheint die oben gestellte Frage nach dem „Vollzug des Selbst im Anderen“ eine Antwort finden zu können: Das Selbst vollzieht sich liebend-bejahend-hingebend im Anderen, sofern es von ihm „eingelassen“ wird. Die Liebe tendiert auf diesen Selbstvollzug im Anderen, gerade indem sie den Andern und nicht sich selbst meint. Aber sie kann von einer Seite aus nicht das

1) CARLOS CIRNE-LIMA, Der personale Glaube, Innsbruck 1959, 87

„leisten“, was sie intendiert. Wenn das richtig ist, dann bedeutet Intentionalität wesentlich und eigentlich Dialogik – dann hat M.BUBER recht, daß „alles wirkliche Leben Beziehung“ ist im Sinne dialogischer Begegnung, daß das Ich erst am Du zum Ich wird. 1) Sein zentraler Begriff des „Zwischen“ ist geradezu identisch mit „Sinn“ – erfährt aber leider kaum eine positive ontologische Bestimmung. Negativ betont er, daß dieser Sinn nicht auf das Psychologische der Partner zu verrechnen sei 2), „nicht in ihren Innerlichkeiten“, sondern „faktisch zwischen ihnen“. 3) Diese Charakterisierungen sind ontologisch höchst problematisch, aber sehr bedenkenswert, weil es auch für eine ontologische Klärung dessen, was Gemeinschaft überhaupt ist, wesentlich wäre. 3)

Es wäre verfehlt, bei Thomas eine Philosophie des Dialogs vorgebildet sehen zu wollen. Doch kann man immerhin bedenken, daß seine Dreifaltigkeitslehre (im Gefolge von AUGUSTINUS) insofern eindeutig und klar auf eine solche Dialogik hinausläuft: Der heilige Geist geht aus Vater und Sohn als deren gemeinsame Liebe hervor, sowie das Geliebt-sein (*amatum esse*) im Liebenden sowohl aus dem erkannten Wert wie vom liebenden Subjekt herkomme. Der Originaltext mag es klarer sagen:

„Similiter etiam id quod amatur est in amante secundum quod amatur actu. Quod autem aliquid actu ametur, procedit et ex virtute activa amantis, et ex bono amabili actu intellecto. Hoc igitur quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit: scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili.

Cum igitur in Deo seipsum intelligente et amante verbum sit filius; is autem cuius est verbum, sit verbi pater, ut ex dictis patet, necesse est quod spiritus sanctus, qui pertinet ad amorem, secundum quod Deus in se ipso est ut amatum in amante, ex Patre procedat et Filio...“ (Compendium theologiae, cap. 49)

Der Heilige Geist wäre das „dialogische Zwischen“ von Vater und Sohn zu nennen. – Gibt es ein solches „intentionales, dialogisches Zwischen“ auch im Menschlichen? Es ist die alte Frage nach dem Produkt der Liebe, das dem Wort entsprechen soll.

- 1) M. BUBER, Ich und Du, erstmals 1923, in: Werke I, München 1962, 79-179
- 2) Ebd. 272: „Demgemäß ist es auch von Grund aus irrig, die zwischenmenschlichen Beziehungen als psychische verstehen zu wollen. Wenn etwa zwei Menschen ein Gespräch miteinander führen, so gehört zwar eminent dazu, was in des einen und des anderen Seele vorgeht, was, wenn er zuhört, und was, wenn er selber zu sprechen sich anschickt. Dennoch ist dies nur die heimliche Begleitung zu dem Gespräch selber, einem sinn geladenen phonetischen Ereignis, dessen Sinn weder in einem der Partner noch in beiden zusammen sich findet, sondern nur in diesem ihrem leibhaftigen Zusammenspiel, diesem ihrem Zwischen.“
- 3) Ebd., 405
- 4) „Und gehört nicht auch das Mitsein der Gemeinschaft in den vielgestaltigen Bereich des Intentionalen?“ – J. DE VRIES in der Besprechung zu HAYENS Buch, Scholastik 31 (1956), 567

5. Das Intentionale als relationale Wirklichkeit

Die oben immer wieder gestellte Frage nach der Seinsweise des Intentionalen, vor allem der *intentio intellecta*, des inneren Wortes, wäre nun, erweitert um die letzten Überlegungen zu einer Entsprechung auf der Willensseite, zu einem „intentionalen Zwischen“, von der Betrachtung der Geistfunktionen als Relationen anzugehen. Von Thomas selbst werden ja, nicht nur in der Dreifaltigkeitslehre, Erkennen und Wollen als Relationen begriffen. In Bezug auf die Relationsrichtung könnte man das Erkennen als Relation des Her-von (vgl. oben: Exemplarität), die willentliche Beziehung als Relation des Hin-auf (vgl. oben: Tendenz) kennzeichnen. Diese zweite Relation ist auch in der noetischen Intention enthalten – nur so kann das Bedeuten, das meinende Sein zustande kommen, kann eine Soseinsbestimmung am Subjekt selbst Wissen von etwas anderem darstellen.

Entscheidend für das Verständnis der intentionalen Wirklichkeit ist aber, daß diese Relationen nicht nur eine einfache Transzendenz des Subjektes darstellen, sondern eine „reflexe Transzendenz“ darstellen: „die Struktur der reflexen Transzendenz läßt sich in drei Momenten differenzieren: a) das Moment des Hinübergehens und des Seins beim anderen, jedoch nicht derart, daß das Fundament sich dabei zurückließe oder sich im anderen verlöre. B) Das Moment der Rückkehr in sich und des Beisichseins, jedoch weder derart, daß das andere dabei zurückbliebe und verlorenginge – das Transzendierende behält den Terminus -, noch derart, daß das andere in seinem Selbstsein aufgelöst und einverleibt würde. c) Das Moment der transzendentalen Einheit von Fundamentum (=Subjekt) und Terminus (=Objekt).“

1) – „Die transzendente, d. h. durch reflexe Transzendenz konstituierte relationale Einheit gründet in der Ursprünglichkeit des transzendentalen Aktus und ist ihrem Gehalt nach durch das terminale Seiende bestimmt. Sie ist nicht „selbst“, sondern bloßes „Zwischen“, in welchem das Ich wie das Seiende allererst zu sich kommen.“

2) – Diese Sätze von H. KRINGS aus seiner „Transzendentalen Logik“ umreißen das, was hier ausführlicher darzustellen wäre: Wie die mediale Sphäre des Intentionalen zustande kommt in der Reflexion des Intellekts aus seinen Vollzug: in der *intentio intelligibilis* noch als unthematisches Um-sich-wissen des Vollzugs, im inneren Wort als vollendete Reflexion, die sich thematisch-gegenständlich befestigt. Schon oben (S. 98) war zu vermuten, daß das innere Wort nur

- 1) H. KRINGS, Transzendente Logik, München 1964, 54
2) Ebd., 77

Vollendung der begleitenden Reflexion sei, aufgrund derer schon die species intelligibilis (in actu) „intentio“ genannt werden kann. Gerade die noetischen Intentionen im engeren Sinne (intentiones quas adinvenit intellectus) ließen dies vermuten. Im Wort macht der Intellekt sich die „mediale Sphäre“, die über das andere seiner selbst „vermittelte“ intentio intelligibilis, zum abgesetzten Anderen, so daß „in einm Hervorgang von ihm irgendwie unterschieden“ wird, wie Thomas sagt. 1)

Mit dem Gesagten, das nach vielen Richtungen hin der Ergänzung und Präzisierung bedürfte, mag in etwa verständlich geworden sein, warum das intentionale Wort nicht einfach akzidentelles Sein des Intellekts ist, sondern „ontologische Proprietät und expressive Modalität“ (WENDLAND, vgl. oben S. 108).

Von hier aus wäre auch ausführlicher zu bedenken, daß das Intentionale, wie früher schon erwähnt, nur als „Moment“ am Realen etwas „ist“, daß es keinen „Idealsinn“ der Bedeutung und Geltung braucht, zu dessen Wahrnehmung der Vollzug nur psychologische Voraussetzung wäre. Die Wirklichkeit des Sinnes ist in jedem Fall die des Vollzuges selbst.

- 1) Compendium theologiae; cap. 52 fin.: „Est igitur commune in omni intellectu, ut ex dictis patet, quod oportet id quod in intellectu concipitur, ab intelligente quodammodo procedere, in quantum intelligens est; et suaprocessionem ab ipso quodammodo distinguitur, sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta, distinguitur ab intellectu intelligente.“ – Dazu, daß der Vollzug der intentio intelligibilis sich naturhaft ins Sprechen des inneren Wortes hinein „fortsetzt“, und zwar im selben Akt, vgl. S.th. I q.27 a.1 c.: „Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.“ Vgl. die von W. BRUGGER, De Anima Humana, Pullach 1959, 171 formulierte These: „Intellectus humanus procedendo a simplici intellectione in omni cogitatione naturaliter generat verbum mentis, sui ipsius et objecti similitudinem et medium in quo cognoscitur res ipsa.“

Schlußbemerkungen: Sein als „Mitteilungs“-Sinn

Anstelle weiterer Betrachtungen über die metaphysische Reichweite eines innerlich intentionalen, d. h. relationalen Seinsverständnisses 1) oder über die anthropologisch-ethischen Folgerungen aus dem dargelegten Verständnis von Sinn (personaler und dialogischer Vollsinn als Einheit von noetischem und praktischem Sinn), das sich bei Thomas mehr oder weniger explizit findet, seien zwei Thomas-Worte an den Schluß gestellt, in denen Sein als „Mitteilungs“-Sinn im tiefsten Verständnis zum Ausdruck kommt. Beide sind der Schöpfungslehre 2) entnommen, können aber allgemeiner verstanden werden, etwa im Hinblick auf Personalität (in der Absolutheit und Relationalität, Eigensein und Mitgeteiltsein, nicht gegeneinanderstehen, sondern miteinander zunehmen) oder sogar im Hinblick auf die Offenbarungsgeheimnisse der Selbstmitteilung Gottes.

„Licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile.“ (De Anima a.1 ad 17)

„Natura cuiuslibet actus est, quod se ipsum communicet, quantum possibile est... Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa se ipsam communicat quantum possibile est.“ (De Potentia q.2 a.1 c.)

- 1) Hierin geht das Gesagte wesentlich hinaus über die Ausführungen von J.B. LOTZ, Vom Sein zum Sinn. Entwurf einer ontologischen Prinzipienlehre, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium, hrsg. von R. Wisser, Tübingen 1960, 293-310.
- 2) Der Zusammenhang zwischen Schöpfung und (göttlicher) Intentionalität wurde oben schon umrissen im Hinblick auf das göttliche Erkennen im WORT (vgl. S. 101 ff.). Die Intentionalität Gottes vollendet sich aber innertrinitarisch wie nach „außen“ hin in der mitteilend-schenkenden Liebe als der „Versiegelung des notwendigen Seins-sinnes“ (ULRICH): „Absolute Kommunikation auf Grund der Selbstaufgabe und Durchnichtung des Seins gibt es allein aus dem Abgrund der bonitas divina. Nur für ein Denken, das die Krisis des Seins in seiner Über-wesenhaftigkeit verloren hat, ist es unverständlich, daß Gott der Nicht-Andere ist, ohne in den Geschöpfen bzw. in der absoluten Endlichkeit sich zu verlieren. Im Gegenteil, man kann sagen, daß gerade das Maximum des Andersseins Gottes sein Nicht-Anderssein ist...Das Maximum des Anderssein Gottes bestimmt ja den Ernst der Durchnichtung des Seins als Intimität der Liebesgegenwart Gottes... Ist das Maximum der Andersheit Gottes nicht seine Nicht-Andersheit, dann ist das Sein auch nicht similitudo divinae bonitatis...“ F. ULRICH, Homo abyssus, Einsiedeln 1961, 80

Verzeichnis der zitierten Literatur

(Eine einschlägige Bibliographie findet sich in der unten aufgeführten Arbeit von A. HEIMLER S.D.B., S. 74-83; zur eigentlichen thematischen Sekundärliteratur siehe die Bemerkungen in der Einleitung oben, S. 4-8)

Für die Schriften THOMAS VON AQUINS wurden, soweit erschienen und zugänglich, die neuen Ausgaben von Marietti benutzt; für den Sentenzenkommentar die Parma-Ausgabe von 1856. Vereinzelt wurde die Interpunktion etwas dem deutschen Sprachempfinden angepaßt. Unterstreichungen sind dem jeweiligen Interpretationsgesichtspunkt entsprechend hinzugefügt.

- BRENTANO F., Psychologie vom empirischen Standpunkt, hrsg. von O. Kraus, Bd. 1, Leipzig 1924
- BUBER M., Werke I: Schriften zur Philosophie, München 1962
- BRUGGER W., Tractatus philosophicus de anima humana, Pullach 1962
- CIRNE-LIMA C., Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie, Innsbruck 1959
- CORETH E., Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck 1961
- DUNIN-BORKOWSKI St. von, Die ewigen Wahrheiten im System des heiligen Thomas von Aquin, in: Stimmen der Zeit 108 (1925)
- HAYEN A., L'Intentionel selon Saint Thomas, 2. veränd. Aufl., Paris-Brügge-Brüssel 1954
- HENGSTENBERG H.-E., Autonomismus und Transzendenzphilosophie, Heidelberg 1950
- HENGSTENBERG, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1961
- HENGSTENBERG, Freiheit und Seinsordnung. Gesammelte Aufsätze und Vorträge zur allgemeinen und speziellen Ontologie, Stuttgart 1961
- HEIDEGGER M., Was ist Metaphysik, Frankfurt 1960
- HEIMLER A., Die Bedeutung der Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von Aquin. Versuch einer Synthese, Würzburg 1962
- HEINTEL E., J. G. Herders sprachphilosophische Schriften: Einleitung, Hamburg 1966

HEYDE J. E., Vom Sinn des Wortes Sinn. Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes, in: Sein und Sinn. Ein philosophisches Symposium, hrsg. von R. Wisser, Tübingen 1969, 69-94

HOHL H., Artikel „Intention, I. philosophisch“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 723

HOLTKAMP H., Zum Begriff „intentio“ in der scholastischen Philosophie. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung, Bonn 1926

HUSSERL E., Logische Untersuchungen, Halle 1922

KERN W., Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Scholastik 34 (1959), 394-427

KRINGS H., Transzendente Logik, München 1964

LAUTH R., Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München 1953

LOTZ J. B., Artikel „Sinn“ in: Brugger, Philosophisches Wörterbuch

LOTZ, Artikel „Sinn“ in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg 1964, Sp. 784-786

LOTZ, Ontologie, Barcelona-Freiburg 1962

LOTZ, Vom Sein zum Sinn. Entwurf einer ontologischen Prinzipienlehre, in: Sein und Sein. Ein philosophisches Symposium, hrsg. von R. Wisser, Tübingen 1960, 293-310

METH J. B., Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962

MUCK O., Die Transzendente Methode, Innsbruck 1964

MÜLLER M., Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins. Maximen und Reflexionen, in: Phil. Jahrbuch 74 (1966), 1-20

PETRUS LOMBARDUS, Sententiarum libri quatuor, Ed. J. P. Migne, Petit Montrouge 1859 (zus. mit: Thomas Aquinatis Summa theologica, pars I)

PIEPER J., Die Wirklichkeit und das Gute, München 1956

PIEPER, Glück und Kontemplation, München 1957

RAHNER K., Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958, 74-148

RAHNER, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie, Bd. IV, 275-311

RAHNER, Theologie der Freiheit, in: Schriften zur Theologie, Bd. VI, 216-238

RAHNER, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1964

RAHNER, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J.B. Metz, München 1963

REINERS H., Grundintentionen und sittliches Tun, Freiburg 1966

SIEWERTH G., Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt 1961

SPIEGELBERG H., Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl, in: Phil. Hefte, Prag 1936, 74-94

SIMONIN H. D., La notion d'intentio dans l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris 1930, 445-463

TEILHARD DE CHARDIN, Der Mensch im Kosmos, Sonderausgabe München 1965

ULRICH F., Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln 1961

ULRICH, Der Mensch und das Wort, in: Mysterium Salutis, Bd. II

DE VRIES J., Ethica, Pullach 1963

DE VRIES, Logica, Barcelona-Freiburg, 1964

DE VRIES, Critica, Barcelona-Freiburg, 1963

DE VRIES, Urteilsanalyse und Seinserkenntnis, in: Scholastik 28 (1953), 382-399

DE VRIES, Rezension zu dem aufgeführten Werk von A. HAYEN, in: Scholastik 31 (1956), 565-567

DE VRIES, Das „esse commune“ bei Thomas von Aquin, in: Scholastik 39 (1964), 163-177

WELTE B., Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung, Freiburg 1959

WELTE, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und Theologie, Freiburg 1965

WENDLAND D., Ontologie des Ausdrucks, Würzburg 1967

Erst nach Abschluß der Arbeit konnte ich folgendes Buch einsehen:

Robert W. Schmidt S.J., The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas, The Hague 1966

Das Buch handelt auf fast 40 Seiten 1) über die noetische Intention bei Thomas von Aquin, und zwar in weitgehender Übereinstimmung zum obigen 2. Kapitel. Übereinstimmung besteht vor allem in der Einschätzung der species intelligibilis: "... an understanding of this role of the intelligible species, which is sometimes referred to as an intention (usually intentio intelligibilis) is highly important in order to understand the other meanings of the term intention." (102). Eine Differenz zum oben Gesagten besteht darin, daß der Verfasser das innere Wort, die intentio intellecta ohne weiteres als Akzidens bezeichnet – gestützt auf einen sehr versteckten Thomas-Text (De Rationibus fidei c.3, n.958), der diese Aussage wohl nicht als thomanisch zu erweisen vermag (vgl. a.a.O., 108 und 306). Im übrigen ist der Gesichtspunkt von SCHMIDTS Ausführungen, entsprechend dem Titel seiner Arbeit, verschieden von dem dieser Untersuchung, konnte diese aber im Hinblick auf die Einteilung der noetischen Intention bestätigen.

1) bes. 94-129; 306-308

Namensregister

Abälardus 48
 Albertus M. 48
 Aristoteles 48, 109, 141
 Augustinus 11-14, 19, 49, 50, 111, 150
 Blondel 12, 177
 Brentano 64, 65
 Brugger 17, 18, 59, 63, 65, 147, 152
 Buber 150
 Coreth 25, 112
 Cirne-Lima 113, 149
 Descartes 26
 Dunin-Borkowski 107
 Haas 23
 Hayen 3, 5, 6, 7, 10, 12, 55, 77, 78, 88, 111, 114, 117, 118f., 122, 124ff., 152
 Heidegger 42
 Heimler 7, 8, 35
 Heinter 41
 Hengstenberg 20, 28, 32, 40, 43, 45, 144
 Heyde 144f.
 Hohl 8, 10, 12, 15, 47
 Holtkamp 4, 5, 12, 14, 46, 48, 49, 93, 94, 109 ff.
 Husserl 44, 50 ff., 64, 145
 Ignatius v. Loyola 23, 42
 Kant 26, 29, 86
 Kern 101, 140, 147 f.
 Krings 151
 Lotz 25, 112, 131, 153
 Marechal 25, 29
 Metz 36

Muck 112
 Müller 144
 Ockham 16
 Petrus Lombardus 14, 19, 49
 Petrus v. Poitiers 48
 Pieper 21, 147
 Platon 48, 111
 Rahner 25, 31 f., 42, 57, 99 ff., 116 f., 120 ff., 129 ff., 147
 Reiners 26 f., 29 ff., 38
 Schütz 54
 Seneca 12, 50
 Siewerth 102 ff.
 Simonin 5, 60, 94, 95, 115, 128, 146
 Spiegelberg 5, 11, 44
 Teilhard de Chardin 25
 Ulrich 37, 106, 107, 153
 De Vries 6, 8, 10, 21, 22, 59, 71, 84, 152
 Welte 31, 38, 39, 40, 41, 143
 Wendland 108, 152

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

1. Zur Zielsetzung und Fragestellung	2
2. Zur Art und Methode der Untersuchung	3
3. Zur thematischen Sekundärliteratur	4
4. Zur Einteilung der Untersuchung	8

1. Kapitel: Intentio als Zielsinn (pneumatischer Aspekt)

<u>1. Die von Thomas selbst genannte Herkunft; der weite intentio-Begriff</u>	<u>11</u>
<u>2. Der spezielle Begriff der Intention und sein Platz in der thomantischen Aktanalyse</u>	<u>12</u>
a) Die geschichtliche Vorbereitung des akthaften Intentionsbegriffes	13
b) Der spezielle Intentionsbegriff Thomas von Aquins	14
c) Intentio als Ort der Begegnung von Verstand und Wille auf der Willensseite (der Unterschied zu „velle“ und „amare“)	15
d) Die Akteinheit von Intention und Wollen als Ermöglichung der Zweiheit von Formal- und Materialobjekt	18
e) Das Verhältnis von intentio und electio bei Thomas (Entscheidungsfreiheit und Wahlfreiheit)	20
f) Die Gegenwart des Letztzieles in vielen möglichen Intentionen	23
g) „Grundintention“ – naturhafte Geistdynamik oder freies Sinnergreifen (in Stellungnahme zu H. Reiners „Grundintention und sittliches Tun“)	27
<u>3. Die Intention der nichtgeistigen Natur (intentio naturae) und die Frage nach der „Seinsintentionalität“</u>	<u>33</u>

a) Die Entscheidung über das ontisch erste Analogat von „intentio“	33
b) „Seinsintentionalität“ als Bewußtseinsintentionalität	36

4. Die Identität von „intentio finis“ bei Thomas und „Vollzugssinn“ im modernen Denken (Zusammenfassung und Ergänzungen) 38

a) Metaphysischer und personaler Vollzugssinn: die „transzendente Differenz“ (Diskussion des Sinnvollzugs nach B. Welte)	38
b) Sinn als Aktvollzug und als Eigenschaft (abschließende begriffliche Erläuterungen)	42

2. Kapitel: Intentio als Bedeutungssinn (noetischer Aspekt)

1. Die geschichtliche Ermöglichung des noetischen intentio-Begriffes vom akthaften her 46

a) Die Aufgabe	46
b) Die Bedeutung der arabischen Philosophie für den hochmittelalterlichen noetischen intentio-Begriff	47
c) Der stoisch-augustinische intentio-Begriff als die einheitliche Wurzel und der entscheidende Vorgang für die Herausbildung des noetischen	49
d) Praktisches und theoretisches Abzielen als der Unterschied und das Gemeinsame (Bemerkungen zum Intentionsbegriff Husserls)	50
e) Zusammenfassung und Ausblick	52

2. Thesenhafter Überblick über die Verwendung von „intentio“ im Vergleich mit „species“ 54

a) Die Aufgabenstellung: Vergleich mit „ratio“ einerseits, mit „species“ andererseits	54
b) Die Auffächerung des noetischen intentio-Begriffes bei Thomas	55
c) Zuordnung zu den entsprechenden species-Begriffen: materiale Identität von „species“ und „intentio“ (bei Hinzunahme von „species expressa“)	56
d) Der wesentliche Unterschied zwischen „species“ und „intentio“: reales und intentionales Sein. Die Fraglichkeit des Ausdrucks „species expressa“	62
e) „Intentio“ als Ausdruck für das Geheimnis der Erkenntnis	64

3. Vergleich mit „ratio“. Neue Fragen zu „intentionalem Sein“ und „Intentionalität“ 67

a) Thesen über den Unterschied der beiden Begriffe	67
b) Die „materiale Identität“ von „ratio, conceptio, intentio“	69
c) Die „Seinsweisen“ von ratio, intentio und conceptio als das Unterscheidende	72
d) Der dynamische Charakter der noetischen Intention (gegenüber ratio) Stellungnahme zu A. Hayens Gegenüberstellung	77

4. Der engere Begriff von intentio: „intentiones quas adinvenit intellectus“ und das „esse in intellectu“ der logischen und apriorischen Sinngehalte 80

a) Erste Erläuterung und Befragung des Interpretationstextes	80
b) Das Verhältnis der logischen Intention zum Begriffspaar „intentio prima et secunda“	83
c) Andere hinzugefügte Intentionen. Hinzugefügte Intention und Apriori	85
d) Der Grund für den engeren Intentionsbegriff. Das Gründen aller intentiones im Selbstbezug des Geistes	88

<u>5. „Intentio intelligibilis“ und der Ursprung des Intentionalen</u>	93
a) Das Problem: Wie kann die species intelligibilis eine intentio sein?	93
b) Die intentio intelligibilis als Zeugnis der ursprünglichen Einheit von Realem und Intentionalem	95
c) „Intentio intelligibilis“ als Ausdruck von Seinsintentionalität: über die Andersheit vermitteltes Beisichsein des endlichen Geistes	99
d) Die Einheit-in-Differenz von species intelligibilis und VERBUM in Gott als Einheit-in-Differenz von Realem (Naturalem) und Intentionalem	101
e) Die Differenz von Sein und Meinen in der endlichen Erkenntnis als Anzeichen und unmittelbare Folge der ontologischen Differenz: Verwurzelung auch der endlichen Intentionalität im realen Vollzug	105
f) Intentio intelligibilis und intentio intellecta als Gegenstände verschiedener Reflexionsweisen (zusammenfassende Betrachtung)	109

3. Kapitel: Die instrumentale Intention als Analogon und Anschauungsmodell für intentionale Gegenwart und intentionales Sein

<u>1. Wesen und Verwendung der „intentio fluens“ in Analogie zur „intentio quiescens“</u>	114
a) Der früher betrachtete Fall der „impressio superioris agentis in inferiori“ als Anknüpfung und Frage. Vorblick	114
b) Die intentio fluens als die einem instrumentalen Träger zukommende und über ihn hinausreichende Vollkommenheit	115
c) Besondere Anwendungen der intentio fluens	117
d) Lichtausbreitung und Farben als intentiones fluentes und die „spiritualisierende“ Wirkung des Mediums	117
e) Naturale und intentionale Einwirkung bei der Sinneserkenntnis	120
<u>2. Die Proportionalitätsanalogie zwischen „ruhender“ (noetischer) und „fließender“ (instrumentaler) Intention und ihre begrenzte Reichweite zur Erhellung von „intentionaler Gegenwart“</u>	123
a) Das Her-von und Hin-auf eines unvollständigen Seins als Vergleichspunkt der Proportionalitätsanalogie	123
b) Die Überschätzung des phänomenalen Anschauungsbildes bei A. HAYEN	124
c) Die äußere Attributionsanalogie und ihre Richtung von der noetischen zur instrumentalen Intention	126
<u>3. Die innere Attributionsanalogie zwischen instrumentaler und noetischer Intention in der Intentionalität der Sinneserkenntnis</u>	129
a) Die Attributionsanalogie als Ermöglichung der Einheit von ausfließender und übernommener Einwirkung in der sinnlichen Erkenntnis	129
b) Die Gleichsetzung von „intentio“ und „passio“ bei K. RAHNER als Verkennung der Analogieverhältnisse von „intentio“	132
c) RAHNER'S Ablehnung der „intentionalen Inexistenz“ und sein Vorbeigehen am intentionalen Sein	135
d) Das eigentliche Gegensatzpaar: Esse intentionale – esse naturale, nicht: materiale	138
<u>4. Zusammenfassung und Fragestellungen</u>	141

4. Kapitel: Die Einheit von praktischer und noetischer Intention in der Vollgestalt des personalen Sinnes

<u>Vorbemerkung (zur Kürzung)</u>	143
<u>1. Die Doppelheit des Sinn-Begriffes in der Literatur als Entsprechung zur Doppelheit von praktischer und noetischer Intention (Aufgabenstellung)</u>	143
<u>2. Textliche Ansatzpunkte zum Aufweis der Verwandtschaft der beiden Hauptstämme</u>	145
a) Die Parallele von Willensakt und intentio intelligibilis	145
b) Die Doppeldeutigkeit von „intentio“ in dem Satz: „Finis est primus in intentione“	146
<u>3. Die gegenseitige Konstitution der Geistfunktionen als Einheitsgrund der beiden Sinnbegriffe</u>	147
a) Der gegenseitige Einschluß von Erkennen und Wollen, von Spezifikation und Dynamik	147
b) Die Doppelheit von Exemplarität und Tendenz in jedem Sinnvollzug	147
c) Die entgegengesetzte Richtung der beiden Sinnvollzüge	147
<u>4. Die Einheit von noetischem und praktischem Sinn im Personalen und Dialogischen</u>	149
a) Das volle Miteinander der beiden Sinnarten im eigentlich Personalen	149
b) Der personale Vollsinn als dialogischer Sinn	149
<u>5. Das Intentionale als relationale Wirklichkeit</u>	151
Schlußbemerkungen: Sein als „Mitteilungs“-Sinn	153
Verzeichnis der zitierten Literatur	154
Namenregister	157
Inhaltsverzeichnis	158