

THOMAS VON AQUIN

Von der Wahrheit
De veritate (Quaestio I)

Ausgewählt, übersetzt und
herausgegeben von
ALBERT ZIMMERMANN

Lateinisch-deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 384

Der lateinische Text der Ausgabe basiert auf der Ausgabe „S. Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XXII, Quaestiones disputatae de veritate, Volumen I, Fasc. 2, Qq 1 – 7 Rom 1970“. Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0669-5
ISBN eBook: 978-3-7873-2305-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1986. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

| | |
|---|--------|
| Einleitung. Von Albert Zimmermann | IX |
| 1. Zum Verfasser der "Quaestiones disputatae" | IX |
| 2. Zur "Quaestio disputata" | XI |
| 3. Übersicht über die zwölf Artikel der Quaestio I | XIV |
| 4. Zu Text und Übersetzung | XXXVII |

THOMAS VON AQUIN

Von der Wahrheit · De veritate

Quaestio I

Text und Übersetzung

| | |
|--|----|
| Erster Artikel | 3 |
| Zweiter Artikel | 13 |
| Dritter Artikel | 19 |
| Vierter Artikel | 25 |
| Fünfter Artikel | 31 |
| Sechster Artikel | 43 |
| Siebenter Artikel | 53 |
| Achter Artikel | 57 |
| Neunter Artikel | 63 |
| Zehnter Artikel | 67 |
| Elfter Artikel | 73 |
| Zwölfter Artikel | 79 |
| | |
| Anmerkungen des Herausgebers | 85 |
| Von Thomas benutzte Quellen | 89 |
| Verzeichnis lateinischer Termini | 93 |
| Namenverzeichnis | 97 |

EINLEITUNG

Der vorliegende Band enthält die wichtigen Texte aus der Quaestio I der "Quaestiones disputatae de veritate" des Thomas von Aquin. Er soll als Grundlage eines Studiums der Gedanken "Über die Wahrheit" dienen, die dieser Denker vor mehr als 700 Jahren niedergeschrieben hat. Die Einleitung mit einer Übersicht über die zwölf Artikel der Quaestio prima und die Erläuterungen sollen das Verständnis der Argumente des Aquinaten, die dem heutigen Leser manchmal fremdartig erscheinen und stellenweise auch sehr knapp gehalten sind, erleichtern.

In den "Quaestiones disputatae" erörtert Thomas Fragen, denen damals die besondere Aufmerksamkeit der gelehrten Kreise der Universität von Paris, sowohl der Professoren wie auch der Studenten, galt. Diese Abhandlungen geben Einblick in die geistige Situation an den europäischen Hochschulen des 13. Jahrhunderts.

Wie Thomas von Aquin in den "Quaestiones disputatae" fragen nachdenkliche Menschen auch heute, was "Wahrheit", "Erkennen", "Wissen", was "Übel", "Schuld", "Sünde" sind, wie sich menschliches Leben und Verhalten begreifen läßt. Natürlich sind manche Fragestellungen und Antworten des Thomas sehr eng mit der wissenschaftlichen Diskussion, in die er eingreift, verflochten, und vieles ist ohne eine genauere Kenntnis der zeitbedingten Anlässe und Motive nicht recht verständlich. Aber ein gründliches Studium der Texte führt schließlich immer wieder auch zu der Einsicht, daß das philosophische Gespräch die Menschen über die Abstände von Zeiten, Nationen und Zivilisationen hinweg miteinander verbinden kann.

1. Zum Verfasser der "Quaestiones disputatae"

Thomas von Aquin lebte von 1224/5 bis 1274. Sein Wirken, vor allem als Professor an der damals wichtigsten

europäischen Universität in Paris, fiel in eine Zeit, als durch die Begegnung der traditionsreichen christlichen Schulgelehrsamkeit mit der arabischen und jüdischen Theologie und Philosophie, insbesondere mit vielen bis dahin nicht bekannten Werken des griechischen Denkens, und hier in erster Linie des Aristoteles, eine stürmische Entwicklung der Wissenschaften einsetzte. Thomas, als Student in Neapel in den (noch jungen) Orden der Dominikaner eingetreten und einige Jahre lang in Paris und Köln von Albertus Coloniensis, später "Magnus" genannt, ausgebildet, sah wie sein Lehrer eine wichtige Aufgabe darin, die gegensätzlichen Positionen, die sich aus einer starr an traditionellem Lehrgut festhaltenden Theologie einerseits und dem nun auf neue Quellen gestützten Rationalismus andererseits ergaben, gründlich zu durchdenken, miteinander ins Gespräch zu bringen und für den Fortgang der menschlichen Wahrheitssuche fruchtbar zu machen. Er hinterließ ein erstaunlich umfangreiches Opus, darunter die großen theologischen Summen, Kommentare zu den meisten Werken des Aristoteles und systematische philosophische Abhandlungen. Sein Einfluß sowohl auf Zeitgenossen wie auf das philosophische und theologische Denken späterer Jahrhunderte war groß. Seine Lehren fanden ebenso nachdrückliche Zustimmung wie scharfe Kritik. Auch in der Gegenwart wird Thomas — inzwischen in aller Welt — studiert, und es gibt viele Zeugnisse der Wirksamkeit seiner Gedanken bis in die jüngste Zeit. — Als allgemeine Einführungen in Leben und Werk seien genannt:

- G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg ³1949
 M. Grabmann, *Thomas von Aquin, Eine Einführung*, München 1949
 A. Walz, *Thomas von Aquin*, Basel 1953
 A. D. Sertillanges, *Der hl. Thomas von Aquin*, Köln—Olten ²1954
 E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956
 J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, München 1958
 M. D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Deut-

- sche Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsband, Graz – Wien – Köln, 1960
- , Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1960
- G. K. Chesterton, Der hl. Thomas von Aquin, Freiburg ²1960
- H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Paderborn ²1961
- F. C. Copleston, Aquinas, Penguin Books, Baltimore 1970
- R. Mc Inerny, St. Thomas Aquinas, Boston 1974
- Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, hrsg. von W. Kluxen, Freiburg–München 1975
- J. Weisheipl, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz 1980
- Thomas von Aquin, hrsg. von K. Bernath, Bd. 1: Chronologie und Werkanalyse, Darmstadt 1978, Bd. 2: Philosophische Fragen, Darmstadt 1981.
- A. Zimmermann, Thomas von Aquin, in: Klassiker des philosophischen Denkens, Bd. 1, München ²1983, S. 109–155

2. Zur *“Quaestio disputata”*

Die Eigenart der unter dem Titel: *“Quaestiones disputatae”* zusammengestellten Texte wird verständlich, wenn man sich deren Entstehung im Lehrbetrieb an Hochschulen des 13. Jahrhunderts vergegenwärtigt. Während eines langen Zeitraums hatte der Unterricht vorwiegend in der *“lectio”*, der Vorlesung eines Schultextes durch einen Professor, bestanden. Dieser versuchte dabei seinen Hörern alle schwierigen Passagen zu erläutern. Er formulierte Fragen, die mit dem Ziel, das vom jeweiligen Autor des Textes Gemeinte zu erschließen, erörtert wurden. Zur einfachen *“lectio”* gesellte sich somit ganz von selbst die *“Quaestio”*, die *“Frage”*, wobei der im Buch enthaltene Lehrstoff und das, was dessen Verfasser mitteilen wollte, wichtigster Maßstab der Beantwortung waren. Im Laufe des 13. Jahrhunderts, und zwar unter dem Einfluß der aristotelischen Logik und Wissenschaftslehre, gewann die *Quaestio* als eine

Form des Unterrichts immer größere Bedeutung neben der Vorlesung im engeren Sinne. Die Zahl der Kommentare, in denen ein Text durch "Quaestiones" erklärt wird, nahm beständig zu. Sie waren in den meisten Fällen der literarische Niederschlag dieser Lehrveranstaltungen. Natürlich waren solche Kommentare an das Werk gebunden, das verständlich gemacht werden sollte. Bei der systematischen Untersuchung einer klar umrissenen Frage lockerte sich aber die Bindung an den Text, selbst wenn dieser die Frage veranlaßte. Sehr oft erforderte die methodisch einwandfreie Beantwortung es ja, andere Lehrstücke und andere Texte – sei es desselben Autors, sei es weiterer Autoritäten – zu berücksichtigen und sich mit bereits bekannten Interpretationen auseinanderzusetzen. Sicherlich warfen auch die Studenten Fragen auf, die über das Schulbuch hinausführten und den Professor zwangen, eine Antwort zu geben, die er aufgrund eigener Einsicht für richtig hielt.

Diese Entwicklung brachte es mit sich, daß nach und nach die Quaestio, also die systematische Erörterung von mehr oder weniger allgemein interessierenden Fragen, eine eigenständige Form des akademischen Unterrichts wurde. Diese neue Lehrveranstaltung war die "Quaestio disputata". Mit ihr verfolgte man die Absicht, möglichst viele Gelehrte, die sich mit den anstehenden Problemen befaßten, zusammenzubringen und miteinander diskutieren zu lassen. Zugleich bot sie den fortgeschrittenen Studenten die Gelegenheit, sich in der Kunst der wissenschaftlichen Diskussion zu üben. In erster Linie erhoffte man sich von einer derartigen öffentlichen Disputation aber einen Beitrag zum Fortschritt der Erkenntnis. Deshalb wurde schließlich auch jeder Professor verpflichtet, in regelmäßigen Abständen eine "Quaestio disputata" zu veranstalten. Er hatte das Thema vorher bekanntzugeben. Während der Disputation fielen die Lehrveranstaltungen der Kollegen aus. Als Zuhörer waren nicht nur Universitätsangehörige zugelassen, sondern auch interessierte Bürger von außerhalb.

Die endgültige schriftliche Fassung einer "Quaestio disputata" mußte der verantwortliche Professor anhand der Aufzeichnungen, die während der Diskussion gemacht wor-

den waren, vornehmen. Er hatte dabei die wichtigsten Argumente, die von den disputierenden Parteien vorgebracht wurden, wiederzugeben, seine eigenen Antworten zu formulieren und zu begründen und schließlich die Einwände, die dagegen erhoben worden waren, zu widerlegen.

Über den Verlauf einer öffentlichen Disputation und die Entstehung der "Quaestiones disputatae" des Thomas von Aquin informieren:

M. D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin, S. 83–103, 317–324.

R.-W. Mulligan, Truth. St. Thomas Aquinas, I. Chicago 1952, S. XIV-XVII.

Der Text einer "Quaestio disputata" läßt deutlich den gedanklichen Verlauf der Diskussion über die anstehende Frage erkennen. Er ist – von wenigen Ausnahmen abgesehen – folgendermaßen aufgebaut: Zunächst wird der Gegenstand allgemein angegeben. Dies reicht jedoch nicht als Grundlage einer geordneten Diskussion aus; denn man weiß ja noch nicht, was im einzelnen hinsichtlich des Gegenstandes fragwürdig ist und Meinungsverschiedenheiten verursacht. Die *Quaestio* ist demnach in bestimmte einzelne Fragen aufzugliedern. Die präzisierte Frage bildet dann den Ausgangspunkt eines *Artikels*. Eine *Quaestio* zerfällt somit meistens in mehrere Artikel, die fortlaufend nummeriert sind. So ist im vorliegenden Text als Gegenstand der *Quaestio* "Die Wahrheit" angegeben. Aber erst in den insgesamt 12 Artikeln werden die Probleme verdeutlicht, die im einzelnen zu erörtern sind, und erst die Antworten aller Artikel geben Aufschluß über das, was der Verfasser über den Gegenstand der *Quaestio* lehrt.

Jeder Artikel wiederum ist so aufgebaut, wie es der Ablauf einer wissenschaftlichen Diskussion erfordert. Zuerst wird die Frage genau formuliert. Es werden dann Antworten gegeben, die jedoch nur vorläufig sind, hauptsächlich um durch deren Begründungen die Diskussion in Gang zu setzen. Der erste Teil dieser Antworten wird eingeleitet mit den Worten: "Videtur quod". Der zweite Teil, eingeleitet mit: "Sed contra", enthält Argumente für die entgegengesetzte Meinung. Bei den Begründungen spielen häufig Au-

toritäten eine Rolle. Nachdem auf diese Weise der Sinn und das Gewicht der Frage und die zu bewältigenden Schwierigkeiten einer Entscheidung deutlich herausgearbeitet sind, gibt der Professor seine Antwort, die mit den Worten: "Dicendum quod" eingeleitet wird. Diesen wichtigsten Teil eines Artikels nennt man "corpus articuli". Er gibt Auskunft über die Lehrmeinung des Autors und vor allem über die Beweise, auf welche sie sich stützt. Den Abschluß bilden die Erwiderungen auf die Argumente, die für die vorläufigen Antworten ins Feld geführt wurden.

Thomas von Aquin hat, soweit man den auf uns gekommenen Texten entnehmen kann, sehr zahlreiche öffentliche Disputationen veranstaltet. Was er dabei als Ziel vor Augen hatte, beschrieb er selbst einmal so: "Gewisse Disputationen durch einen Magister in den Schulen dienen nicht der Zurückweisung eines Irrtums, sondern der Belehrung der Hörer, so daß diese dahin gelangen, die Wahrheit, auf die sich die Disputation richtet, zu verstehen; und dann muß man sich auf Beweise stützen, welche die Wurzel dieser Wahrheit aufspüren und bewirken, daß gewußt wird, inwiefern das Gesagte wahr ist" (Quaestiones quodlibetales, IV, 9, 18,c).

3. Übersicht über die zwölf Artikel der Quaestio I

Diese Übersicht dient der Einführung in die wichtigsten Lehrstücke, die sich in den corpora der zwölf Artikel der Quaestio I finden.

In den drei ersten Artikeln wird schrittweise erarbeitet, worin die mittels des Wortes "Wahrheit" bezeichnete Seinsweise besteht. In den folgenden drei Artikeln untersucht Thomas Eigenschaften der Wahrheit. Gegenstand des Artikels 7 ist ein rein theologisches Problem. Eine Klärung des Verhältnisses zwischen der ersten Wahrheit und den von ihr herrührenden Wahrheiten erfolgt im Artikel 8. Während im Artikel 9 erörtert wird, was man unter der Wahrheit der Sinnesvermögen zu verstehen hat, betreffen die drei letzten Artikel den Begriff der Falschheit.

Erster Artikel: Was ist Wahrheit?

Ziel des Artikels ist es, die Bedeutung des Wortes "Wahrheit" und der mit diesem verwandten Wörter zu erschließen. Vorausgesetzt ist dabei, daß diese Wörter nicht sinnlos sind. Sie werden ja auch ganz selbstverständlich mit dem Anspruch verwendet, daß sie einen Sinn haben. Dieser Sinngehalt muß jedoch genauer in den Blick gerückt werden. Das geschieht hier durch Rückgang auf die grundlegenden Inhalte des menschlichen Verstehens. Es gibt solche "Grund-Begriffe", ebenso wie es "Grund-Sätze" gibt, die das Beweisen und Schlußfolgern möglich machen und regeln. Die Grundlage unseres Erkennens ist dasjenige Verstehen der Wirklichkeit, das seinen sprachlichen Ausdruck im Wort "Seiendes" findet. Eine systematische Rekonstruktion der Erkenntnis muß also hieran anknüpfen. Jeder Begriff fügt nun zum grundlegenden Inhalt "Seiendes" etwas hinzu, aber zugleich ist das, was hinzugefügt ist, selbst etwas Seiendes und also als ein solches irgendwie auch schon immer miterfaßt. Es kann sich demnach nicht um eine Hinzufügung "von außen" handeln, sondern sie muß auf einer Ent- oder Ausfaltung des Ersterkannten beruhen, welches mittels des Wortes "Seiendes" nicht schon erschöpfend bezeichnet ist. Die Entfaltung führt einmal auf "sondernde" Seinsweisen, die eine kategoriale Einteilung der Wirklichkeit begründen, und sie führt zweitens auf Seinsweisen, die jedwedem Seienden eignen und insofern "allgemeine" genannt werden, als die inhaltliche Vielfalt dessen, was ist, dabei außer Betracht bleibt. Mit der grundlegenden Erkenntnis ist allerdings unmittelbar diejenige einer Vielheit von Seienden verknüpft. Sie bildet gewissermaßen das Netz, an dem sich eine Entfaltung der allgemeinen Seinsweisen orientiert. Es kann nämlich erwogen werden, was ein Seiendes ohne den Hinblick auf irgendetwas von ihm Verschiedenes prägt, und es kann erwogen werden, was ihm im Hinblick auf das, was von ihm getrennt ist, zukommt. Ferner ist zu beachten, daß wir einer Erkenntnis Ausdruck geben, indem wir einem Gegenstand etwas zusprechen oder absprechen, indem wir also etwas von ihm bejahen oder verneinen.

Die Benennung "Seiendes" rührt daher, daß dem Benannten Sein zukommt, daß es "ist". Sie bezieht sich strenggenommen auf dieses Wirklichsein. Aber jedes Seiende ist bestimmte, geprägte Wirklichkeit, jedem ist ein "Wassein" zuzusprechen. Das Wort, welches diesen bejahenden Gedanken bezeichnet, ist "Wesen" ("res", "Ding"). Ferner ist jedes Seiende schon immer verstanden als etwas, dem als solchem das Geteiltsein abzusprechen ist. Diese Verneinung des Geteiltseins ist gemeint mit dem Wort "Eines" ("unum").

Wird ein Seiendes im Hinblick auf das, was es nicht selbst ist, verstanden, dann wird dabei ein Getrenntsein erfaßt. Dieses wird durch das Wort "anderes" (aliquid = aliud quid) benannt. Es kann auch das Gegenteil des Getrenntseins in den Blick kommen: das Übereinkommen oder Übereinstimmen. Eine allgemeine, jedwedem Seienden eignende Seinsweise kann dies jedoch nur sein, wenn es etwas gibt, das für jedes Seiende offen ist, so daß es mit ihm zusammenkommen oder übereinstimmen kann. Thomas führt im Anschluß an Aristoteles diese Bedingung an, nämlich die Existenz einer Seele. Als Ziel einer Strebebewegung der Seele wird ein Seiendes benannt, wenn man es als ein "Gutes" ("bonum") bezeichnet. Jedes Seiende ist nun mögliches Ziel eines solchen Strebens und heißt also zu Recht ein Gutes. Die Seele kann auch als erkennende das Getrenntsein von einem Seienden überwinden. In dieser Übereinstimmung eines Seienden mit der erkennenden Seele liegt der Kern der Bedeutung des Wortes "Wahres" ("verum"). Diese kann schon jetzt etwas genauer bestimmt werden, und zwar durch eine Besinnung auf das Erkennen. Jedem Erkennen liegt eine Anpassung des Erkennenden an das Erkannte zugrunde. Letzteres geht also der Sache nach dieser Anpassung voraus, die wiederum die Erkenntnis zur Folge hat. So erleidet unter dem Einfluß eines farbigen Gegenstandes der Gesichtssinn eine Zustandsänderung, durch die er auf eine ihm gemäße Weise der Farbe angepaßt wird. Diese Anpassung ruft dann eine Wahrnehmung hervor. Je vollständiger die Anpassung ist, um so deutlicher ist die Wahrnehmung. Die Begegnung eines Seienden mit dem Ver-

stand, die zu verstehendem Erkennen führt, ist entsprechend eine Angleichung beider. Diese bildet den Sinn des Wortes "Wahres", der durch das Wort "Seiendes" noch nicht ausgedrückt ist und der als grundlegendes Verhältnis des Seienden zum Verstand deren Zusammenstimmen (*concordia*) enthält. Das Erkennen ist die von jedermann bewußt erlebte Wirkung der Angleichung.

Diese erste Erschließung des Sinnes des Wortes "Wahres" bringt demnach dreierlei vor den Blick: Als Grundlage das, wodurch ein Seiendes *ist* und wodurch es ein *Was* ist, zusammenfassend "Seiendheit" genannt. In ihr kommt der Sinn von "Wahres" allerdings noch nicht zum Ausdruck. Zweitens die Seinsweise, die in der Angleichung von Ding und Verstand besteht. Drittens die unmittelbare Wirkung dieser Angleichung, nämlich die Erkenntnis. Der Zusammenhang von Seiendheit, Wahrheit und Erkennen ist so eng, daß die Erläuterung des Begriffs der Wahrheit bei jedem ansetzen kann. Das zeigen die überlieferten Beschreibungen und Erklärungen durch Augustinus, Avicenna, Isaak Israeli, Anselm von Canterbury, Aristoteles und Hilarius von Poitiers.

Zweiter Artikel: Findet sich Wahrheit ursprünglicher im Verstand als in den Dingen?

Wenn Wahrheit in einer Angleichung von Seiendem und Verstand besteht, wenn also von beidem gesagt werden kann, es käme ihm Wahrheit zu, bleibt zu klären, ob es dabei eine Ordnung gibt. Ziel des Artikels ist diese Klärung.

Wird ein und dasselbe Prädikat von verschiedenartigen Dingen ausgesagt, ist immer zu untersuchen, ob und wie die Prädikationen miteinander zusammenhängen. Das klassische Beispiel ist seit Aristoteles die Verwendung des Prädikats "gesund". Es zeigt, daß die Ordnung verschiedener Bedeutungen sich nicht nach der Beziehung von Ursache und Wirkung richten muß. Sie richtet sich vielmehr danach, welcher Sinn der Prädikationen der ursprüngliche ist.

Ob Wahrheit ursprünglicher eine Seinsweise des Verstandes oder eine solche der Dinge ist, läßt sich mittels einer Besinnung auf den Erkenntnisvorgang klären. Wahres ist

ein Ding aufgrund seiner Hinordnung auf die erkennende Seele. Erkenntnis vollendet sich nun dadurch, daß das Ding als erkanntes in der Seele ist. Das kann es nur insoweit, als es in die Seele aufgenommen ist, also deren Eigenart annimmt. Somit gibt es die Angleichung zunächst und ursprünglich in der Seele. Das Streben hingegen ist eine Bewegung, die zwar eine Erkenntnis des Erstrebten voraussetzt, die aber nicht auf das Ding als in der Seele anwesendes gerichtet ist, sondern als etwas dem Erkennen Vorgegebenes und davon Unabhängiges. Aristoteles vergleicht den Verlauf der Seelentätigkeiten deshalb mit einem Kreislauf. Es wird auch verständlich, wie er das Wahre und das Gute und ihre Gegensätze der Seele und den Dingen zuordnet. Die Seinsweise des Wahren ist ursprünglich eine solche des Verstandes, während sie von den Dingen aufgrund ihrer Hinordnung auf die wirkliche Angleichung in der Seele ausgesagt wird.

Nun ist der Verstand in zwei Weisen tätig, nämlich als theoretischer und als praktischer, je nachdem ob das Ziel eine Erkenntnis um ihrer selbst willen oder das Hervorbringen von etwas ist. Die Rollen, die bei diesen Verstandestätigkeiten Ding und Verstand spielen, werden mittels der Begriffe des Maßes (Maßstabs) und des Gemessenen erläutert. Ein Ding ist insofern etwas Gemessenes, als es durch ein anderes — sein Maß — bestimmt ist. Maß ist etwas insofern, als es bei einem anderen eine Bestimmung bewirkt. Demnach ist der praktische, entwerfende Verstand Maß der Dinge, die durch seinen Entwurf entstehen, während der theoretische Verstand die Dinge, die unabhängig von seiner Tätigkeit bestehen und die er bloß erkennt, zu seinem Maß hat. Nun verdanken alle Dinge der Natur ihr Sein dem schöpferischen Entwurf des göttlichen Verstandes, was hier ohne philosophische Begründung vorausgesetzt ist. Sie sind also im Hinblick auf den göttlichen Verstand etwas Gemessenes, während dieser ihr Maß ist. Da der göttliche Verstand selbst nicht von irgendetwas abhängig ist, ist er ausschließlich maßgebend.

Das Verhältnis von Dingen und Verstand läßt sich demnach wie folgt kennzeichnen: 1. Der göttliche Verstand ist

maßgebend und nicht gemessen. 2. Ein Ding, das vom praktischen menschlichen Verstand unabhängig ist, ist sowohl maßgebend wie gemessen, maßgebend nämlich für die theoretische Erkenntnis durch den menschlichen Verstand, gemessen durch den göttlichen Verstand. 3. Der menschliche Verstand ist sowohl gemessen wie maßgebend, gemessen nämlich durch die Dinge, die er nicht bewirkt, maßgebend für die von ihm entworfenen "künstlichen" Dinge.

Somit läßt sich auch Wahrheit als Seinsweise der Dinge genauer bestimmen. Ein Ding der Natur ist sowohl gemessen wie auch maßgebend und darum in zweifachem Sinn ein Wahres: Es ist Wahres als dem göttlichen Verstand angeglichenes. Diese Angleichung rührt vom göttlichen Verstand her und kommt ihm deshalb primär zu. Sie kommt aber auch dem Seienden zu, insofern es dem Entwurf des Schöpfers gemäß ist und wirkt. Die schon erwähnten Erklärungen von Wahrheit, in denen der Hinweis auf ein Verstandesvermögen nicht ausdrücklich enthalten ist, lassen sich nun besser verstehen; denn jedes Seiende ist als solches etwas dem maßgebenden göttlichen Verstand Entsprechendes. Jedes Seiende ist auch maßgebend für den menschlichen Verstand, insofern er theoretisch ist. Die Angleichung liegt darin, daß ein Ding eine Erkenntnis seiner selbst bewirken kann, bei der es also maßgebend ist. Diesem Sinn des Wortes "Wahrheit" entspricht auch ein solcher von "Falschheit". Ein Ding heißt "falsches", insofern es – wie Aristoteles sagt – "geeignet ist, sehen zu lassen, was es nicht ist oder wie es nicht ist". (Näheres in Art. 10.)

Die Wahrheit eines Dinges als Angleichung an den maßgebenden göttlichen Verstand geht der Sache nach der Wahrheit als Angleichung des Dinges an den menschlichen Verstand voraus, sie ist also sachlich "früher". Ein Ding der Natur ist also ein Wahres zuerst, insofern es in seiner Seiendheit durch den göttlichen Verstand bestimmt ist. Diese Angleichung ist eine mit ihm stets und beständig verwirklichte Seinsweise. In zweiter Linie ist es ein Wahres, insofern es sich dem menschlichen Verstehen erschließen kann. Angleichung an den menschlichen Verstand ist etwas, das als etwas Verwirklichbares mit dem Ding gegeben ist.

Aus dieser Ordnung ergibt sich eine Folgerung: Gäbe es keinen menschlichen Verstand, dann käme den Dingen die Seinsweise der Wahrheit dennoch zu, da sie ja dem göttlichen Verstand auf jeden Fall entsprechen. Aus der Annahme, es gäbe weder einen menschlichen noch den göttlichen Verstand und es gäbe gleichwohl Dinge (eine Annahme, die allerdings unhaltbar ist, da es ohne Schöpfer gar nichts gäbe), folgte, daß es die Seinsweise der Wahrheit gar nicht mehr gäbe. Dieses "Gedankenexperiment" macht also deutlich, was sich als erstes bei der Erschließung des Sinnes von Wahrheit ergab: Wahrsein ist nicht denkbar und nicht aussagbar, ohne daß dabei die Hinordnung des Seienden auf ein Verstandesvermögen im Blick steht.

Dritter Artikel: Gibt es Wahrheit nur im zusammensetzenden und trennenden Verstand?

In diesem Artikel wird die Wahrheit als Seinsweise des theoretischen Verstandes genauer bestimmt. Es gibt zwei verschiedene Arten von Akten des theoretischen Verstandes, nämlich das Gewahren oder die Erfassung von etwas und das Urteilen. Das Erkennen findet sein Ende stets in einem Urteil, und dieses besteht in einem Zusammensetzen oder einem Trennen, wie die Struktur seines sprachlichen Zeichens, des Satzes, verrät. Voraussetzung für das Urteilen ist, daß das, was miteinander zusammengesetzt oder voneinander getrennt wird, vom Verstand aufgenommen oder erfaßt ist. Das bloße Erfassen von Inhalten ist jedoch nicht hinreichend für den Urteilsakt, der somit vom Akt der Erfassung zu unterscheiden ist. Gefragt wird nun, ob nur dem urteilenden Verstand die Seinsweise der Wahrheit zukommt.

Angleichung von Verstand und Ding besagt nicht, beide würden oder seien identisch. Als eine Weise der Gleichheit setzt die Angleichung vielmehr die Verschiedenheit des einander Angeglichenen voraus. Allerdings muß diese Verschiedenheit Raum für Übereinstimmung lassen. Daß Ding und Verstandesvermögen zwei voneinander getrennte Seiende sind, reicht nicht aus, um die Gleichheit, die in der Wahrheit liegt, zu begründen. Der Verstand muß über sein

TEXT MIT ÜBERSETZUNG

QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE

VON DER WAHRHEIT

QUAESTIO PRIMA · ERSTE FRAGE

QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE

QUAESTIO PRIMA

Articulus primus

Quaestio est de veritate. Et primo quaeritur quid est veritas? Videtur autem quod **verum sit omnino idem quod ens**: Augustinus in libro Soliloquiorum¹ dicit quod »verum est id quod est«; sed id quod est nihil est nisi ens; ergo verum significat omnino idem quod ens.

3. Praeterea, quaecumque differunt ratione ita se habent quod unum illorum potest intelligi sine altero: unde Boetius in libro De hebdomadibus² dicit quod potest intelligi Deus esse si separetur per intellectum paulisper bonitas eius; ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum quia per hoc intelligitur quod verum est; ergo verum et ens non differunt ratione.

6. Praeterea, quaecumque non sunt idem aliquo modo differunt; sed verum et ens nullo modo differunt, quia non differunt per essentiam cum omne ens per essentiam suam sit verum, nec differunt per aliquas differentias quia oportet quod in aliquo communi genere convenirent; ergo sunt omnino idem.

7. Item, si non sunt omnino idem oportet quod verum aliquid super ens addat; sed nihil addit verum super ens cum sit etiam in plus quam ens. Quod patet per Philosophum in IV Metaphysicae³, ubi dicit quod verum diffinientes dicimus, 'quod dicimus **esse quod est aut non esse quod non est**', et sic verum includit ens et non ens; ergo ve-

¹ II, c. 8, p. 134/19.

² Quomodo substantiae ... ed. Peiper, p. 171/85.

³ c. 16, 1011b25.

VON DER WAHRHEIT

ERSTE FRAGE

Erster Artikel

Gegenstand der Frage ist die Wahrheit. Zuerst wird gefragt: Was ist Wahrheit?

Es scheint aber, als sei Wahres ganz dasselbe wie Seiendes.

1. Augustinus¹ sagt in dem Buch "Alleingespräche": "Wahres ist das, was ist". Nur Seiendes ist aber das, was ist. Also bedeutet "Wahres" ganz dasselbe wie "Seiendes".

3. Was sich begrifflich voneinander unterscheidet, verhält sich so zueinander, daß eines davon ohne das andere verstanden werden kann. Daher sagt Boethius² im Buch "De hebdomadibus", man könne Gottes Sein verstehen, wenn man seine Gutheit einen Augenblick mittels des Verstandes abtrennt. Seiendes aber kann auf keine Weise verstanden werden, indem Wahres abgetrennt wird. Es wird ja nur dadurch verstanden, daß es Wahres ist. Wahres und Seiendes unterscheiden sich also nicht begrifflich voneinander.

6. Was nicht miteinander identisch ist, unterscheidet sich irgendwie voneinander. Wahres und Seiendes aber unterscheiden sich in keiner Weise voneinander; denn sie unterscheiden sich nicht durch die Wesenheit, da jedes Seiende durch seine Wesenheit ein Wahres ist; sie unterscheiden sich auch nicht durch irgendwelche Artunterschiede; denn dann müßten sie in einer gemeinsamen Gattung übereinkommen. Also sind sie ganz und gar dasselbe.

7. Wenn sie nicht ganz und gar dasselbe sind, muß Wahres etwas zu Seiendem hinzufügen. Wahres fügt aber Seiendem nichts hinzu, da es sich sogar weiter erstreckt als Seiendes. Dies erhellt durch den Philosophen³, der im 4. Buch der Metaphysik sagt: Wir definieren, was Wahres ist, "indem wir sagen: was ist, ist, oder was nicht ist, ist nicht",

rum non addit aliquid super ens, et sic videtur **omnino idem esse verum quod ens.**

SED CONTRA, 'nugatio est eiusdem inutilis repetitio'; si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio dum dicitur ens verum, quod falsum est; ergo non sunt idem.

RESPONSIO. Dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*⁴; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde probat etiam Philosophus in *III Metaphysicae*⁵ quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur, quod dupliciter contingit. Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae designet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus.

⁴ I, c. V, p. 31/2-4.

⁵ c. 8, 998b22.

und somit schließt Wahres Seiendes und Nichtseiendes ein. Also fügt Wahres zu Seiendem nicht etwas hinzu, und somit scheint **Wahres ganz und gar dasselbe zu sein wie Seiendes.**

DAGEGEN: Eine Tautologie ist die unnütze Wiederholung desselben. Wäre also Wahres dasselbe wie Seiendes, wäre es eine Tautologie, von wahrem Seienden zu sprechen. Das ist jedoch falsch. Also sind sie nicht dasselbe.

ANTWORT. Wie es bei beweisbaren Sätzen ein Zurückführen auf gewisse durch sich dem Verstand bekannte Prinzipien geben muß, so auch bei jeder Erforschung dessen, was etwas ist. Sonst verlief man sich in beiden Bereichen ins Unbegrenzte, und so verlören Wissenschaft und Erkenntnis der Dinge sich völlig. Seiendes aber ist jenes, was der Verstand zuerst als das ihm Bekannteste begreift und in das er alles Begriffene auflöst, wie Avicenna⁴ zu Beginn seiner "Metaphysik" sagt. Deshalb müssen sich alle anderen Begriffe des Verstandes aus einer Hinzufügung zu dem des Seienden auffassen lassen. Zu "Seiendes" kann jedoch nicht etwas hinzugefügt werden wie ein außerhalb seiner liegender Gehalt, so wie etwa eine Artbestimmung zur Gattung oder ein Akzidens zu seinem Träger hinzukommt; denn jedwede Wirklichkeit ist wesentlich Seiendes. Darum beweist auch der Philosoph im 3. Buch der "Metaphysik", daß das Seiende keine Gattung sein kann. Man sagt vielmehr, dem Begriff "Seiendes" werde etwas hinzugefügt, insofern dieses eine Weise des Seienden ausdrückt, die durch das Wort "Seiendes" nicht ausgedrückt ist. Dies ist auf zweifache Art der Fall: Erstens: Es wird eine gewisse besondere Seinsweise ausgedrückt. Es gibt nämlich verschiedene Grade der Seiendheit, denen gemäß man verschiedene Weisen von seiend erfaßt, und entsprechend diesen Weisen werden die verschiedenen Gattungen der Dinge aufgefaßt. Der Begriff der Substanz fügt nämlich zu dem des Seienden nicht irgendein unterscheidendes Merkmal hinzu, das eine zum Seienden hinzukommende Wirklichkeit bedeutet. Vielmehr drückt man mittels des Wortes "Substanz" eine gewisse besondere Weise zu sein aus, nämlich "an sich seiend"; entsprechend ist es mit den anderen Kategorien.

Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphysicae*⁶, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis; negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae »quodam modo est omnia«, ut dicitur in III *De anima*⁷: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio *Ethicorum*⁸ dicitur quod »bonum est quod omnia appetunt«, convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.

⁶ c. 5, p. 34/50—61.

⁷ c. 8, 431b21.

⁸ I, c. 1, 1094a3.

Zweitens: Es wird eine allgemeine, jedwedem Seienden folgende Seinsweise ausgedrückt. Diese kann zweifach aufgefaßt werden: Erstens insofern sie jedem Seienden in sich genommen folgt. Zweitens insofern sie dem einen Seienden in dessen Hinordnung auf ein anderes folgt. Auf die erste Art geschieht dies zweifach; denn es läßt sich von einem Seienden in sich genommen etwas bejahend oder verneinend ausdrücken. Das bejahend von einem Seienden ohne Hinblick auf anderes Ausgesagte, das sich in jedwedem Seienden erfassen läßt, ist aber nur dessen Wesenheit, gemäß welcher man ihm Sein zuspricht. So wird ihm der Name "Wesen" ("Ding") beigelegt. Er unterscheidet sich von "Seiendes" gemäß Avicenna zu Beginn der "Metaphysik" darin, daß "Seiendes" vom Akt des Seins her genommen wird, während das Wort "Wesen" die Washeit oder Wesenheit eines Seienden ausdrückt. Die Verneinung aber, die jedem Seienden ohne Hinsicht auf anderes genommen folgt, ist die Nichtgeteiltheit. Diese drückt das Wort "Eines" aus; denn Eines ist nichts anderes als ein ungeteiltes Seiendes. Nimmt man aber eine Seinsweise auf die zweite Art, nämlich gemäß der Hinordnung des einen zum anderen, so kann das zweifach geschehen. Erstens gemäß der Teilung des einen vom anderen, und das drückt das Wort "etwas" ("aliud quid") aus; "etwas" ("aliquid") heißt nämlich soviel wie "ein anderes Was" ("aliud quid"). Wie daher ein Seiendes "eines" genannt wird, insofern es in sich ungeteilt ist, so wird es "etwas" genannt, insofern es von anderen abgeteilt ist. Zweitens gemäß dem Übereinstimmen eines Seienden mit einem anderen. Möglich ist das jedoch nur, wenn etwas angenommen wird, das mit jedem Seienden übereinstimmen kann. Dies aber ist die Seele, welche "gewissermaßen alles ist", wie es im 3. Buch "Von der Seele" heißt. In der Seele aber gibt es Erkenntnis- und Strebekraft. Das Übereinstimmen eines Seienden mit dem Streben drückt also das Wort "Gutes" aus. Daher heißt es am Anfang der Ethik: "Das Gute ist, wonach alles strebt". Das Übereinstimmen jedoch eines Seienden mit dem Verstand drückt das Wort "Wahres" aus.

Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem: prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem ut dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in libro Soliloquiorum⁹ »Verum est id quod est«, et Avicenna in sua Metaphysica¹⁰ »Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei«, et quidam sic¹¹ »Verum est indivisio esse et quod est«. Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Ysaac¹² quod »Veritas est adaequatio rei et intellectus«, et Anselmus in libro De veritate¹³ »Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis«, — rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur —; et Philosophus dicit IV Metaphysicae¹⁴ quod diffinientes verum dicimus 'cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est'. Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius¹⁵ quod »Verum est declarativum et manifestativum esse«, et Augustinus in libro De vera religione¹⁶ »Veritas est qua osten-

⁹ II, c. 8, p. 134/19.

¹⁰ VIII, c. 6, p. 413/83–84.

¹¹ Cf. not. in Ed. Leonina, p. 6.

¹² Cf. not. in Ed. Leonina, p. 6.

¹³ c. 11, ed. Schmitt, p. 74.

¹⁴ c. 16, 1011b25.

¹⁵ De trinitate V, 3, p. 153.

¹⁶ c. 36, p. 230/15–16.

Jede Erkenntnis aber vollzieht sich durch eine Anpassung des Erkennenden an das erkannte Ding, und zwar derart, daß die besagte Anpassung Ursache der Erkenntnis ist. Der Gesichtssinn beispielsweise erkennt eine Farbe dadurch, daß er in einen der Art dieser Farbe gemäßen Zustand gerät. Das erste Verhältnis des Seienden zum Verstand besteht also darin, daß Seiendes und Verstand zusammenstimmen, welche Zusammenstimmung Angleichung des Verstandes und des Dinges genannt wird, und darin vollendet sich der Sinngehalt von "Wahres". Dies also ist es, was "Wahres" zu "Seiendes" hinzufügt: die Gleichförmigkeit oder Angleichung eines Dinges und des Verstandes. Dieser Gleichförmigkeit folgt, wie gesagt, die Erkenntnis des Dinges. So also geht die Seiendheit eines Dinges dem Sinngehalt von Wahrheit voraus, die Erkenntnis aber ist eine gewisse Wirkung der Wahrheit. Demgemäß findet man, daß Wahrheit oder Wahres auf dreifache Art definiert werden. Erstens gemäß dem, was dem Sinngehalt von Wahrheit vorausgeht und worin Wahres grundgelegt ist. So definiert Augustinus im Buch "Alleingespräche": "Wahres ist das, was ist", und Avicenna im 11. Buch der "Metaphysik": "Die Wahrheit jedweden Dinges ist die Eigenart seines Seins, welches ihm dauerhaft eignet", und ein gewisser Autor⁵ so: "Das Wahre ist die Ungeteiltheit von Sein und dessen, was ist". Zweitens wird definiert gemäß dem, worin der Sinngehalt von "Wahres" seine vollendete Form erreicht. Und so sagt Isaak⁶: "Wahrheit ist die Angleichung eines Dinges und des Verstandes", und Anselm⁷ im Buch: "Von der Wahrheit": "Wahrheit ist die Rechtheit, die nur durch den Geist erfaßt werden kann" — von dieser Rechtheit ist nämlich im Sinne einer gewissen Angleichung die Rede —; und der Philosoph sagt im 4. Buch der Metaphysik: Wir definieren das Wahre, indem wir sagen: "wenn man sagt was ist, ist, oder was nicht ist, ist nicht". Drittens wird das Wahre definiert gemäß der ihm folgenden Wirkung, und so sagt Hilarius⁸: "Wahres zeigt Sein an und macht es augenscheinlich", und Augustinus im Buch: "Von der wahren Religion": "Wahrheit ist, wodurch sich

ditur id quod est«, et in eodem libro¹⁷ »Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus«.

1. Ad primum ergo dicendum quod diffinitio illa Augustini datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re et non secundum id quod ratio veri completur in adaequatione rei ad intellectum. — Vel dicendum quod cum dicitur verum est id quod est, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est, ut sic in idem redeat diffinitio Augustini cum diffinitione Philosophi supra inducta.

3. Ad tertium dicendum quod aliquid intelligi sine altero potest accipi dupliciter. Uno modo quod intelligatur aliquid altero non intellecto, et sic ea quae ratione differunt ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente, et sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adaequetur intellectui; sed non tamen oportet ut quicumque intelligit rationem entis intelligat veri rationem, sicut nec quicumque intelligit ens intelligit intellectum agentem, et tamen sine intellectu agente nihil intelligi potest.

6. Ad sextum dicendum quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis, non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; unde nec per essentiam

¹⁷ c. 31, p. 225/20–23.

das zeigt, was ist", und in demselben Buch: "Wahrheit ist das, demgemäß wir über die niederen Dinge urteilen".

Zum ersten (Einwand) ist also zu sagen: Jene Definition des Augustinus betrifft die Wahrheit, insofern diese eine Grundlage im Ding hat, und bezieht sich nicht darauf, daß sich der Sinngehalt des Wahren in der Angleichung des Dinges an den Verstand vollendet. Oder: Wenn es heißt: "Wahres ist das, was ist", dann ist das (zweite) "ist" hier nicht aufgefaßt, insofern es einen Akt des Seins bezeichnet, sondern insofern es Zeichen des zusammensetzenden Verstandes ist, nämlich insofern es die Behauptung eines Satzes bezeichnet. Somit ist der Sinn: Wahres ist das, was ist, nämlich wenn man von etwas, das ist, sagt, daß es ist, so daß die Definition des Augustinus auf dasselbe hinausläuft wie die oben angeführte des Philosophen.

Zum dritten: "Etwas ohne ein anderes verstehen" kann zweifach aufgefaßt werden. Erstens: Man versteht etwas, während man das andere nicht auch versteht. Entsprechend verhält sich, was begrifflich voneinander verschieden ist, so zueinander, daß das eine ohne das andere verstanden werden kann. Zweitens: Daß etwas ohne ein anderes verstanden wird, kann man so auffassen: Das eine wird verstanden, während es das andere nicht gibt. Auf diese Weise kann man Seiendes nicht ohne Wahres verstehen; denn Seiendes kann nicht verstanden werden, ohne daß es mit dem Verstand zusammenstimmt oder ihm angeglichen ist. Es ist dennoch nicht notwendig, daß jeder, der den Sinngehalt von "Seiendes" versteht, auch den von "Wahres" versteht, wie ja auch nicht jeder, der Seiendes versteht, den tätigen Verstand versteht, obwohl ohne den tätigen Verstand nichts verstanden werden kann.

Zum sechsten: Wahres und Seiendes unterscheiden sich begrifflich dadurch, daß im Begriff des Wahren etwas enthalten ist, das nicht in dem des Seienden enthalten ist, nicht aber derart, daß im Begriff des Seienden etwas enthalten wäre, das nicht in dem des Wahren enthalten wäre. Daher gibt es keinen Wesensunterschied zwischen ihnen,

differunt nec differentiis oppositis ab invicem distinguuntur.

7. Ad septimum dicendum quod verum non est in plus quam ens: ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu, unde in IV Metaphysicae dicit Philosophus¹⁸ quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens, unde Avicenna etiam dicit in principio suae Metaphysicae¹⁹ quod non potest formari enuntiatio nisi de ente quia oportet illud de quo propositio formatur esse apprehensum ab intellectu. Ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

1. Ad primum vero eorum quae contra obiciuntur dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur 'ens verum' quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis, non propter hoc quod re differant.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum veritas principaliter inveniatur in intellectu quam in rebus. Et videtur quod non: verum enim, ut dictum est, convertitur cum ente; sed ens principaliter invenitur in rebus quam apud animam; ergo et verum.

3. Praeterea, omne quod est in aliquo consequitur id in quo est; si ergo veritas principaliter est in anima, tunc iudicium de veritate erit secundum aestimationem animae, et ita redibit antiquorum philosophorum error qui dicebant omne quod quis opinatur in intellectu esse verum et duo contradictoria simul esse vera, quod est absurdum.

¹⁸ c. 1, 1003b5.

¹⁹ c. 6, p. 36/92-95.

und sie sind auch nicht aufgrund einander entgegengesetzter Artunterschiede voneinander verschieden.

Zum siebten: Wahres erstreckt sich nicht weiter als Seiendes. "Seiendes", in einer gewissen Weise aufgefaßt, wird nämlich (auch) von Nichtseiendem gesagt, insofern Nichtseiendes vom Verstand erkannt wird. Daher sagt der Philosoph im 4. Buch der Metaphysik, daß Verneinung oder Mangel des Seienden in einer gewissen Weise "Seiendes" genannt wird. Aus demselben Grund sagt auch Avicenna am Anfang seiner "Metaphysik", es lasse sich eine Aussage nur über etwas Seiendes bilden, weil das Subjekt der Aussage vom Verstand erkannt sein muß. Woraus offenkundig ist, daß jedes Wahre in gewisser Weise Seiendes ist.

Zum ersten Gegeneinwand: Der Ausdruck "wahres Seiendes" ist keine Tautologie, und zwar deswegen nicht, weil durch das Wort "Wahres" etwas ausgedrückt wird, das durch "Seiendes" nicht ausgedrückt ist, nicht aber deswegen, weil Wahres und Seiendes der Wirklichkeit nach verschieden wären.

Zweiter Artikel

Zweitens wird gefragt: Findet sich Wahrheit ursprünglicher im Verstand als in den Dingen?

Es scheint nicht.

1. "Wahres" nämlich ist, wie gesagt, mit "Seiendes" vertauschbar. Seiendes aber findet man ursprünglicher unter den Dingen als in der Seele. Also auch Wahres.

3. Ein jedes, das in etwas ist, richtet sich nach dem, worin es ist. Wenn also Wahrheit ursprünglich in der Seele ist, dann wird das Urteil über die Wahrheit gemäß der Einschätzung durch die Seele gefällt. So wird der Irrtum der alten Philosophen wiederkehren, die sagten, alles, was jemand in seinem Verstand wähnt, sei wahr, und von einander Widersprechendem sei beides zugleich wahr. Das ist ungereimt.

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

1. Aurelius Augustinus von Tagaste (354–430), Bischof von Hippo, einer der einflußreichen Kirchenväter. Seine zahlreichen Werke prägten vor allem im Mittelalter bedeutende Denker und deren Schulen. Die hier zitierte Schrift entstand vor 387, dem Jahr seiner Bekehrung zum Christentum.
2. Boethius, Anicius Manlius Severinus (480–525) ist als Vermittler der antiken Wissenschaft für den westeuropäischen mittelalterlichen Kulturkreis wichtig. Sein bekanntestes Werk: “De consolatione philosophiae” (Vom Trost der Philosophie). Die hier zitierte Schrift hat als vollständigen Titel: “Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona”.
3. Der “Philosoph” ist Aristoteles (384–322). Er erhielt im Mittelalter diesen Ehrentitel, weil sein Werk den Gelehrten nachhaltige Impulse gab und in vielem als Maßstab angesehen wurde. Die hier erwähnte Stelle gilt als klassische Beschreibung des Sinnes von “wahr”. — Thomas zitiert meistens Texte des Aristoteles, indem er nur den Buchtitel, nicht aber den Autor nennt. Man wußte, worum es sich handelte.
4. Avicenna (Ibn Sina, 980–1037), bedeutender islamischer Gelehrter. Verfaßte zahlreiche Schriften, von denen vor allem das an der Systematik der aristotelischen Philosophie orientierte “Buch der Genesung” von den lateinischen Denkern hochgeschätzt wurde. In diesem Buch ist auch die hier erwähnte “Metaphysik” enthalten.
5. Es ist nicht bekannt, wer der erwähnte Autor ist. Es gibt — außer im Sentenzenkommentar des Thomas — ein ähnliches Zitat in der von Philipp dem Kanzler († 1236) verfaßten “Summa de bono.” Auch Albert der Große erwähnt diese Definition, sagt aber zugleich, er kenne deren Herkunft nicht. Er schreibt sie einmal dem Avicenna zu. — Vgl. die Anm. in der Leonina, S. 6.
6. Isaak ben Salomon Israeli (845–940), in Ägypten lebender jüdischer Arzt und Philosoph. Er wurde im 13. Jahrhundert oft zitiert, meistens aufgrund des von ihm verfaßten “Buches der Definitionen”. — Allerdings wurde die ihm zugeschriebene Wahrheitsdefinition in seinen Werken nicht gefunden. Ihr Vorbild ist eher ein Text des Avicenna. — Vgl. die Anm. in der Leonina, S. 6.

7. Anselm von Canterbury (1033–1109) aus Aosta in Oberitalien stammend, von 1060 bis 1093 Mönch in einem Kloster in der Normandie und schließlich Erzbischof in Canterbury, wird oft "Vater der Scholastik" genannt. Sehr bekannt ist das "Proslogion" mit dem berühmten Gottesbeweis. Seine Schrift "De veritate" hat offensichtlich die hier vorliegenden Texte über die Wahrheit sehr beeinflusst.
8. Hilarius von Poitiers (ca. 325–366), Bischof, eng verwickelt in die Auseinandersetzung mit der Lehre des Arius. Sein Hauptwerk "De fide", meist mit dem Titel "De trinitate", galt als eine wichtige Quelle.
9. "Intellectus ... format quiditates rerum" ist übersetzt mit "Der Verstand ... erfaßt die Washeiten der Dinge". Thomas übernimmt die Ausdrücke "formare" und "formatio" in diesem Zusammenhang aus der lateinischen Übersetzung arabischer Aristoteles-texte, in denen die Verstandeserkenntnis beschrieben wird. Demgemäß ist "formatio" die Bezeichnung für das, was sonst "apprehensio quiditatis" genannt wird, wie folgende Erklärung durch Thomas zeigt: "Cum in re due sint, quiditas ... et esse ..., his duobus respondet duplex operatio intellectus: Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quiditates rerum, quae etiam a Philosopho ... dicitur indivisibilium intelligentia" (In I Sent., d. 38,1,3.) Gelegentlich wird "formatio" auch mit "imaginatio intellectus" wiedergegeben. Eine Übersetzung von "formare" mit "bilden" oder "formen" oder "gestalten" rief sachliche Mißverständnisse hervor. Vgl. Joseph Owens, St. Thomas Aquinas ..., Coll. Papers ..., S. 23f., 41.
10. Im Deutschen sagt man in diesem Fall statt "wahr" passender "wahrhaftig" oder "ehrlich".
11. Der hier "glosa" genannte Text ist eine Erklärung der hl. Schrift. Sie stammt von Petrus Lombardus († 1160), einem angesehenen Magister, der in Paris Theologie lehrte. Er übte vor allem durch die von ihm verfaßten 4 Bücher der "Sentenzen" Einfluß aus, da dieses Werk den Rang eines Schulbuches erlangte, das bis ins 16. Jahrhundert Grundlage von Pflichtvorlesungen war. Deshalb sind sehr viele "Sentenzenkommentare" erhalten.
12. Dionysius Areopagita, in der Apostelgeschichte 17,34 erwähnter Schüler des Apostels Paulus, galt im Mittelalter als Verfasser mehrerer Werke, darunter des hier zitierten "Von den göttlichen Namen". Die ihm zugesprochenen Schriften sind jedoch erst um 500 in Syrien entstanden. Sie verraten einen starken neuplatonischen Einfluß, vor allem von Lehren des Proklus (410–485). Sie