

Germán Olañeta

Über die Wahrheit

**Ursprung und Konstitution des Wahrheitsbegriffs
nach Thomas von Aquin**

Germán Olañeta

Über die Wahrheit

Germán Olañeta

Über die Wahrheit

**Ursprung und Konstitution des
Wahrheitsbegriffs nach Thomas von Aquin**

Tectum Verlag

Germán Olañeta

Über die Wahrheit. Ursprung und Konstitution des Wahrheitsbegriffs
nach Thomas von Aquin

© Tectum Verlag Marburg, 2016

Zugl. Diss. Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 2015

ISBN: 978-3-8288-6478-8

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter
der ISBN 978-3-8288-3646-4 im Tectum Verlag erschienen.)

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

„Schön ist die Wahrheit, mein Freund, und unvertilgbar; doch scheint es nicht leicht, ihr in den Gemütern Eingang zu verschaffen“

(Platon, Gesetze, Buch II, 8, 663)

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 2015 von der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet. Danken möchte ich an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Christoph Kann, der die Dissertation angeregt und betreut hat und Herrn Prof. Dr. Hans-Ulrich Baumgarten für die Übernahme des Korreferats.

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	6
EINLEITUNG	11
A. Anfang und historische Entwicklung der Wahrheitsfrage	13
B. Von dem Unterschied zwischen Philosophie und Theologie	26
§ 1. Die Forschungsansätze über die Trennung von Philosophie und Theologie im Denken des Thomas.....	26
§ 2. Thomas von Aquins Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie.....	28
C. Zur Gliederung und Struktur	36
ERSTER TEIL: DER URSPRUNG DES WAHRHEITSBEGRIFFS VON THOMAS VON AQUIN	39
Erstes Kapitel: Die Erkenntnisproblematik als Ausgang der Wahrheitsproblematik	39
A. Vorbereitende Betrachtungen	39
B. Die Wahrheitsproblematik in <i>De veritate</i> q1 a1	40
Zweites Kapitel: Die Unterscheidung von Wissenschaft und Erkenntnis.....	43
A. Der Begriff der Wissenschaft.....	45
B. Der Begriff der Erkenntnis	57
§ 1. Die <i>res cognita</i> in der Erkenntnis.....	60
a) Exkurs: Ding an sich und Erscheinung bei Kant.....	67
b) Das Ding an sich und die Erscheinung in Thomas' Lehre	70
§ 2. Das <i>cognoscens</i> in der Erkenntnis.....	76
§ 3. Die <i>similitudo</i> als das konstituierende Moment der Erkenntnis	87
Drittes Kapitel: Die Erkenntnis und ihre Grundbedingungen	95

A. Die Erkenntnis der Prinzipien.....	95
B. Die Prinzipien der Erkenntnis	108
Viertes Kapitel: Die Transzendentalien als Prinzipien	
der Erkenntnis.....	113
A. Die Transzendentalienlehre in <i>De veritate</i> q1 a1	113
B. Die innere Systematik der Transzendentalien	117
§ 1. Der Stammbegriff <i>ens</i>	117
§ 2. Der Stammbegriff <i>res</i>	125
a) Der Sachgehalt von <i>res</i>	126
b) Der transzendente Charakter von <i>res</i>	131
α) Die Ansicht des Francisco Suárez.....	131
β) Die Ansicht des J. B. Lotz	138
c) Die Beziehung von <i>res</i> zu <i>ens</i>	141
§ 3. Der Stammbegriff <i>unum</i>	145
a) Struktur und Natur der von <i>unum</i> vorausgesetzten Teilung.....	146
b) Das privative Wesen der durch das <i>unum</i> vollzogenen Negation.....	155
c) Die Wechselbeziehung zwischen dem <i>unum</i> und der <i>multitudo</i>	158
§ 4. Der Stammbegriff <i>aliquid</i>	162
a) Das Wort <i>aliquid</i> und sein Gebrauch bei Thomas	163
b) Der transzendente Charakter des <i>aliquid</i> und seine Funktion innerhalb der Erkenntnis.....	167
§ 5. Der Stammbegriff <i>verum</i>	175
a) Der Begriff <i>ens</i> als das Erste der Erkenntnis überhaupt und der Begriff <i>verum</i> als das Erste der Dingerkenntnis	177

b) <i>Verum</i> als Bezeichnung des Wesens des Verstandes.....	179
§ 6. Der Stammbegriff <i>bonum</i>	183
a) Der innere Gehalt des <i>bonum</i>	183
b) Das Gute in den Dingen und die Dinge als das Verstandesziel	185
Fünftes Kapitel: Zusammenfassung des ersten Teiles	193
ZWEITER TEIL: DIE KONSTITUTION DER WAHRHEIT UND IHRE DEFINITION.....	197
Erstes Kapitel: Die Unterscheidung zwischen dem Begriff des Wahren und dem Begriff der Wahrheit	197
A. Rückblickende Betrachtungen	197
B. Die allgemeinen Bestimmungen des Begriffs des Wahren und seiner Beziehung zum Begriff der Wahrheit	198
§ 1. Thomas' explizite Unterscheidung von <i>verum</i> und <i>veritas</i>	199
§ 2. Die Natur der Erkenntnis und der Wahrheit als Ursache der Unterscheidung von <i>verum</i> und <i>veritas</i>	202
Zweites Kapitel: Thomas' Auseinandersetzung mit den überlieferten Wahrheitsdefinitionen.....	205
A. Thomas' Interpretation der Wahrheitsdefinitionen.....	205
§ 1. Der Sentenzenkommentar	205
§ 2. Die <i>Summa theologiae</i>	208
§ 3. Die <i>Quaestiones disputatae de veritate</i>	212
B. Sachliche Schwerpunkte in Thomas' Interpretation	215
Drittes Kapitel: Das Wahrheitsverständnis des Thomas von Aquin..	217
A. Die Wesenseinheit von Erkenntnis und Wahrheit und deren Unterscheidung	217
B. Von der ersten Tätigkeit des Verstandes und ihren Momenten..	219

§ 1. Die Gegenstände des <i>intelligere</i>	219
§ 2. Der Begriff des <i>intelligere</i>	225
C. Von der Verstandestätigkeit des Verbindens und Trennens	
bzw. des Urteilens	231
§ 1. Das Erkennen dessen, was überhaupt dem Ding zugehört ...	231
§ 2. Ziel und Endzweck des Urteils.....	242
D. Die Sprache als das Medium des Urteilens.....	247
§ 1. Die strukturellen Momente des Urteils	247
§ 2. Urteilen als Aussprechen.....	252
Viertes Kapitel: Die Wahrheitsdefinition und der systematische	
Ort der Wahrheit	261
A. Die Definition der Wahrheit.....	261
§ 1. Grundstruktur der Wahrheitsdefinition	261
§ 2. Die <i>rectitudo</i> als Bestimmtheit der <i>adaequatio</i>	264
§ 3. Ergebnisse aus der vorherigen Untersuchung	275
B. Der systematische Ort der Wahrheitsfrage.....	277
SCHLUSS	283
LITERATURVERZEICHNIS	301

EINLEITUNG

Hauptanliegen vorliegender Arbeit ist die kritische Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsverständnis des Thomas von Aquin. Über das Thema wurde in der Forschungsliteratur inzwischen viel geschrieben und diskutiert. Es sind mannigfache monographische Untersuchungen, zahlreiche Aufsätze und Studien veröffentlicht worden, die dieses in der Philosophie hoch angesiedelte Problem aus der Perspektive des Denkens des Aquinaten zu beleuchten und darzustellen versuchen. Man kann dabei die Feststellung machen, dass das Fundament dieser Interpretationsansätze auf zwei Fakten beruht: einmal darauf, dass es so etwas wie Wahrheit gibt bzw. dass sie *ist*; und sodann darauf, dass sie als *adaequatio intellectus et rei* definiert werden kann. Durch diese Erkenntnisse kann unseres Erachtens die Wahrheitsproblematik in ihrer Ganzheit nicht erfasst werden; denn sie machen nur den Anfang und das Ende eines langwierigen Entwicklungsprozesses deutlich, der sehr eng an die Entstehung des Erkennens im Allgemeinen gekoppelt ist.

Ein klares Symptom für die Unzulänglichkeit dieser abstrakten Bestimmungen im Hinblick auf das Wesen der Wahrheit ist der Versuch der modernen Wahrheitstheorien, andere Bezeichnungen sowohl für die jeweiligen Relata als auch für die Beziehung selbst, in der die Wahrheit besteht, herauszufinden und einzusetzen. Es wird alsdann davon geredet, dass die Übereinstimmung nicht als *adaequatio* sondern als Korrespondenz, Kohärenz, Konsensus u.a. verstanden werden soll; dass der Ausdruck *intellectus* durch "Erkenntnis", "Wissen", "Denken", "Sachverhalt" u.a. ersetzt werden muss; dass es angemessener wäre, nicht von *res* (Ding), sondern von "Sein", "Gegenstand", "Welt" oder "das, was der Fall ist" u.a. zu sprechen. Auf diese Weise – das ist der Hauptgedanke – könne man die überlieferte "abstrakte" Definition von Wahrheit "präzisieren".

Es ist aber zu bedenken, dass bei aller Ersetzungsbemühung die Grundstruktur der Wahrheitsdefinition unverändert und unangetastet bleibt: Die Wahrheit ist immer noch *eine bestimmte Beziehung von etwas zu etwas*; und es ist für diese Wesensbestimmung gleichgültig, ob man für die jeweiligen Komponenten der Beziehung oder für diese selbst diese oder jene Bezeichnung einsetzt und verwendet; denn all diese Ersatz-Begriffe sind entweder in dem Begriff des Verstandes und des Dinges subsumiert und mitenthalten oder aber stellen andere Modi und Derivate der Glieder in ihrer Beziehung zueinander dar. Das Wissen von dem "Dass" und dem "Was" der Wahrheit gibt also sowohl über den Seiend-Charakter (Setzung, *positio*) als auch über den Gehalt (Begriff, *ratio vel definitio*) derselben genügend Aufschluss. Die Frage aber, wie die Wahrheit zu ihrer Setzung kommt und wodurch ihr Inhalt (Definition) bestimmt wird, ist nicht schon dadurch beantwortet, dass man sagt, es gebe so

etwas wie Wahrheit und sie könne als eine Beziehung von zwei Relata bestimmt werden. Die Erhellung beider Aspekte, d.h. des "Wie" und des "Wodurch", ist ungeheuer wichtig für das Verständnis der Art und Weise, wie die Wahrheitsfrage gestellt und wie die Wahrheit selbst definiert wird; denn – so formuliert es Aristoteles – "es ist kaum von Nutzen, ein Wissen von etwas zu haben, wenn wir nichts davon verstehen, wie und wodurch dieses Etwas zustande kommt" (vgl. *Magna moralia* I, 1182a).

Die Überlegung des Aristoteles ist für uns plausibel und deshalb für unsere Untersuchung leitend. In diesem Sinne werden wir die Wahrheitslehre des Thomas nicht nur nach dem Gesichtspunkt des "Dass" und des "Was", sondern auch nach dem des "Wie" und des "Wodurch" analysieren, mit dem Ziel, die Grundmomente, die in seiner philosophischen Definition der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei* wirksam sind, derart aufzudecken, auseinanderzulegen und zu bestimmen, dass die Voraussetzungen und die Grundmotive, die sein Wahrheitsverständnis beeinflusst haben, in ihrem wahren Gehalt und ihrer begrifflichen Bestimmtheit klar vor Augen liegen.

Zum Einstieg in das Programmatische unseres Vorhabens leiten wir zwei kurze Untersuchungen ein, die dem Leser einen Einblick in die konzeptionellen Überlegungen und die systematischen Fundamente ermöglichen sollen, die unser Verständnis des Wahrheitsproblems bei Thomas von Aquin motiviert und bestimmt haben. Die *erste* thematisiert die historisch-systematische Entwicklung der Wahrheitsdefinition und deren Darstellungsformen von den Anfängen bis zu Thomas. Mit dieser Auseinandersetzung wollen wir zeigen, dass a) die materielle Welt, b) das menschliche Erkenntnisvermögen und c) ihre Beziehung miteinander die Hauptingredienzen sind, die von Anfang an die Frage nach der Wahrheit durch und durch bestimmt haben. Dieses Faktum signalisiert schon, dass die Wahrheitsfrage eine genuin philosophische Frage ist. Damit kommen wir zu der *zweiten* Untersuchung, die nachweisen soll, dass Thomas von Aquin diese philosophische Frage nicht als Theologe, sondern primär als Philosoph stellt. Darin unterscheidet er sich von anderen Denkern wie z.B. Duns Scotus und Francisco Suárez u.a., die viele genuin philosophische Fragen als Theologen stellen. Dem Aquinaten wurde diese Möglichkeit deshalb eröffnet, weil er zwischen Philosophie und Theologie scharf und konsequent unterschieden hat. Diese konsequente und scharfe Unterscheidung werden wir anhand von Passagen aus seinen Schriften aufzeigen.

A. Anfang und historische Entwicklung der Wahrheitsfrage

Wir eröffnen unsere Untersuchung mit einer Formulierung, die in einer der ältesten Schriften des menschlichen geistigen Schaffens steht. "Wir wissen viel Trug zu sagen, der der Wahrheit ähnlich, wir wissen, wenn wir es wollen, auch Wahres zu verkünden" heißt es bei Hesiod in seiner *Theogonie*. Diese ursprüngliche Aussage zeigt, mit welcher Unbefangenheit die Vorsokratiker über Wahres, Falsches und Wahrheit gesprochen haben. Es scheint so zu sein, dass sie ein intuitives, abstraktes, aber dennoch klares Verständnis des Gegensatzes von Wahrheit und Falschheit und von Wahren und Falschem gehabt haben, obwohl ihre Vorstellung davon im eigentlichen Sinne nicht wissenschaftlicher Art war, weil dieser Reflexion – wie Zeller sagt – "die bestimmte Richtung auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge noch fehlte."¹ Jedenfalls wussten die Vorsokratiker diese Intuition mit dem Sagen bzw. Verkünden und dem Wollen des Menschen zu verknüpfen.

Mit Parmenides schlägt das Wahrheitsproblem eine andere Richtung ein. Bei dem Eleaten wird der Wahrheitsgedanke erstmals, wenngleich nur umrisshaft, in seiner ganzen Komplexität und Allgemeinheit erfasst. Er sagt:

"So sollst du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, denen verlässliche Wahrheit nicht innewohnt. Doch wirst du trotzdem auch das erfahren, wie man bei gründlicher Durchforschung annehmen müsste, dass sich jenes Scheinwesen verhalte."²

Hiernach geht Parmenides von dem Grundgedanken aus, dass es zwar *einerseits* so etwas wie Wahrheit gibt, die vollständig und unveränderlich ist (die intuitive Erkenntnis der Vorsokratiker), dass aber *andererseits* das menschliche Erkennen nicht zuerst und unmittelbar diese Wahrheit erreichen kann. Er weist aber gleichzeitig darauf hin, dass beide Seins Ebenen in Einklang gebracht werden können und zwar durch eine gründliche Durchforschung dessen, was als das Erste vorausgesetzt werden muss. Dieser grundlegende Anfang ist der Gedanke, "dass nur

¹ Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I, 1, S. 95f.

² Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, S. 115. Dieselbe Textstelle übersetzt Heitsch so: "du sollst aber alles erfahren, sowohl der überzeugenden Evidenz unerschütterliches Herz wie auch die Eindrücke des Menschen, die ohne evidenten Beweis sind; Gleichwohl wirst du auch das hören, wie das Geltende notwendigerweise gültig sein musste durch alle Zeit hin insgesamt [...]" (*Parmenides*, 1991, S. 13).

Seiendes *ist*“, wie Parmenides im weiteren Verlauf seiner Argumentation ausdrücklich sagt:

“Ein gemeinsames (Zusammenhängendes) aber ist mir das Seiende, wo ich auch beginne. Denn dahin werde ich wieder zurückkommen. Wohl-an, so will ich denn verkünden, welche Wege der Forschung allein denkbar sind: der eine Weg, dass das Seiende ist und dass es unmöglich nicht sein kann, das ist der Weg der Überzeugung (denn er folgt der Wahrheit), der andere aber [...]“.³

Auf diese Weise legt Parmenides den Grundstein der Philosophie, das Prinzip alles Erkennens und Überlegens, dass das Seiende *ist* und dass alles allein um das Seiende geht.⁴ Auf dieser Grundlage kann Parmenides mit Bestimmtheit sagen: “Denn Seiendes *denken* und *sein* ist dasselbe.“⁵

Durch die spekulative Arbeit Platons wird der Wahrheitszusammenhang auf eine sichere und konkretere Stufe des Denkens gebracht. Er setzt in seiner Dialog *Parmenides* das Seiende als den absoluten Anfang. Denn das Nichtseiende kann “weder benannt noch ausgesagt noch angenommen noch erkannt werden und nichts Seiendes hat eine Wahrnehmung von ihm“ (12, 142). Er hält den Parmenideschen Grundgedanken fest, dass nur über Seiendes eine Aussage gemacht werden kann, von Nichtseiendem dagegen nicht. In seinem Dialog *Kratylos* bringt Platon die Verknüpfung der Aussagen und des Seins durch den Gegensatz der Begriffe des Wahren und des Falschen zum Ausdruck. Er lässt dort Sokrates sagen: “Und nicht wahr, die [Rede, die]⁶ von den Dingen aussagt, was sie sind, ist wahr, die aber, was sie nicht sind, ist falsch?“ (385b). Damit will er ausdrücken, dass die Aussage immer Aussage über existierende Dinge ist und dass das über sie Ausgesagte darauf abzielt, irgendetwas, das in der Seinsverfassung der Dinge selbst liegt, zur Spra-

³ Diels, *Die Fragmente*, S. 116. Hierzu vgl. Kranz, *Die griechische Philosophie*, S. 60: “Auch Parmenides ist der *Logos* das Wesentliche. Doch ihm bedeutet das Wort etwas anderes, viel engeres: *das logische Denken* [sic].“

⁴ Diels, *Die Fragmente*, S. 117: “Nötig ist dies zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende existiert. Denn seine Existenz ist möglich, die des Nichtseienden dagegen nicht.“ Vgl. hierzu: Avicenna, *Das Buch der Genesung der Seele*, Übers. v. M. Horten, 1906, S. 51: “Dasjenige aber was absolut genommen nicht existiert, kann kein Gegenstand positiver Aussage sein.“

⁵ Zeller ist der Ansicht, dass dieser Ausdruck anders übersetzt werden muss, nämlich so: “denn dasselbe kann gedacht werden und sein“ (*Die Philosophie der Griechen* I, 1, S. 687, Anm. 1). Es ist anzumerken, dass der wahre Gehalt dieser Aussage unabhängig davon ist, wie der Satz übersetzt wird.

⁶ Kann fügt dies der Deutlichkeit halber der Übersetzung von Schleiermacher hinzu (“Wahrheit als *adaequatio*: Bedeutung, Deutung, Klassifikation“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 1999, S. 209-224).

che zu bringen. Solche Aussage ist wahr, wenn das in ihr Ausgesagte dem wesentlichen Etwas, das in der Seinsverfassung des Dinges selbst vorliegt, entspricht. Solche Aussage ist dagegen falsch, wenn das in ihr Ausgesagte dem Etwas, das in dem dinglichen Sein vorliegt, nicht gemäß ist.

So sehen wir bei Platon den ersten vollständigen Umriss der Struktur und des Sachgehaltes der Wahrheit innerhalb der Aussagen. Es geht daraus klar hervor, dass es sich einerseits um seiende Dinge handelt, sodann um Aussagen, die der Wesensstruktur dieser Dinge entsprechend sein müssen. Aus dieser Entsprechung entspringt dann das Falsch- oder Wahrsein der Aussagen. Das Wahrheitsproblem musste jedoch eine noch konkretere und systematischere Gestalt erreichen. Dieser entscheidende Schritt wird von Aristoteles vollzogen.

In der Entfaltung und Ausarbeitung der Wahrheitsfrage finden wir bei Aristoteles folgenden Grundgedanken: "Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-Seiende sei, ist falsch; dagegen zu sagen, dass das Seiende sei und das Nicht-Seiende nicht sei, ist wahr" (*Met.* IV, 7, 1011b). Bei aller Ähnlichkeit des Wortlautes in der Formulierung des Philosophen mit dem oben ausgeführten Gedanken Platons und des gemeinsamen Hauptbezugs (Sein und Nichtsein) unterscheiden sich beide Philosophen jedoch voneinander durch die Blickrichtung, in der ihre Auffassungen artikuliert werden. Die Rede Platons richtet sich auf das Wahrsein der Definitionen und somit der Aussagen. Aristoteles' Auffassung ist ursprünglicher; denn er geht einen Schritt zurück und versucht so, aus der Grundlage für die Definitionen überhaupt, d.h. aus dem Seienden als solchen und seinem Gegensatz, dem Nichtseienden, den Sinn des Wahren und des Falschen abzuleiten. Formell und allgemein ausgedrückt: Platon hat das "Was", Aristoteles das "Dass" des Seienden im Ganzen vor Augen. Die Fragen des *quid sit* und die des *an sit* sind jeweils in diesen Formulierungen gestellt. Wir wissen aber, dass die Frage des *quid sit* nur dann gestellt werden kann, wenn zuvor die des *an sit* positiv beantwortet ist. Daher die Ursprünglichkeit des aristoteleschen Gedankens. Aus dem nämlichen Gedanken des Aristoteles geht auch hervor, dass das Seiende, weil es eben seiend ist, *Wahres* und das Nichtseiende, "weil es eben nicht ist oder, weil die von ihm hervorgerufene Vorstellung die Vorstellung eines Nichtseienden ist", *Falsches* ist (*Met.* V, 29, 1024b). Deswegen, weil die Naturdinge seiend sind, sind sie auch Wahres.⁷ Das, was nicht ist, ist hingegen Falsches. Hierin sehen wir

⁷ In diesem Zusammenhang drückt Brentano sich folgendermaßen aus: "In einem anderen Sinne spricht man von Wahrheit, wenn man von dem urteilenden Verstande, in einem anderen, wenn man von der Wahrheit einfacher Vorstellung und Definitionen redet, oder *wenn man die Dinge selbst wahr nennt*

das theoretisch-systematische Fundament der Lehre der Konvertibilität des Wahren und des Seienden angesiedelt, die später, im Mittelalter, zum brisanten Thema wird.

Ein anderer wegweisender Gedanke des Aristoteles besagt: "Was nun aber als seiend bezeichnet wird, weil es wahr, als nicht seiend, weil es falsch, das beruht auf Vereinigung und Trennung, beides zusammen auf Teilung des Widerspruchs" (*Met.* VI, 4, 1027b). In diesem Gedanken werden drei Sachverhalte offengelegt: 1. Zunächst wird die oben angeführte Auffassung, dass alles Seiende als Wahres und alles Nichtseiende dagegen als Falsches zu verstehen ist, wiederholt. 2. Die Aufweisform des Wahren und Falschen gründet in einer Verbindung und Trennung. 3. Trennung und Verbindung beruhen ihrerseits auf der inneren Struktur des Widerspruchs selbst. Daraus schliesst Aristoteles, dass Falsches und Wahres nicht in den Dingen, sondern im Denken liegt, weil Verbindung und Trennung allein im Denken und nicht in den Dingen stattfinden (ebd.).⁸ Dabei macht er eine Unterscheidung, deren Tragweite sich in der Vielschichtigkeit des Wahrheitsbegriffs widerspiegelt. Das Wahre als *Seinsbestimmung des Seienden* ist von dem Wahren als *Begriff* ganz verschieden; denn er sagt ausdrücklich:

"und was in dieser Bedeutung (als wahr) seiend ist, verschieden [Herv. d. Verf.] ist von dem im eigentlichen Sinne Seienden (denn was etwas ist, oder dass es von solcher Qualität, Quantität, oder sonst etwas der Art ist, dies verbindet oder trennt das Denken), [...]" (*Met.* VI, 4, 1027b).

Die Andersheit des Begriffs des Wahren und der Bestimmung des Seienden als Wahres wird deutlicher, wenn man eine Stelle aus der Schrift *Über die Seele* einbezieht; dort setzt Aristoteles sich mit dem Seelenvermögen des Wahrnehmens auseinander und sagt:

"Die Wahrnehmung von ihren spezifischen Objekten ist nämlich immer wahr und liegt bei allen Lebewesen, das Denken hingegen kann auch fehlerhaft sein und liegt nur dort, wo auch Verstand" (*über die Seele*, III, 3, 427b; *Met.* IV, 5, 1010b).

D.h. die Dinge sind, weil seiend, auch Wahres, und deshalb ist die Wahrnehmung derselben unter der Voraussetzung des eigentümlichen

[Hervorhebung d. Verf.]" (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, S. 25). Die Auffassung, dass das Wahre das Seiende und das Falsche das Nichtseiende aufzufassen sei, drückt auch Augustinus aus, indem er sagt: *Omni quod est, verum est; quod vero non est, falsum est* (*De cogn. vitae*, c. 7; PL 40 1011). Hierzu vgl. Überweg/Geyer, *Patristische und scholastische Philosophie*, S. 204.

⁸ Der Gedanke, den Aristoteles im ersten Kapitel des zweiten Buches der *Metaphysik* als Hypothese anführt, wird hier behauptet.

Objekts (z.B. das Hören von dem Gehörten) immer wahr. Der unmittelbare Bezugsgegenstand der Wahrnehmung ist ja das sinnliche Ding, das zunächst auf Grund seines aktuellen Seins als Wahres gilt. Das Denken bzw. der Verstand steht hingegen nicht in unmittelbarer Verbindung mit den Dingen, weil er diese erst durch die Vermittlung der Wahrnehmungen (Phantasmata) erreicht. Hierdurch hat der Verstand die Möglichkeit, ausgehend *von* dem Seienden, *an* ihm selbst Seinsbestimmungen richtig oder nicht richtig zu erkennen und, sich auf diese Bestimmungen stützend, wahre oder falsche Urteile zu bilden, die die gewonnene Erkenntnis nach außen hin kundgeben. Das Entscheidende dabei ist aber, dass das Ding als Maßstab für die Richtigkeit oder Nicht-Richtigkeit der Aussagen fungiert. Denn an anderer Stelle erläutert Aristoteles den Sachverhalt wie folgt:

“Nicht darum nämlich, weil unser Urteil, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern darum, weil du weiß bist, sagen wir die Wahrheit, indem wir dies behaupten“ (*Met.* IX, 10, 1051b, vgl. auch: *Kat.* 5, 4b).

So macht er uns klar, dass die Wahrheit der Urteile auf die Art und Weise, wie die Dinge sind und sich verhalten, zurückzuführen ist. Und so kann er sagen: “Wie sich daher jedes Ding zum Sein verhält, so auch zur Wahrheit“ (*Met.* II, 1, 993b).⁹

Wie erkennen wir aber die Wahrheit? Welche Wissenschaft beschäftigt sich mit der Wahrheit? Die Antwort auf die erste Frage besagt, dass wir die Wahrheit erkennen durch die Erkenntnis der Ursachen des Seienden (*Met.* II, 1, 993b). Die Ursachen des Seienden zu erkennen heißt aber, sein Wesen und seine Seinsbestimmungen (wie Seiendsein, Einssein, *quidditas*-haben, Wahrsein, Gutsein und *aliquid*-sein) zu erkennen. Obwohl er nicht explizit von *quidditas* und von *aliquid* so wie vom Seienden, vom Einen, vom Guten und vom Wahren spricht, ergibt sich dennoch der Prinzipiencharakter dieser allgemeinen Bestimmungen aus dem Zusammenhang, in dem sie behandelt werden, und vor allem aus dem inneren Gesetz des Denkens und Erkennens selbst. All diese Erkenntnisprinzipien erkennen wir – und dies sagt Aristoteles ausdrücklich – auf dem Weg der Induktion, die auf der Grundlage der sinnlichen Objekte geschieht, die von sich aus manifest sind (vgl. *Analytica posteriora*, II, 13, 97b und 100b). Die Antwort des Philosophen auf die zweite Frage lautet: “richtig ist es auch, die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit zu nen-

⁹ Der Kern dieses Gedankens wird später durch Spinoza prägnanter ausgedrückt. In seiner *Ethik* stellt er ihn als einen der Grundsätze dar, die Aufschluss über die Natur und den Ursprung des menschlichen Geistes geben sollen; er besagt: “Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ (II, Lehrs. 7; III, Lehrs. 2; V, Lehrs. 1).

nen. Denn für die theoretische Philosophie ist die Wahrheit [...] Ziel“ (ebd.). Die Wahrheit ist also das Hauptthema der Philosophie.

Rückblickend können wir sagen, dass durch die spekulative Leistung des Aristoteles der Boden für die nach ihm angestellten Untersuchungen über die Wahrheit vorbereitet wurde. Auf diesem Fundament konnten die darauf folgenden Auseinandersetzungen mit dem Wahrheitsproblem aufbauen.

Das Vorhandensein und der grundlegende Charakter der Wahrheit für das menschliche Denken wird später von Alexander von Aphrodisias explizit ausgesprochen, der bei seinem Versuch, den Begriff des Schicksals zu definieren, die Auffindung der Wahrheit mit der Natur des Menschen in Verbindung bringt und sagt:

“Die allgemeine Natur der Menschen ist nicht leer und verfehlt auch nicht die Wahrheit, wenn sie dieser Natur gemäß in gewissen Dingen miteinander übereinstimmen, soweit sie sich nicht auf Grund irgendwelcher vorgefasster Meinungen, denen sie treu bleiben wollen, gezwungen sehen, anders zu reden.“¹⁰

Auf Grund der Festlegung der Wahrheit als philosophisches Problem beschäftigen sich die nachkommenden Theorien nicht mehr mit der Frage, ob es Wahrheit gibt – denn dies stand schon fest –, sondern sie richten ihr Augenmerk auf die Frage nach der Bedingung, auf deren Basis etwas als wahr erkannt wird oder durch die die Wahrheit erkennbar ist. Dies veranlasst die Einführung eines neuen Problems in die Philosophie: Das Problem des *Kriteriums der Wahrheit*, das seither nichts an Aktualität und Brisanz verloren hat (z.B. in der Kohärenztheorie der Wahrheit). In diesem Zusammenhang sind insbesondere zwei Hauptrichtungen, die das Thema behandelt haben, zu erwähnen: Der Dogmatismus und der Skeptizismus. Der erstere hat zwei Grunderscheinungsformen, die des Stoizismus und die des Epikureismus. Der erste setzt mit dem Verstand als Kriterium der Wahrheit, der zweite mit der Empfindung (= Wirkung bzw. Affektion der Sinne von Seiten des materiellen Dinges) an. Dagegen negiert der Skeptizismus jede Art von Kriterien und somit jegliche Grundlage zur Erkenntnis der Wahrheit.¹¹

¹⁰ Alexander v. Aphrodisias, *Über das Schicksal*, S. 27.

¹¹ Aufschlussreiche Referenzen über das Thema bieten folgende Schriften: Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, S. 249-403; Zeller, E., *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*, S. 228-273; Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums*, S. 286-328; Windelband/Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, S. 164-174; Russell, B., *Philosophie des Abendlandes*, S. 249-288; Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, S. 156-178; ders., *Gegen die Dogmatiker*, S. 20-132.

Die Einwände gegen die Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit, die von dem Skeptizismus ausgehen, werden später im System des Neuplatonismus aufgehoben, der anhand von platonischem und aristotelischem Gedankengut die Vernunft als die Instanz setzt, in der die Wahrheit in ihrer gesamten Wirksamkeit erkennbar ist.¹² Augustinus, der eine der Quellen für die Wahrheitslehre des Thomas von Aquin bildet, nimmt einige für seinen Zweck brauchbare Ansichten der Neuplatoniker¹³ auf und verwendet sie in seiner Systematisierung der christlichen Lehre, die einen großen Einfluss auf alle Wissensgebiete des Mittelalters ausüben wird.

In seiner Schrift *Soliloquia* geht Augustinus – wie später auch Anselmus¹⁴ und andere – von dem Unterschied zwischen dem Begriff des Wahren und dem Begriff der Wahrheit aus. Die Bestimmung des Wahren ist eine andere als die der Wahrheit. Die Wahrheit ist demnach die Grundlage, das Prinzip, durch welches alles etwas Wahres ist. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Augustinus in seiner Abhandlung keine Definition der Wahrheit angibt, sondern eine des Wahren. Das Wahre wird dabei sehr eng an das Sein des seienden Dinges gebunden, wobei seine weiteren Ausführungen und Beispiele anzeigen, dass er die materiellen Dinge meint. Daher sagt er: *Verum est id quod est*. In seiner Schrift *De vera religione* formuliert Augustinus einen Satz, der zwar keine Definition im eigentlichen Sinne ist und dennoch den grundlegenden Charakter der Wahrheit ausspricht: *Veritas est, qua ostenditur id quod est* (c36, MPL 34, 151). Hier wird die Wahrheit als das Medium erfasst, wodurch jedwedes Seiende in seinen Seinsmöglichkeiten aufgezeigt, d.h. manifest gemacht wird. Es ist nicht zu übersehen, dass die von Augustinus hier ausgedrückte Bestimmung der Wahrheit denselben Sachverhalt zum Ausdruck bringt, den Thomas Hilarius zuschreibt: *Verum est declarativum aut manifestativum esse*. An anderer Stelle bestimmt Augustinus das Wesen der Wahrheit prägnanter, indem er die Wahrheit als *firma similitudo principii, quia sine ulla dissimilitudine est* (ebd. MPL 34,152) definiert. Wahrheit ist demnach die Ähnlichkeit der Prinzipien, die aber nicht eine einfache Ähnlichkeit, sondern eine besondere Form von ihr ist, nämlich

¹² Vgl. in diesem Zusammenhang Hegels Ausführung: "Dieses Verhältnis der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere ist hier [bei den Neuplatonikern – Hinzuf. des Verfassers] das herrschende; denn der Gedanke, dass aus dem Allgemeinen selbst die Besonderung der Totalität entwickelt werde, ist noch nicht vorhanden. Darin liegt aber das Bedürfnis zum System und zum Systematisieren; ein Prinzip soll nämlich konsequent auf das Besondere angewendet werden, so dass die Wahrheit alles Besonderen nach diesem Prinzip erkannt wird" (*Geschichte der Philosophie II*, S. 250).

¹³ Vgl. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, I, 8. Buch, Kap. 6, 10, 12; II, 11., Kap. 26, 27.

¹⁴ Vgl. Anselmus, *De veritate*, c1 (ML 158, S. 469).

eine *firma*, d.h. bestimmte, konsolidierte Ähnlichkeit, die keinerlei Unähnlichkeit zulässt: *Quia sine ulla dissimilitudine est*. Es ist darüber hinaus klar, dass mit "Prinzipien" solche der Erkenntnis und der Wissenschaft gemeint sind, die durch die Tätigkeit des Verstandes auf der Basis der realen Dinge zustande gebracht werden. Es geht also hier um die Wahrheit der Aussagen und ihre Abhängigkeit von den allgemeinsten Axiomen der menschlichen Erkenntnis. Die Wahrheit kommt freilich nur dann zur Geltung, wenn zwischen dem Inhalt der Aussage und dem Gehalt der Erkenntnisprinzipien eine Übereinstimmung herrscht.

Der arabische Gelehrte Avicenna (eine der Hauptquellen des Thomaschen Denkens) formuliert seine Definition von Wahrheit folgendermaßen: *Veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei* (*Metaph.* Tr.8 c6). Aus dem Inhalt dieses Satzes geht deutlich hervor, dass Avicenna eine bestimmte Form der Wahrheit vor Augen hat: Die Wahrheit, so wie sie in den Dingen ist. Es handelt sich bei ihm um die Wahrheit von Dingen und nicht um die Wahrheit an sich selbst bzw. als Ursache der Erkenntnis und auch nicht um die Wahrheit, wie sie im Verstand ist. In *Das Buch der Genesung der Seele* führt Avicenna eine Definition der Wahrheit an, die der traditionellen sehr ähnlich ist. Er führt an:

"Die Wahrheit, die in der Übereinstimmung mit dem Objekte (die logische) besteht, verhält sich wie das Richtige, jedoch wird dieselbe als (logisch) Richtiges bezeichnet, indem man es betrachtet mit Rücksicht auf seine Beziehung auf ein Ding der Außenwelt, als (ontologische) Wahrheit, mit Rücksicht auf die Beziehung des Dinges auf das Richtige." (S. 78).

An einer anderen Stelle gibt er einen Hinweis darauf, was er unter "Wahres" versteht:

"Unter dem Wahren versteht man das Sein in den Individuen im allgemeinen, das immerdauernde Sein, das gesprochene Wort und der Gedanke, der auf einen Zustand des Dinges in der Außenwelt hinweist, wenn er sich mit diesem deckt." (ebd.).

In Avicennas Bestimmung des Wahren und der Wahrheit kann man auch die immer wiederkehrenden Komponenten der Wahrheitsrelation feststellen: Das materielle Sein der Dinge, das intellektuelle Sein des Verstandes und die übereinstimmende Verknüpfung beider.

Anselm von Canterbury setzt sich mit der Frage nach der Wahrheit und deren Definition in seiner Schrift *De veritate* auseinander. Zu seiner Definition der Wahrheit als die "Richtigkeit, die allein vom Verstand erfasst werden kann" (Kap. XI)¹⁵ gelangt er, nachdem er den Sinn von Wahrheit *zuerst* in den Sätzen und Aussagen (Kap. II), *sodann* im Denken (Kap. III)

¹⁵ Anselmus, *De veritate*, c11, S. 480: *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*.

und schließlich in dem Wesen der Dinge (Kap. VII) gesucht hat. Die hier angesprochenen Konstellationen kennen wir bereits von früheren Untersuchungen. Bei der Analyse der Verknüpfung der Wahrheit mit diesen Seinsbereichen stößt er auf die Bestimmung der *rectitudo*, die als ein immer wiederkehrendes Merkmal des Wahrheitszusammenhanges vorkommt. Demnach ist die Aussage wahr, wenn sie das seiende Ding als seiend auffasst und es, so wie es ist, wiedergibt, falsch aber, wenn sie das Gegenteil behauptet (eine Aristotelische Bestimmung). Aus diesem Sachverhalt leitet er dann das Prädikat der *rectitudo* ab, das für die Charakterisierung seines Wahrheitsbegriffs wesentlich ist. Charakteristisch für Anselms Untersuchung ist der Nachdruck auf das Philosophische. Dies wiederum steht in Übereinstimmung mit seiner Auffassung der Notwendigkeit der philosophischen Erkenntnis für den Glauben. In seiner Abhandlung *Cur Deus homo* (MPL 158, S. 362) führt er nämlich an: *Ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.*

In der wissenschaftlichen Forschung blieb das Prädikat der *rectitudo* nicht unbeachtet. In der Gegenwart wurden mehrfache Untersuchungen angestellt, die sich mit der sprachlichen Übertragung des lateinischen Ausdrucks befassen und zu dem Ergebnis kommen, dass man ihn nicht mit "Richtigkeit", sondern mit "Rechtheit" wiedergeben muss.¹⁶ Die Veranlassung dafür liegt in ihrem Verständnis des Zeitwortes *debet*, das Anselm zur Ableitung des Sinnes der *rectitudo* zugrunde legt. In diesem Ausdruck lesen manche Forscher ein *Sollen* ab und schliessen dementsprechend auf einen Bedeutungsunterschied der jeweiligen Ausdrücke: "Richtigkeit" besagt die 'Übereinstimmung' einer Aussage mit ihrem Gegenstand, die anselmische 'Rechtheit' dagegen die innere Übereinstimmung einer Sache mit ihrem Wesen."; [die Ansicht wird erhärtet und weiter heißt es: - Anm. d. Verf.] "dann entspricht sie ihrem Ziel und ist was sie sein soll. Wahrheit steht bei Anselm in einer theologischen und ethischen Perspektive."¹⁷

¹⁶ Viele Autoren folgen dieser Übersetzung: Goebel, B., *Rectitudo: Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury; eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes*, 2001 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., 56); Senner, W., "Wahrheit bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin", in: Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, M. Enders u. J. Szaif (Hrsg.), 2006, 103-148; ferner: Enders, M., "'Wahrheit' von Augustinus bis zum frühen Mittelalter", in: ebd., S. 65-101.

¹⁷ Vgl. Aertsen, "Fröhliche Wissenschaft: Wahrheit im Mittelalter", in: Misc. Mediaev. 29 (2002), S. 55. In seiner Schrift *Medieval Reflections on Truth* vertritt Aertsen eine andere Meinung; er versteht dort unter *rectitudo* "Richtigkeit", denn er übersetzt das Wort mit "rightness" (S. 5). Auch Enders, *Wahrheit und*

Entgegen diesem Übersetzungsversuch und dem daraus entstandenen Verständnisansatz sind wir der Ansicht, dass unter *rectitudo* nur "Richtigkeit" verstanden werden kann. Damit schliessen wir uns der Auffassung u.a. Heideggers hierüber an¹⁸. Dies geht nicht nur aus den Voraussetzungen, die Anselm für seine Definition berücksichtigt, und aus seiner Vorgehensweise, sondern auch aus der Natur und Struktur der Wahrheit selbst klar hervor. Den Ausgangspunkt für seine Wahrheitsdefinition setzt Anselm ja in der Wahrheit oder Falschheit der Aussagen an. Allein dieser Anfang sollte Grund genug sein, zu wissen, dass es sich hier nicht primär um eine theologische oder ethische Frage handelt, sondern um eine theoretisch-spekulative. Eine Aussage ist dann wahr, wenn sie das, was ist bzw. existiert und vorhanden ist, als Existierendes bzw. Vorhandenes auffasst und ausspricht. Das *muss* die Aussage artikulieren, wenn sie wahr sein will. Daher sagt der Magister in dem Dialog: *At cum significat quod debet, recte significat*. Wenn die Aussage das Seiende, Existierende als seiend und existierend bezeichnet, erfüllt sie ihre Aufgabe, ihr "Muss" (*debet*). Nur auf diese Weise bezeichnet die Aussage das Bezeichnete "richtig". Und wenn die Aussage richtig bezeichnet, dann ist die Bezeichnung, die aus der Aussage hervorgeht, eine richtige: *Cum autem recte significat, recta est significatio*. Anselm fährt fort, indem er ausdrücklich sagt: „wenn sie das Seiende als seiend bezeichnet, dann ist die Bezeichnung richtig“: *Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio*. Die rechte Bezeichnung steht darüber hinaus in enger Beziehung zu dem Ausdruck *verum*; denn wenn die Aussage oder Prädikation das Seiende als Seiendes erfasst, ist sie eine wahre Aussage: *Item cum significat esse quod est, vera est significatio*. Die Aussage ist also *recta* und *vera*, wenn sie das, was ist bzw. existiert, als solches, d.h. als Vorhandenes, erfasst und ausspricht. Daraus leitet Anselm anschliessend das Grundmerkmal der Wahrheit ab: *Ergo non est illi aliud veritas quam rectitudo* (De ver. c11). So kann Wahrheit nach Anselm nur als *rectitudo* im Sinne von Richtigkeit verstanden werden und zwar als eine solche, die nur vom Verstand erfasst und dargestellt werden kann. Zur Untermauerung unserer These fügen wir noch einen Satz des Thomas hinzu, in dem das Wort *rectus* eindeutig im Sinne von "richtig" verwendet wird: *intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum* (Sth I, q17 a3 ad2). Dieser Satz wird in der deutschen Thomas-Ausgabe so übersetzt: "Der Verstand ist immer richtig, sofern er etc. etc."

Notwendigkeit, S. 131-133. Ferner: die Übersetzung des anselmischen Textes durch P. Franciscus Salesius Schmitt (1966).

¹⁸ Vgl. Heidegger, *Parmenides*: "Im Sinne dieser Umgrenzung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit denkt das gesamte abendländische Denken von Platon bis zu Nietzsche" (Gesamtausgabe II, 54, S. 73).

Eine weitere mittelalterliche Wahrheitsdefinition lautet: *verum est indivisio esse et quod est*. Anzumerken ist hierzu, dass Thomas diese Definition in der entsprechenden Textstelle seines Sentenzenkommentars nur kurz erwähnt, in *Summa theologiae* aber überhaupt nicht. In *De veritate* wird sie, versehen mit dem Prädikat *magistralis*, von ihm erneut aufgegriffen, deren Urheber aber nicht genannt. Vor Thomas gab Albertus Magnus Avicenna als Autor der nämlichen Definition an.¹⁹ Eine moderne Untersuchung hat versucht, diese Definition in der *Summa de bono* (q II) des Philipp zu orten.²⁰

Philipp setzt sich in dieser Schrift mit der Wahrheitsproblematik auseinander. Seinen Worten kann man entnehmen, dass ihm bereits eine Definition der Wahrheit vorlag, die Philipp zufolge aus den *Metaphysicis* stammt. Auffällig ist es, dass die von Philipp durchgesehene Definition sich nicht auf *verum* – wie es in Thomas' *De veritate* steht –, sondern auf *veritas* richtet. Die metaphysische Definition lautet bei Philipp: *veritas est indivisio esse et eius quod est*. Erst einige Zeilen weiter unten gibt er eine Definition von *verum* an, die zwar sprachlich ähnlich wie die der *veritas* klingt, aber jedoch eine leichte Veränderung im Wortlaut aufweist; dort heißt es: *verum est habens indivisionem esse et eius quod est*. Mit diesem Zug wird die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wahrem, die wir oben haben gelten lassen, eingeführt und bestätigt. Wahrheit stellt demnach die *indivisio esse et eius quod est* dar, Wahres hingegen ist dasjenige, das diese Ungeteiltheit in sich hat (*indivisionem habens*). M.a.W., wahres ist das, was die Wahrheit, d.h. die *indivisio esse et eius quod est*, in sich enthält.

In seiner Antwort geht Philipp auf die dargelegte Unterscheidung näher ein. Dabei nimmt er Augustinus' Definition *verum est id quod est* unter die Lupe. Er zieht in Erwägung, dass der Begriff des Seienden ein anderer ist als der des *id quod est*; und zwar deshalb, weil *id quod est et ens non equivalent*. Anderenfalls würde der Ausdruck *verum est id quod est* und *verum est ens* dasselbe besagen, woraus sich eine Tautologie ergeben würde. Aber in dem *id quod est* bestehen seiner Ansicht nach drei begriffliche

¹⁹ Vgl. Albertus, *Summa theologiae* I, c2, arg. 2 und die *solutio*: *Et si accipitur in re absolute secundum modum veri essendi: tum est definitio Avicennae, quae dicit: „veritas est indivisio esse et quod est.“*

²⁰ Vgl. Aertsen, *Medieval Philosophy*, S. 244; auch seine Vortragsschrift mit dem Titel "Fröhliche Wissenschaft", S. 57; ders. "Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven", in: *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988), S. 94. Diese Auffassung ist nicht neu; sie wurde schon Anfang des 20. Jh. von Henri Pouillon ("Le premier traité des propriétés transcendentales, la *Summa de bono* du Chancelier Philippe", in: *Revue néoscholastique de philosophie* 42, 1939, S. 40-77) vertreten.

Momente, die diese Tautologie verbieten: *quia cum dicitur id quod est tria secundum rationem designantur*. Deshalb fordert Philipp, dass Augustinus' Definition des Wahren anders verstanden werde; nämlich so: *verum est ens habens indivisionem esse et eius quod est*. Philipp versucht auf diese Weise die begriffliche Andersheit von *ens* und *id quod est* richtig und deutlich zu kennzeichnen. Was die metaphysische Definition von Wahrheit als *indivisio esse et eius quod est* angeht, so lässt Philipp dieselbe zwar ohne Veränderung gelten, versucht aber trotzdem deren genuinen Sinn näher zu explizieren. Hierzu bedient er sich einer Bestimmung des Boethius aus dessen Schrift *De hebdomadibus*, die lautet: *omni simplici idem est esse et quod est, omni vero composito aliud est esse et quod est*.²¹ Die *indivisio* der *veritas* fällt demnach in die *simplici*, das *indivisio*-Habende in das *composito*.

Die für Thomas wichtigste Referenz für die Bestimmung der Wahrheit ist die von Isaak Ben Salomon Israeli angegebene Definition: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Obwohl es keinen nachgewiesenen Beleg für die Autorschaft des Isaaks gibt, wird dieser Denker in den philosophischen Kreisen als Urheber dieser Definition angesehen. Thomas bezieht sich zwar in seinem Kommentar zum Sentenzenbuch des Petrus Lombardus auf die genannte Definition, gibt aber nicht Isaak Israeli als ihren Urheber an. Erst in der *Summa theologiae* (I, q16 a2a arg. 2) spricht er von der Autorschaft des Isaak Israeli und zitiert dabei dessen Schrift *De definitionibus*.²² Später, in *De veritate* (q1 a1), sagt er nur, sie stamme von jenem, verweist jedoch auf keine seiner Schriften. Einige Forscher sind der Ansicht, Al-Farabi sei der Autor dieser Definition.²³ Phillip bezieht

²¹ Diese Textstelle lautet bei Boethius ein wenig anders: *Omne simplex esse suum et id quod est unum habet; omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*. (*De hebdomadibus*, regula n18 und 19).

²² Albertus Magnus zitiert zwar Israelis Werk *De definitionibus*, gibt aber eine andere Definition von Wahrheit an: *Ut dicit Isaac in libro De Definitionibus, quod veritas non est, nisi quod est et quod res vere est* (*Sum. Theol. I, trac. 6, q25, c1*). Die Forscher konnten aber die sogenannte Definition in den Werken Isaaks nicht finden. Vgl. Aertsen, *Medieval Philosophy*, VI, 1, S. 244; ders., *Medieval Reflections on Truth*, S. 6; Muckle, J. T., "Isaac Israeli's Definition of Truth", in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1933 (8), S. 5-8. Diese Definition wird auch von Albertus Magnus in seiner Schrift *Summa de bono* (I, q1 a8), von Alexander von Hales in seiner *Summa theologiae* I, 1,3,2, n 88, und von Bonaventura in seiner *Collationes in Hexaemeron* IV, 2 (*Opera omnia* V, S. 349) erwähnt.

²³ Vgl. Booth, E., *Aristotelian Aporetic. Ontology in Islamic and Christian thinkers*, S. 241, Anm. 135.

sich auf die besagte Definition von Wahrheit, spricht sich aber über deren Autor unbestimmt aus.²⁴

Jedenfalls gilt Isaaks definitorische Formel oft als der Hauptbezugspunkt, auf den auch moderne Untersuchungen über die Wahrheit zurückgreifen. In dieser Definition sind nämlich alle Komponenten der Wahrheitsstruktur zusammengefasst, die schon bei Aristoteles zugrunde lagen: *einerseits* die Wahrheit selbst als Beziehung (*adaequatio*), *andererseits* das Ding (*res*) und *zuletzt* der Verstand (*intellectus*) als konstitutive Relata dieser Beziehung.

Durch die ausgeführten historischen Beispiele haben wir versucht, folgende Grundannahmen zu verdeutlichen: 1) Der Mensch hat von Natur aus ein intuitives und dennoch klares Vorverständnis vom Wesen der Wahrheit; es liegt in seinem Wesen, dass er immer schon von der Frage nach der Wahrheit begleitet und durch und durch bestimmt ist. 2) Die Realität der sinnlichen Welt ist Grundlage der Wahrheitserkenntnis. 3) Die Erfassung der Wahrheit setzt die Erkenntnis von Grundbegriffen und Prinzipien voraus, die aus der Betrachtung des sinnlichen Seins gewonnen werden. 4) Die Wahrheit wird dann erreicht, wenn die allgemeinen Seinsbestimmungen der Dinge und die Denkbestimmungen des Verstandes miteinander übereinstimmen; d.h., wenn das vom Verstand über das Ding Gesagte mit der Beschaffenheit desselben kongruent ist. 5) Die Einheit dessen, was gesagt wird, und dessen, worüber es gesagt wird, findet im Urteil ihren vollständigen Ausdruck. 6) Die Auseinanderlegung und Begründung der Grundmomente des Wahrheitszusammenhanges ist Aufgabe der Philosophie in der aristotelischen Prägung der Metaphysik, welche sich mit dem Seienden im Ganzen und seinen allgemeinsten Bestimmungen beschäftigt. 7) Die Frage, ob eine solche Untersuchung allein auf den Grundlagen, Ressourcen und Grundbegriffen der christlichen Theologie möglich sei, lassen wir auf sich beruhen, weil der christliche Gedanke – historisch gesehen – ein späteres Werk ist, das erst, nachdem die Wahrheitsproblematik bereits in ihren Fundamenten und in ihrer Grundbegrifflichkeit festgelegt war, zustande kam. Die Wahrheitsfrage ist also in erster Linie eine philosophische Frage.

²⁴ Philipp, *Summa de bono*, qII: *Item, a quodam philosopho dicitur: "veritas est adaequatio rei et intellectus", sive ut generaliter dicatur signi et signati* (S. 10 und 13).

B. Von dem Unterschied zwischen Philosophie und Theologie

§ 1. Die Forschungsansätze über die Trennung von Philosophie und Theologie im Denken des Thomas

In der jüngsten Zeit wurden mehrere Studien veröffentlicht, die das Problem der Trennung von Philosophie und Theologie im Denken des Thomas ausdrücklich thematisieren. Sie wollen zeigen, dass der Aquinate scharf zwischen Philosophie und Theologie und damit zwischen einer philosophischen und einer christlichen Theologie unterscheidet. So geht Speer²⁵ davon aus, dass Gott der Hauptgegenstand der *christlichen* Theologie sei, dass eine Erkenntnis von Gott jedoch das natürliche Vermögen des Menschen überschreitet und deshalb nur durch Offenbarung möglich ist. Der Hauptgegenstand der *philosophischen* Theologie ist hingegen Gott, sofern er von dem Menschen nach Maßgabe seines Vermögens, d.h. durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann (S. 9). Daraus folgert er, dass Thomas statt eines "Integrationsmodells" ein "Differenzierungsmodell" einführt, das den Unterschied von Philosophie und Theologie aufzeigt und zugleich die Eigenständigkeit beider Bereiche betont (S. 10).

Aertsen ist anderer Ansicht. In seinem Aufsatz "Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen nach Wissen" geht er von dem Grundgedanken der "Komplementarität" beider Bereiche aus.²⁶ In dem Ausdruck "Komplementarität" aber steckt nichts anderes als die Vorstellung von Ergänzung, die ein Modus der Integration ist. In einem später verfassten Aufsatz gibt er zwar den Grund der Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie richtig und bestimmter an, indem er sagt, dass der eigentümliche Gegenstand der Metaphysik bzw. der philosophischen Theolo-

²⁵ Vgl. Speer, A., "Die Summa theologiae lesen. Eine Einführung", in: Thomas von Aquin: Die Summa theologiae (2005), S. 1-28.

²⁶ Vgl. Aertsen: "Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen" in: Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung, hrsg. v. T. Kobusch (2000), S. 200. Der Autor schreibt dort: "Philosophie und Theologie, obwohl verschiedene Wissenschaften, bleiben dennoch bei Thomas eng miteinander verbunden. [...] Das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie wird durch eine Komplementarität gekennzeichnet, für die zwei allgemeine Prinzipien bestimmend sind. Das erste lautet: "Der Glaube setzt die natürliche Erkenntnis voraus, wie die Gnade die Natur" (S. th. I, 2, 2, ad1). [...] Das zweite Prinzip heißt: "Die Gnade vernichtet die Natur nicht, sondern vervollkommnet sie (S. th. I, 1, 8, ad2)." In seinem Aufsatz "Aquinas's philosophy in its historical setting" (in: The Cambridge Companion to Aquinas, S. 34f.) spricht Aertsen von drei Prinzipien.

gie nicht Gott, sondern das Seiende als Seiendes sei.²⁷ Die Verschiedenheit der Untersuchungsgegenstände impliziert eine klare Trennung der jeweiligen Wissensbereiche. Im weiteren Verlauf seines Diskurses vermischt er jedoch das bereits Unterschiedene wieder. Denn, sich auf den von Thomas radikal erfassten Gedanken beziehend, dass das Wesen Gottes unerkennbar ist, und genötigt durch das innere Prinzip des Denkens, alles aus seinem Grund zu erkennen, stellt er die Frage: "wie ist dann aber überhaupt ein Fortgang in der Wissenschaft von Gott möglich?" (ebd.). Seine Antwort auf diese Frage lautet: "Exemplarisch für Thomas' Durchdringung der Thematik ist die Lehre von den 'Transzendentalien'" (ebd.). Damit will er sagen, dass wir die Washeit Gottes durch die allgemeinsten Begriffe doch erkennen können und dass sie Bestimmungen Gottes seien.²⁸

Aus der Argumentation beider Forscher lässt sich ableiten, dass sie sagen und nicht sagen, dass sich die Philosophie von der Theologie unterscheidet. Denn Speer ist der Ansicht, dass Gott, sofern er durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann, Gegenstand der Philosophie sei. Die natürliche Vernunft jedoch fordert, dass jeglicher Gegenstand in seinem Wesen erfasst werde; das heißt ja für das Denken "erkennen". Andererseits ist ein Grundgedanke der christlichen Theologie, der von Thomas ausdrücklich formuliert wird: "Das Wesen Gottes ist unerkennbar".²⁹ Hält man aber trotzdem an Gott als Gegenstand der Philosophie fest, wäre die Folge, dass sich die Philosophie eine Aufgabe stellt, die sie nicht erfüllen bzw. bewältigen kann; wie Kant gezeigt hat, gerät sie in Aporien, die unlösbar sind.

Aertsen seinerseits setzt mit dem richtigen Gedanken ein, dass nicht Gott, sondern das Seiende als solches Gegenstand der Philosophie sei. Er ist sich auch dessen bewusst, dass Gott Thomas zufolge unerkennbar ist. Und dennoch versucht er durch den Einbezug der Transzendentalienlehre in die Theologie eine Brücke zwischen Philosophie und Theologie

²⁷ Vgl. Aertsen, "Die Rede von Gott. Die Fragen, 'ob es ist' und 'was es ist'. Wissenschaftslehre und Transzendentalien (Sth q1-12)", in: Thomas von Aquin: Die Summa theologiae (2005), S. 35.

²⁸ Ähnlich interpretiert Jordan den Sinn und Funktion der Transzendentalien in seiner Schrift "The Grammar of Esse: Re-reading Thomas on the Transcendentals", in: *The Thomist*, 44 (1980), S. 25f.

²⁹ Niederbacher fasst diese Aussage anders auf; denn er führt an: "Wenn Thomas sagt, Glaubensgegenstand sei die erste Wahrheit, so heißt dies also: Gegenstand ist Gott unter Rücksicht, daß sein Wesen erkennbar ist" (*Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*, S. 21). Zur Problematik der Unerkennbarkeit Gottes siehe auch: Hoye, "Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin", in: *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988), S. 117-139.

zu schlagen, die zu Mißdeutungen und Mißverständnissen führen kann. Denn die sogenannten "Transzendentalien" sind im eigentlichen Sinne nichts anderes als die ersten und allgemeinsten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis und Wissenschaft, deren Ableitung und Setzung durch die natürliche Vernunft unter Mitwirkung des Daseins der sinnlichen Dinge vollzogen wird. Unternähme man aber eine theologische Interpretation dieser Ableitung, so hätte dies zur Konsequenz, dass diesen Begriffen der Boden, aus dem sie erwachsen sind, entzogen würde. Angesichts dieser Sachlage müssen wir anders an die Sache herangehen. Wir müssen nach konkreteren und klareren Hinweisen suchen, die über die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie im Denken des Thomas von Aquin Aufschluss geben.

§ 2. Thomas von Aquins Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie

1. *Die Philosophie ist der Zeit nach früher als die Theologie.* Es ist bezeichnend für Thomas' Ansicht über die Unterscheidungsproblematik, dass er in zweien seiner Hauptwerke (*Scriptum super Sententiis* und *Summa theologiae*) seine Untersuchungen mit der Gegenüberstellung und Charakterisierung beider Wissensgebiete beginnt. In der *Summa theologiae* (I, q1) setzt sich Thomas mit dem Unterschied zwischen Philosophie und Theologie durchgehend auseinander. Er beginnt seine Analyse mit der Frage, ob es notwendig sei, neben den philosophischen Wissenschaften noch eine andere zu haben. Seine Antwort ist bejahend. Bei der Beantwortung gibt er einige Grundmerkmale der jeweiligen Wissenschaften an. Sich auf die Philosophie beziehend, sagt er, dass die Vernunft des Menschen in dieser Wissenschaft forscht, tätig sei: *Philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur* (*Sth* I, q1 a1). An anderer Stelle führt er an: „Die Philosophie reicht für die Vervollkommnung des Verstandes, gemäß der natürlichen Erkenntnis und des Affekts oder Zuneigung gemäß der Tugend, völlig aus“ (*In Sent.* I, *Prol.*, a1 ad2) Die Theologie dagegen gründet auf der göttlichen Offenbarung. *Sacram doctrinam per revelationem haberi* (*Sth* I, q1 a1). Die Theologie wird so als diejenige Wissenschaft bestimmt, die die existierenden Dinge von ihrer ursprünglichen Quelle her durch Inspiration des göttlichen Lichtes betrachtet (*In Sent.* I, *Prol* a1).³⁰

³⁰ An der Frage, ob Theologie eine Wissenschaft sei (*utrum theologia sit scientia*) unterscheidet Heinzmann zwei dem Inhalt nach voneinander verschiedenen Grundformen: Die eine ist die Fragestellung der Spätscholastik, die im wesentlichen nicht auf den Wissenschaftscharakter der Theologie gerichtet war, sondern auf deren Entsprechung mit dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff; die andere ist die für das 13. Jh. charakteristische Frage, die sich nicht mit die-

Aus diesem ersten Unterscheidungsversuch geht zweierlei hervor. *Erstens*: Die Wissenschaft der Philosophie hat vor der Begründung der Theologie als Wissenschaft einen Bestand. *Zweitens*: Die Philosophie und ihre Prinzipien gründen auf der natürlichen Vernunft des Menschen, während die Theologie und ihre Prinzipien ganz auf der göttlichen Offenbarung und den Heiligen beruhen, deren Prinzipien von Gott durch Offenbarung mitgeteilt werden: *Inmediate a Deo per revelationem sive inspirationem*.

2. *Die Natur und Funktion der Prinzipien der Philosophie und der Theologie*. In *Summa theologiae* (I, q1 a2) geht Thomas der Frage nach, ob die Theologie eine Wissenschaft sei. Seine Antwort ist bejahend, und er führt dabei weitere Unterschiede an, die die Andersheit von Theologie und Philosophie bekräftigen. Manche Wissenschaften gehen von Grundprinzipien aus, die ihnen durch das natürliche Licht des Verstandes gegeben sind. Manche aber entlehnen diese Prinzipien aus anderen Wissenschaften. Die Theologie gehört zu den letzteren, weil sie von Grundprinzipien ausgeht, die sie von der Weisheit Gottes und der Heiligen erhält. In dem fünften Artikel macht Thomas im Zusammenhag mit den Grundprinzipien auf weitere Unterschiede aufmerksam. Seine Fragestellung betrifft *zunächst* die Gewißheit dieser Grundprinzipien. Die philosophischen Wissenschaften schöpfen ihre Grundprinzipien aus der natürlichen Vernunft, die irren kann. Die Theologie hingegen schöpft dieselben aus dem Wissen Gottes, das frei von Irrtum ist. Er bezieht sich *sodann* auf die Würde des Untersuchungsgegenstandes. Die Theologie geht demnach auf Dinge, die durch ihre Erhabenheit die menschliche Vernunft *übersteigen*. Die Philosophie hingegen hat Dinge zum Gegenstand, die der menschlichen Vernunft *unterstehen*.³¹ Demnach ist der Untersuchungsbe- reich des Theologen das "Jenseits", der des Philosophen das "Diesseits". Im Zusammenhang mit der Gültigkeit und Gewißheit der Grundprinzipien formuliert Thomas weitere Unterschiede. In seiner Antwort auf das zweite Argument des sechsten Artikels sagt Thomas, dass die Grundprinzipien der philosophischen Wissenschaften entweder durch sich selbst schon gewiß sind und nicht bewiesen zu werden brauchen oder in

sem Aspekt, sondern vielmehr mit der Wissenschaftlichkeit der Theologie befasst ("Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft", S. 453). Vgl. auch Geyer, der bei Gilbert de la Porrée eine Bemühung aufzeigt, die Philosophie von der Theologie zu trennen (*Patr. u. schol. Philosophie*, S. 240).

³¹ Vgl. auch S.c.g. II, c4: *Et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non in quantum huiusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur.*