

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae



Thomas von Aquin
Quaestiones Disputatae

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae

Vollständige Ausgabe der Quaestitionen
in deutscher Übersetzung

Herausgegeben von Rolf Schönberger

Band 1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

THOMAS VON AQUIN

Über die Wahrheit

De veritate

Teilband 1

Übersetzt und herausgegeben
von Rolf Schönberger

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Erzdiözesen Regensburg, Augsburg und Passau.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <https://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1901-5
ISBN eBook 978-3-7873-3358-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2023. Alle Rechte, auch die des
auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der
Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und
Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speiche-
rung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.
– Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz
Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

Elisabeth: dei mei saturitas
Hl. Hieronymus

uxori dilectissimae
pietatis pignus

INHALT

Vorwort	XI
Verzeichnis der Abkürzungen	XIX
Bibliographie	XXI

THOMAS VON AQUIN

ÜBER DIE WAHRHEIT

I.

ÜBER DIE WAHRHEIT

1. Artikel: Was ist Wahrheit?	3
2. Artikel: Findet sich ›Wahrheit‹ im Verstand grundlegender als in den Dingen?	16
3. Artikel: Liegt Wahrheit nur im zusprechenden und absprechenden Verstand?	21
4. Artikel: Gibt es nur eine Wahrheit, durch die alles wahr ist?	24
5. Artikel: Ist über die erste Wahrheit hinaus irgendeine Wahrheit ewig?	33
6. Artikel: Ist die geschaffene Wahrheit veränderlich?	48
7. Artikel: Wird ›Wahrheit‹ bei Gott bezogen auf das Wesen oder bezogen auf eine Person ausgesagt?	54
8. Artikel: Hat in der ersten Wahrheit jede andere Wahrheit ihren Grund?	57
9. Artikel: Ist in der Sinneswahrnehmung Wahrheit?	65
10. Artikel: Ist irgendein Ding falsch?	67
11. Artikel: Ist in den Sinnen Falschheit?	74
12. Artikel: Ist im Verstand Falschheit?	79

II.

ÜBER DAS WISSEN GOTTES

1. Artikel:	Kommt Gott Wissen zu?	83
2. Artikel:	Hat Gott von sich selbst eine Erkenntnis bzw. ein Wissen?	94
3. Artikel:	Erkennt Gott anderes außer sich?	106
4. Artikel:	Hat Gott von den Dingen eine spezifische und bestimmte Erkenntnis?	123
5. Artikel:	Erkennt Gott das Einzelne?	132
6. Artikel:	Erkennt der menschliche Verstand das Einzelne?	145
7. Artikel:	Erkennt Gott, daß ein Einzelnes jetzt ist oder nicht ist?	150
8. Artikel:	Erkennt Gott das Nichtseiende und das, was nicht ist, nicht sein wird und nicht gewesen ist?	155
9. Artikel:	Hat Gott ein Wissen vom Unendlichen?	159
10. Artikel:	Kann Gott Unendliches hervorbringen?	168
11. Artikel:	Wird »Wissen« im rein äquivoken Sinne von Gott und von uns ausgesagt?	173
12. Artikel:	Hat Gott eine Erkenntnis vom zukünftigen kontingenten Einzelnen?	183
13. Artikel:	Ist das Wissen Gottes veränderlich?	196
14. Artikel:	Ist das Wissen Gottes die Ursache der Dinge?	204
15. Artikel:	Hat Gott ein Wissen vom Schlechten?	209

III.

ÜBER DIE IDEEN

1. Artikel:	Besteht die Behauptung, daß es Ideen gibt, mit Notwendigkeit?	215
2. Artikel:	Besteht die Behauptung, daß es viele Ideen gibt, mit Notwendigkeit?	228
3. Artikel:	Gehört die Idee zur theoretischen oder zur praktischen Erkenntnis?	237
4. Artikel:	Gibt es in Gott eine Idee vom Schlechten?	246

5. Artikel:	Gibt es in Gott eine Idee von der ersten Materie?	250
6. Artikel:	Gibt es in Gott Ideen von dem, was nicht ist, nicht sein wird und nicht gewesen ist?	253
7. Artikel:	Gibt es in Gott eine Idee von Akzidentien? . .	255
8. Artikel:	Gibt es in Gott eine Idee von den Einzeldingen?	259

IV.
ÜBER DAS WORT

1. Artikel:	Wird ›Wort‹ von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt?	263
2. Artikel:	Wird ›Wort‹ von Gott bezogen auf das Wesen oder ausschließlich bezogen auf eine Person ausgesagt	277
3. Artikel:	Kommt ›Wort‹ dem HEILIGEN GEIST zu? . . .	285
4. Artikel:	Spricht der VATER das Geschöpf durch das WORT aus, durch das er sich selbst ausspricht? . . .	289
5. Artikel:	Beinhaltet die Bezeichnung ›WORT‹ eine Beziehung zum Geschöpf?	295
6. Artikel:	Sind die Dinge in wahrhafterem Sinne im WORT als in sich selbst?	303
7. Artikel:	Bezieht sich das WORT auf das, was nicht ist, nicht sein wird und nicht gewesen ist?	307
8. Artikel:	Ist alles, was geschaffen ist, im WORT Leben? . . .	308

NACHWORT

I. Wahrheit	313
II. Das Wissen Gottes	324
III. Die Ideen	337
IV. Das Wort	347

VORWORT

Das Übersetzungsprojekt *›Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae. Regensburger Ausgabe‹* ist weder einem Einzelwerk noch einem Gesamtwerk, sondern einer Werkgruppe gewidmet. Was dieses Unternehmen abgesehen von der denkerischen Leistung ihres Autors rechtfertigt, bedarf einer wenigstens skizzenhaften Erläuterung.

Disput ist der Austausch von begründeten Behauptungen. Beides kann kontrovers sein, der Inhalt der Behauptung wie die Kraft der Begründung. Begründungen sind für theoretische Wahrheitsansprüche nicht weniger unerlässlich als für praktische und rechtliche Richtigkeitsansprüche. Die Philosophie hat sich gegenüber anderen Einstellungen dadurch definiert, daß sie für die in ihrem Rahmen erhobenen Ansprüche Rechenschaft gibt und verlangt. Sie hat aber zugleich eine Reihe von Reflexionsfragen gestellt, die etwa den Begriff des Grundes oder die Möglichkeit, daraus ein Prinzip des Grundes zu machen, betreffen, aber auch die weitere Frage, wie diese Gründe jeweils beschaffen sein sollen, die man – vorausgesetzt (!), es gibt nicht für alles dieselbe Art von Grund – je nach Sachzusammenhang geben bzw. einfordern kann. Wie zu erwarten, sind gegen diese Form des Nachdenkens vielfältige Einwände aus ganz unterschiedlichen Formen der Philosophie erhoben worden. Leibniz berichtet in seinen *›Nouveaux Essais‹* von einer lakonischen Frage des Humanisten Isaac Casaubon: »On montra à Casaubon la salle de la Sorbonne: voici un lieu où l'on a disputé durant tant de Siecles; il répondit: Qu'y a-t-on conclu?«¹ Daß man zu keiner einhelligen Kon-

1 Nouv. Ess. IV, 7 (AA VI/6, 418). Dieses Werk, das kein geringerer als Ernst Cassirer 1915 neu ins Deutsche übersetzt hat (Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Hamburg 1996 [PhB 498]), gibt den Passus folgendermaßen wieder: »Man zeigte dem Casaubonus einmal den Saal der Sorbonne und sagte ihm: Das ist der Ort, wo man so viele Jahrhunderte lang disputiert hat. Er antwortete: Was hat man denn herausgebracht?« (446 f.). Auch Immanuel Kant spielt in einem Brief an Karl Leonhard Reinhold vom 19. Mai 1789 (AA XI, 41) nochmals darauf an.

klusion gelangt, der Syllogismus aber ohnehin steril sei, war auch die Kritik Descartes'. So nennt auch er Gründe dafür, »weshalb ich lieber Meditationen geschrieben habe als Disputationen«.² Die Kette einschlägiger Zitate aus Hegel und Nietzsche, aus Heidegger und Jaspers, aus Bergson und Lyotard etc. hätte zahlreiche Glieder.

Auch im Denken des Mittelalters steht keineswegs von Anfang an fest, daß die Begründung der Königsweg zur Überwindung von Beliebigkeit ist. Zudem kommt es darauf an anzugeben, was überhaupt als Grund gelten kann. Ist nicht die göttliche Wahrheit, die sich mitteilt, allein geeignet, jede Beliebigkeit zu überwinden? Liegt nicht zudem erst darin die Möglichkeit der Identifikation und der abschließenden und nicht mehr revisionsbedürftigen Zustimmung, wohingegen das Erwägen von Gründen in gewisser Weise ebenso äußerlich wie unabsließbar bleiben muß? Wo es Gründe gibt, gibt es auch Gegengründe. Da aber selbst jene Wahrheit, wenn sie in Erfahrungen zugänglich werden sollte, dann nur so bestätigt werden kann, daß sich die Erfahrung tatsächlich als eine solche erweist; wenn sie aber in anerkannten Texten enthalten ist, dann wird schnell unabweisbar, daß diese zwar der Auslegung bedürfen, Auslegung aber in Intention und Methode durchaus sehr verschieden sein kann. Bei Interpretationen gibt es einen Spielraum, denn sie können sich freilich ausschließen, sie müssen es aber nicht; sie können einander zu integrieren versuchen, es besteht aber kein Zwang dazu.

Überaus bemerkenswert ist, daß ein Anselm von Canterbury »Begründung« im höchstmöglichen Sinne als Beweis versteht, als Einsicht in die Notwendigkeit einer Behauptung – und damit in die Unmöglichkeit der gegenteiligen Behauptung –, und dies auf Fragen anwendet, die existentiell für ihn selbst in keiner Weise fraglich sind. Die Begründung sollte so strikt sein, daß derjenige, der der Behauptung der Existenz Gottes widerspricht, sich unweigerlich selbst widerspricht. Da er in seiner Leugnung den Selbstwiderspruch aber gar nicht bemerkt, unterliegt er nicht nur dem Irrtum, sondern er-

² Resp. II (AT VII, 157); dt. Übers. R. D., *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und herausgegeben v. Ch. Wohlers, Hamburg 2009, 166 [PhB 598].

weist sich als Tor. Anselms Anstrengung hat aber wohl den Fortgang der denkerischen Anstrengungen nicht so stark geprägt wie vielfach unterstellt, denn große Beachtung hat das Argument Anselms zunächst nicht gefunden. Unabweisbarer war schon Peter Abaelards Demonstration der Uneinheitlichkeit der Auslegungstradition. Das vielfältige Für und Wider erfordert Klärung. Im 12. Jahrhundert wird das Bedürfnis nach rationaler, also Begründung gebender Klärung so groß, daß das Mittelalter eine Form findet, die es in dieser Weise weder in der Antike noch in philosophischen Kulturen des Judentums oder des Islams gegeben hat: die *quaestio*, also Frage im Sinne von Untersuchung. Diese Fragen sind nun wesentlich kleinräumiger als etwa Anselms Frage: »Cur Deus homo?« Aus welchem Grunde ist Gott Mensch geworden?³ Das vervielfältigt natürlich die Anzahl der Einzelfragen, die daher ihrerseits in ein verständliches Verhältnis zu bringen sind. Vor allem aber bekommt die *quaestio* einen typischen Aufbau:⁴ Die Frage eröffnet nicht – gerade nicht! – unmittelbar den Gang zu ihrer Beantwortung, sie setzt vielmehr ein mit referierten Argumenten. Die Frage ist so gestellt, daß man darauf eine bejahende oder eine verneinende Antwort geben kann. Die Argumente werden so gruppiert, daß sie zuerst entweder für eine affirmative oder eine negative Antwort sprechen und dann umgekehrt. Erst nachdem mit dem Für und Wider gezeigt ist, worum es geht und was auf dem Spiel steht, wird die Antwort entwickelt. Dabei kommt es immer wieder vor, daß sich die zuerst aufgestellte Alternative als eine Scheinalternative erweist oder es sich zeigt, daß die Frage in anderer Weise gar nicht hinreichend bestimmt oder

3 Vgl. Klaus Jacobi, Der disputative Charakter scholastischen Philosophierens, in: A. Speer (Hg.), Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters. Beiträge gehalten auf dem Symposium zum 65. Geburtstag von Professor Albert Zimmermann am 9. Juli 1993, Köln 1994, 31–42; hier 39 [Kölner Universitätsreden, 75].

4 Wenn die *Quaestio* nur das Thema angibt, werden die konkreten Fragen dann nicht wiederum *quaestiones*, sondern *articuli* genannt, es bleibt aber ohne Abstriche bei der skizzierten Struktur. Dazu jüngst: K. Jacobi, Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Bd. 9A: Ziel und Handeln des Menschen, Einleitung, Text und Übersetzung. I-II, 1–21, Berlin/Boston 2021, (31)–(36).

gar unter falschen Voraussetzungen gestellt ist. Denken ist, wenn es philosophisch ist, nicht optieren. Die Klärung bzw. »Lösung« der Frage setzt also die Klärung der Begriffe, der Voraussetzungen und Folgerungen sowie nicht zuletzt auch die Bestimmung der Ansprüche voraus. Diese Aufgabe der Bewältigung kann man bescheidener oder anspruchsvoller betreiben – Thomas betreibt sie sogar herausragend anspruchsvoll. Die Argumente für die zurückgewiesene Alternative müssen dann am Ende noch Punkt für Punkt widerlegt werden, und wenn die Argumente zwar zugunsten der gegebenen Antwort sprechen, aber gleichwohl unzulänglich sind, muß auch das noch eigens gezeigt und korrigiert werden.

Dieser Aufbau bildet den Kern dessen, was wohl die berühmteste Form der mittelalterlichen Scholastik gelten kann: die sog. *Summa*, die entweder einem ganzen Fach oder einem größeren Themenkomplex gilt. Die »Summa der Theologie« des Thomas von Aquin enthält etwa 3000 solcher Fragen. Ihr Aufbau hat vielfach Bewunderung hervorgerufen und den vielzitierten Vergleich mit der mittelalterlichen Kathedrale nahegelegt.⁵ Da diese aber einführenden, jedenfalls zusammenfassenden Charakter hat – denn das meint hier »Summa« –, ist die Anzahl der Argumente auf ein Minimum reduziert. Während es hier meistens drei für die eine und ein einziges für die andere Seite sind, können es in den »Quaestiones disputatae« bis zu drei Dutzend sein – und das zugunsten jeder der beiden Seiten.

Abgesehen von der Disputationslust (manchmal wohl auch Streitlust) der *magistri* und *studiosi* hat dies aber auch noch einen anderen Grund: Diese literarische Gattung hat einen viel engeren Zusammenhang mit der Mündlichkeit, sprich den akademischen Lehrveranstaltungen, als das bei den Summen der Fall ist. Auch in dieser

5 A. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die *Summa*, München 1925; E. Panofsky: Gothic Architecture and Scholasticism. Latrobe 1951; dt.: Gothicische Architektur und Scholastik. Zur Analogie von Kunst, Philosophie und Theologie im Mittelalter, Köln 1989. Die Voraussetzung einer Spiegelung von Lehre und Werk hat in der Forschung zu der Debatte geführt, ob denn ein Artikel jeweils einer Sitzung entspricht. Den besonnensten Vorschlag hat J.-P. Torrell gemacht: Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg/Basel/Wien 1995, 81–83.

Hinsicht sind diese Texte nicht mit einem Dialog Platons vergleichbar. Man darf gleichwohl darin auch kein Protokoll einer seminarartigen Diskussion sehen – der Ablauf einer solchen universitätsöffentlichen Disputation unterliegt ohnehin strengen und festen Regeln. Thomas hat seine Texte diktiert und sie anschließend nochmals korrigiert.⁶ Die Gesamtdarstellung und ihr durchdachter Aufbau⁷ hat nicht nur große Bewunderung, sondern auch große Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Wolfgang Kluxen, der der Stellung der Moralphilosophie im Denken des Thomas von Aquin eine Untersuchung, die zum Referenzwerk geworden ist, gewidmet hat,⁸ hat korrigierend davon gesprochen, daß es sich bei diesen *»Quaestiones disputatae«* um eine Art »Forschungsbeiträge«⁹ handelt, die deshalb an aktuellen Debatten orientiert sind. Auch Kurt Flasch hält diese gegenüber der Summa für »philosophisch gründlicher«¹⁰.

Das scheint ein plausibler Grund dafür zu sein, daß diese Werkgruppe das Interesse auch außerhalb von Neuscholastik und Neuthomismus erregt hat. Die Konvertitin Edith Stein, die philosophisch durch die Phänomenologie Husserls geprägt ist, beschäftigt sich intensiv mit dem Kirchenlehrer Thomas von Aquin. In diesem Zu-

6 Für *»De veritate«* ist erst im 20. Jahrhundert ein solcher Text entdeckt worden, der von q. 2 bis q. 22 reicht. Darin sind ca. 10.000 Korrekturen gegenüber den früher gedruckten Ausgaben gefunden worden: J.-P. Torrell, *Magister Thomas*, p. 85.

7 Auch dieser selbst ist Gegenstand einer ausgiebigen Diskussion geworden. Ein ganzes Buch dazu mit besonders sensiblen Beobachtungen und überaus vielfältigen Bedeutungsrelationen: W. Metz: *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens*, Hamburg 1998 [Paradeigmata, 18].

8 *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg³1998 [1. Aufl. 1964].

9 Thomas von Aquin: *Das Seiende und seine Prinzipien*, in: W. Kluxen, *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, hg. v. L. Honnefelder / H. Möhle, Paderborn/München/Wien/Zürich 2012, 69–103; hier p. 70.

10 *Das philosophische Denken im Mittelalter* [1986], Stuttgart³2013, p. 390. Er nennt allerdings verschiedene Hinsichten, in denen seiner Einschätzung nach die anderen großen Werke jeweils der Summa überlegen sind.

sammenhang macht sich Stein, die schon Alexandre Koyré und John Henry Newman ins Deutsche übersetzt hat, an die Übersetzung von *›De veritate‹*, dem mit Abstand umfangreichsten Werk dieser Gattung bei Thomas. Da sie dies nur zusätzlich zu ihren beruflichen Pflichten bewältigen kann, ist dies einerseits eine enorme Arbeitsbelastung, andererseits aber ausdrücklich für sie ein Weg, in das Denken des Thomas, dessen Fremdheit ihr in aller Deutlichkeit vor Augen steht, einzudringen.

Als die Übersetzungsausgabe Anfang der 1930er Jahre erscheint, steuert der international bekannte Mittelalterforscher Martin Grabmann ein Geleitwort bei. In gewisser Hinsicht war ihre Übersetzung auch Anlaß dafür, daß der noch ganz junge Theologiestudent Joseph Ratzinger ein anderes Werk dieser Gruppe übersetzt hat, dabei aber anders verfährt und auch sprachlich anders vorgeht.¹¹

Wenn nun in diesem schon lange im Gang befindlichen Unternehmen einer Gesamtübersetzung gleichwohl nicht nur die bislang unübersetzt gebliebenen Werke, sondern die gesamte Werkgruppe übersetzt wird, hat dies nicht mit der sprachlichen Qualität der deutschen Erstübersetzungen zu tun. Man kann Steins Übersetzung nur mit Bewunderung lesen. Aber die Präsentation ist doch bedenklich, auch wenn – merkwürdig genug – die zünftige Mediävistik in den Rezensionen seinerzeit kein Problem darin gesehen hat.

Edith Stein übersetzt nämlich selektiv. Die Eingangsargumente bleiben vollständig außer Betracht, von den Erwiderungen auf diese Eingangsargumente übersetzt sie nur einen kleineren Teil. Die Texte werden mit Überleitungstexten versehen und am Ende der Quaestio formuliert Stein ein Resümee. Daher werden die übersetzten Texte in Anführungszeichen gesetzt. Das sind keine Seltsamkeiten, denn all dies entspricht genau der Intention der Übersetzerin: Sie fertigt diese Übersetzungen für ihr eigenes Eindringen in die Gedanken

¹¹ Erst sieben Jahrzehnte später publiziert: Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Liebe*. Übersetzt von Joseph Ratzinger. Durchgesehen, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen und herausgegeben von Rolf Schönberger, Regensburg 2017 [Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., hg. v. R. Voderholzer, Ch. Schaller, F.-X. Heibl, 4].

des Thomas an und will so seine Lehre anderen zugänglich machen. Sie hat zweifellos den immensen Wert dieser Texte erkannt. Sie nennt es sogar sein »philosophisches Hauptwerk«¹² und erachtet diese Textform derjenigen der Summa überlegen. In ihrer Rezension des ersten Bandes der Deutschen Thomas-Ausgabe sagt sie: »Darum beschränkt sich der Hl. Thomas in der Summa bewußt in der Abwägung der Gründe und Gegengründe, und vielfach werden die tiefen Zusammenhänge für uns erst aus der ausführlichen Behandlung derselben Fragen in anderen Schriften des Doctor Angelicus, vor allem aus seinen *Quaestiones Disputatae*, ersichtlich.«¹³ Aber die Kürzung der Eingangsargumente ist eben nicht, wie der schon genannte Martin Grabmann¹⁴ oder auch Franz Pelster¹⁵ meinen, eine willkommene Tilgung von Kleinkram,¹⁶ sondern verkennt die Form des Wissens, die sich in dieser literarischen Gattung artikuliert. Die Konfrontation der Argumente zeigt an, welches Problem genau zu lösen ist, denn dies entsteht und zeigt sich ja gerade erst durch diese Konfrontation. Platon und Aristoteles nannten dies mit unterschied-

12 Brief Nr. 89 vom 8. 8. 1925 an R. Ingarden, ESGA IV, p. 158.

13 ESGA XXVII, p. 193.

14 Grabmann urteilt, die eingangs obligatorischen Einwände und Ge- genargumente sowie die abschließenden Erwiderungen seien nur von geschichtlichem Interesse, aber »für einen sachlich und inhaltlich eingestellten modernen Menschen vielfach wenig ansprechend [...]. Frl. Dr. Edith Stein hat deshalb gut daran getan, sogleich die prinzipielle Lösung der Frage im *corpus articuli* oder in der *responsio principalis* wiederzugeben und anschließend daran aus den Einwänden und deren Lösung das Wichtigste herauszuheben« (Geleitwort, ESGA XXIV, 926). Anders als mancher Rezensent und Briefpartner attestiert er der Übersetzung, sie sei »mit größter Hingabe und reichstem Verständnis« (927) erarbeitet.

15 Pelster begrüßt es in einem Brief (Nr. 155, 9.5.1931; ESGA II, 172) an E. Stein, daß man durch die »resolute Auswahl« sich nicht mehr »durch unendlich viel mehr oder minder wertlosen Ballast hindurcharbeiten« muß, und lobt die Übersetzerin: »Da ist es gut, daß einmal eine Frau kommt und resolut sagt: Lassen wir das wertlose Zeug beiseite.«

16 Auch A. Zimmermann bietet in seiner Übersetzung von *De veritate*, q. 1, nicht den vollständigen Text: Thomas von Aquin, Von der Wahrheit. *De veritate*, *Quaestio I*, hg. v. Albert Zimmermann, Hamburg 1986 [PhB 384].

lichen Akzenten »Aporie«. Die dann einsetzende konzeptionelle und legitimatorische Anstrengung dient der Auflösung der Aporie. Man assoziiert mit Scholastik vielfach die Beweisform des Syllogismus. Aber vor allem die Beschreibung des Ziels bei diesen Disputen scheint mir – der Sache nach, nicht historisch – ganz aristotelisch: »Die spätere Klarheit ist die Lösung der zuvor gestellten Probleme.«¹⁷

Eine so umfängliche Werkgruppe zu übersetzen bedarf auch einer Gruppe von Übersetzern. Daher kann man Einheitlichkeit nur in formalen Belangen, nicht im Stil erwarten. Allen Übersetzern sei an dieser Stelle für ihr Interesse, ihr Engagement und ihre Geduld von Herzen gedankt. Dieses Interesse bliebe aber privat, wenn nicht auch ein Verlag dafür Sinn und Interesse aufbrächte. Dafür, aber auch für die besondere Ausstattung der Ausgabe habe ich dem Verlag Felix Meiner sehr zu danken. Darüber hinaus hat aber auch die Laufzeit der Unternehmung viel Verständnis und Geduld erfordert. Dies verpflichtet mich ebenso zu großem Dank wie die vielfältige und großzügige Unterstützung durch Druckkostenzuschüsse von unterschiedlicher Seite.

Rolf Schönberger

¹⁷ Aristoteles, Met. III, 1; 995 a 28–29: ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί [Übers. Th. A. Szlezák]; vgl. Eth. Nic. VII, 4; 1146 b 7–8: ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὑρεσίς ἐστιν (»Die Wahrheitsfindung besteht nämlich in der Auflösung der Schwierigkeit« [Übers. D. Frede]).

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

a.	articulus
c.	capitulum
CCSL	Corpus Christianorum. Series latina
Comp. theol.	Compendium theologiae
Corp. art.	Corpus articuli (= Antwort)
CPhDMA	Corpus philosophorum danicorum medii aevi
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
De pot.	Quaestiones disputatae de potentia
De ver. rel.	De vera religione
Dion.	Dionysiaca
DW	Deutsche Werke
Ed. Col.	Editio Coloniensis
Ed. Leon.	Editio Leonina
Ed.	editio/edidit
Ench.	Enchiridion de fide, spe et caritate
ESGA	Edith Stein Gesamtausgabe
HBPhMA	Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
In De an.	Sentencia libri De anima
In De div. nom.	In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio
In Ioh.	Lectura in Iohannis evangelium

In Met.	In duodecim libros Metaphysicorum Aristote- lis expositio
In Periherm.	Expositio libri Peryhermenias (Expositio libri Perihermeneias)
In Phys.	In octo libros Physicorum Aristotelis expositio
LW	Lateinische Werke
Met.	Metaphysica
OPh	Opera philosophica
PhB	Philosophische Bibliothek
Philos. prima	Philosophia prima
PL	Patrologia latina
Proleg.	Prolegomena zu einer jeden künftigen Meta- physik, die als Wissenschaft wird auftreten können
q.	quaestio
Quodl.	Quaestiones de quolibet
Retract.	Retractationes
ScG	Summa contra gentiles
Sent.	Lectura in [...] Sententiarum (Scriptum super libros Sententiarum)
Solil.	Soliloquia
Sum. theol.	Summa theologiae
Top.	Topica

BIBLIOGRAPHIE

A. QUELLEN

I. Thomas von Aquin

a) Texte

- Thomas de Aquino: Compendium theologiae, in: *Opera omnia*. Editio Leonina, Bd. XLII, hg. v. Fratres Praedicatorum, Rom 1979, 75–205.
- Thomas de Aquino: *Super evangelium s. Ioannis lectura*, ed. Raphael Cai, Turin/Rom (Marietti) 1952.
- Thomas de Aquino: *Summa theologiae*, ed. Pietro Caramello, Turin/Rom (Marietti) 1952.
- Thomas de Aquino: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. R. M. Spiazzi OP, Turin/Rom (Marietti) 1950.
- Thomas de Aquino: *In librum beati Dionysii De divinis nominibus*, ed. Ceslai Pera, Turin/Rom (Marietti) 1950.
- Thomas de Aquino: *In librum de causis expositio*, ed. Ceslai Pera, Turin/Rom (Marietti) 1955.
- Thomas de Aquino: *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. M. Maggiòlo OP, Turin/Rom (Marietti) 1954.
- Thomas de Aquino: *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*, ed. Ceslai Pera, Turin/Rom (Marietti) 1961.
- Thomas de Aquino: *Quaestiones disputatae de unione Verbi incarnati*, in: *Quaestiones disputatae*, II, ed. M. Calcaterra / Tito Sante Centi, Turin/Rom (Marietti) ¹⁰1965, 421–435.
- Thomas de Aquino: *Quaestiones disputatae de veritate*, in: *Opera omnia* (editio Leonina), XXII/1–3, ed. Fratres Praedicatorum, Rom (Editori di San Tommaso) 1970–1976.
- Thomas de Aquino: *Quaestiones disputatae de virtutibus*. 2 Bde., ed. P. Pazzi / P. A. Odetta, Turin/Rom (Marietti) 1953.

- Thomas de Aquino: *Quaestiones quodlibetales*, in: *Opera omnia* (editio Leonina), XXV/1–2, ed. René-Antoine Gauthier, Rom/Paris (Cerf) 1996.
- Thomas de Aquino: *Scriptum super libros Sententiarum*. Bd. I–II, ed. P. Mandonnet; Bd. III–IV, ed. M. F. Moos, Paris 1929 ff.; [unvollständig; für die restlichen Teile: 1872–1874]. *Opera omnia*. Bd. VII–XI, ed. S. E. Fretté. Paris (Vivès) 1874.
- Thomas de Aquino: *Sentencia libri De anima*, in: *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, XLV/1, ed. René-Antoine Gauthier, Rom/Paris (Commissio Leonina/Vrin) 1984.
- Thomas de Aquino: *Sententia libri Ethicorum*, in: *Opera omnia* (editio Leonina), XLVII/1–2, ed. René-Antoine Gauthier, Paris (Ad Sanctae Sabinae) 1969.
- Thomas de Aquino: *Super librum de causis expositio*, ed. Henri Dominique Saffrey, Fribourg/Louvain (Sociétés philosophique/Éditions E. Nauwelaerts) 1954 [Textus philosophici Friburgenses, Bd. 4/5].

b) Übersetzungen

- Bonino, Serge-Thomas, *La science en Dieu*, Fribourg/Paris 1996 [Vestigia, 17].
- Thomas von Aquin: *Untersuchungen über die Wahrheit* [1931–1932], in deutscher Übertragung von E. Stein, Louvain/Freiburg 1952.
- Thomas von Aquin: *Von der Wahrheit. De veritate* (*Quaestio I*). Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von A. Zimmermann, Hamburg (Meiner) 1986 [PhB 384].
- Stein, Edith: Übersetzung: *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, in: *Edith Stein Gesamtausgabe*, XXIII–XXIV [Übersetzungen, III–IV]. Herausgegeben vom Karmel »Maria vom Frieden« zu Köln, Freiburg/Basel/Wien (Herder) 2008.
- Thomas von Aquin: *Über Gottes Vermögen. De potentia Dei*. Teilband 3. Übersetzt und herausgegeben von Stephan Grotz. Über die Einung des menschgewordenen Wortes. *De unione verbi* in

- carnati. Übersetzt und herausgegeben von Andreas Schönfeld. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae*. Vollständige Ausgabe der *Quaestiones* in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Rolf Schönberger, Bd. IX, Hamburg (Meiner) 2019.
- Thomas von Aquin: *Summe gegen die Heiden*. Herausgegeben und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt, unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann (Bd. I u. II), Karl Allgaier (Bd. III, 1 [Lat. Text besorgt u. m. Anm. versehen von L. Gerken]; Bd. III, 2), Markus H. Wörner (Bd. IV), Darmstadt (WBG) 1974–1996.
- Thomas von Aquin: *Die Seele*. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles »Über die Seele«, übertragen und eingeleitet von Alois Mager O.S.B, Wien (Hegner) 1937.
- Thomas von Aquin: *Compendium theologiae*. Grundriß der Glaubenslehre. Deutsch–Lateinisch. Übersetzt von Hans Louis Fäh. Herausgegeben von Rudolf Tannhof, Heidelberg (Kerle) 1963.
- Thomas von Aquins Kommentar zum Johannesevangelium, Teil 1, ed. P. Weingartner, M. Ernst u. W. Schöner, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2011; Teil 2 2016.
- Thomas von Aquin: *Das Wort*. Verdeutscht von Josef Pieper, München (Kösel) ³1955. Jetzt auch: *Das Wort. Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums (lat./dt.)*, Übersetzt von Josef Pieper. Hrsg. von Hanns-Gregor Nissing und Berthold Wald, München (Pneuma) 1917 [Einführende Schriften, 1].
- Thomas von Aquin: *Über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*. In der Übersetzung von Edith Stein [»behutsam revidiert nach der Ausgabe Breslau 1931/32«], Mainz (Marix) 2013.
- Thomas von Aquin: *Über das Seiende und das Wesen*. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Wolfgang Kluxen, Freiburg/Basel/Wien (Herder) 2007 [HBPhMA, 7].
- Thomas von Aquin: *Das Eine und das, was aus dem Einen folgt*. Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik. 10 Buch. Deutsch–Lateinisch. Aus dem Lateinischen übersetzt von Raphael Georg Kürzinger, Neunkirchen-Seelscheid (Editiones scholasticae) 2020 [Lectioes Thomisticae, hg. v. K. Obenauer, Bd. 8].
- Thomas von Aquin: *Materielle Substanz – immaterielle Substanz – Gott*. Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik. Deutsch – Lateinisch. 12. Buch. Aus dem Lateinischen übersetzt von Klaus Obe-

- nauer, Neunkirchen-Seelscheid (Editiones scholasticae) 2017 [Lectio-
nes Thomisticae, hg. v. K. Obenauer, Bd. 10].
- Thomas von Aquin: Lexikon der philosophischen Begriffe. Kom-
mentar zu Aristoteles' Metaphysik. Deutsch – Lateinisch. 5. Buch.
Aus dem Lateinischen übersetzt von Klaus Obenauer, Neunkir-
chen-Seelscheid (Editiones scholasticae) 2016 [Lectio-
nes Thomisticae, hg. v. K. Obenauer, Bd. 4].
- Thomas von Aquin: Das Seiende und die ersten Prinzipien. Kom-
mentar zu Aristoteles' Metaphysik. Deutsch – Lateinisch 4. Buch.
Aus dem Lateinischen übersetzt von Stefan Sellner, Neunkirchen-
Seelscheid (Editiones scholasticae) 2016 [Lectio-
nes Thomisticae, hg. v. K. Obenauer, Bd. 3].
- Thomas von Aquin: Das Seiende als Seiendes. Kommentar zu Ari-
stoteles' Metaphysik. Deutsch – Lateinisch. 6. Buch. Aus dem
Lateinischen übersetzt von Clemens Schlip, Neunkirchen-Seel-
scheid (Editiones scholasticae) 2016 [Lectio-
nes Thomisticae, hg. v.
K. Obenauer, Bd. 5].
- Thomas von Aquin: Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles.
Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Ruedi Im-
bach. Mit einem von Christian Weiberl übersetzten und erläu-
terten Anhang: Von den getrennten Substanzen, Kapitel 14, Frei-
burg/Basel/Wien (Herder) 2021 [HBPhMA, 50].

II. Andere Autoren

a) Texte

- Adamus Pulchrae Mulieris: Liber de intelligentiis, ed. Clemens
Baeumker, in: ders., Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des
13. Jahrhunderts, Münster (Aschendorff) 1908, 1–71 [BGPhMA
3/2] [ND: 1991 (mit Einleitung von L. Hödl)].
- Adamus Scotus: De triplici genere contemplationis, in: PL 198, ed. J.-
P. Migne, Paris 1855, 795–842.
- Alanus ab Insulis: De fide catholica, in: PL 210, ed. J.-P. Migne, Paris
1855, 305–430.

- Albertus Magnus: *Super libros Sententiarum*, in: *Opera omnia*, Bd. XXV–XXX, ed. A. Borgnet. Paris (L. Vivès) 1893–1894.
- Albertus Magnus: *De sacramentis*, in: *Opera omnia* (editio Coloniensis), ed. Albert Ohlmeier, Münster (Aschendorff) 1958, 1–170 [ed. Col. XXVI].
- Alexander de Hales: *Summa universae theologiae*, ed. Bernhard Klumpel / Victorin Doucet, Quaracchi 1924–1948 (4 Bde.) [ND: Grottaferrata, Rom 1979].
- Algazel: *Metaphysica*, in: Joseph Th. Muckle (ed.). *Algazel's Metaphysics: a Medieval Translation*, Toronto 1933 [St. Michael's mediaeval Studies].
- Ambrosiaster: *Commentarius in epistulas Paulinas*, ed. H. J. Vogels, Wien 1966 [CSEL 81/1]; 1968 [CSEL 81/2]; 1969 [CSEL 81/3].
- Anonymous: *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*. Mit einer Einleitung von Rolf Schönberger. Übersetzung, Glossar, Anmerkungen und Verzeichnisse von Andeas Schönfeld, Hamburg (Meiner) 2003 [PhB 553].
- Anonymous: *Liber XXIV philosophorum*, ed. Clemens Baeumker, *Das pseudo-hermetische ›Buch der vierundzwanzig Meister‹ (Liber XXIV philosophorum)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Neupthagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter, Freiburg [u. a.] (Herder) 1913.
- Anselmus Cantuariensis: *Opera omnia*, ed. Franciscus Salesius Schmitt, Seckau/Rom/Edinburgh, 1938–1961 (4 Vol. in 2 Bdn.) [ND: Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1968; 21984].
- Anonymous [Pseudo-Gilbertus Porretanus]: *Liber sex principiis*, in: *Categoriarum supplementa. Porphyrii isagoge et anonymi fragmentum vulgo vocatum ›Liber sex principiorum. Aristoteles latinus I*, ed. Lorenzo Minio-Paluello, Brüssel/Paris (Desclée De Brouwer) 1966, 33–57 [Aristoteles Latinus I/6–7].
- Anonymous [Iohannes de Fonte OFM]: *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hemesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiévale. Étude critique et édition critique*, Louvain/Paris 1974 [Philosophes médiévaux, 17].
- Aristoteles: *De caelo*, in: *Opera*, hg. v. I. Bekker, Berlin (de Gruyter) 1831 [ND 1960].

- Aristoteles: *Physica*, in: *Opera*, hg. v. I. Bekker, Berlin (de Gruyter) 1831 [ND 1960].
- Aristoteles: *Rhetorica*, in: *Opera*, hg. v. I. Bekker, Berlin (de Gruyter) 1831 [ND 1960].
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, hg. v. I. Bywater, Oxford (Clarendon Press) 1979.
- Augustinus: *Confessiones*, ed. L. Verheijen, Turnhout (Brepols) 1981 [CCSL 27].
- Augustinus: *De trinitate*, ed. W. J. Mountain / F. Glorie, Turnhout (Brepols) 1968 (ND 2001) [CCSL 50–50A].
- Augustinus: *De vera religione*, ed. K.-D. Daur, Turnhout (Brepols) 1962, 187–260 [CCSL 32].
- Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, ed. D. E. Dekkers u. I. Fraipont, Turnhout (Brepols) 1956 [CCSL 38–40].
- Augustinus: *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, ed. E. Evans, Turnhout (Brepols) 1969 [CCSL 46].
- Augustinus: *De civitate Dei*, ed. B. Dombart / A. Kalb, Turnhout (Brepols) 1955 (CCSL 47–48).
- Augustinus: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mützenbacher, Turnhout (Brepols) 1975, 1–249 [CCSL 44A].
- Augustinus: *De Genesi ad litteram. De Genesi ad litteram liber imperfectus. Locutiones in Heptateuchum*, ed. Joseph Zycha, Wien (Hoelder-Pichler-Tempsky) 1894 [CSEL 28/1].
- Augustinus, *De immortalitate animae*, in: id., *S Soliloquiorum libri duo*, ed. W. Hörmann, Wien (Hölder-Pichler-Tempsky) 1986, 99–128 [CSEL 89].
- Augustinus: *De libero arbitrio*, ed. W. M. Green / K. D. Daur, Turnhout (Brepols) 1970, 209–321 [CCSL 29].
- Augustinus: *De natura boni*, ed. J. Zycha 1892, CSEL 25/2, Prag / Wien / Leipzig 1892, 853–880.
- Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, ed. D. E. Dekkers / I. Fraipont, Turnhout (Brepols) 1956 [CCSL 38–40].
- Augustinus: *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, ed. E. Evans, Turnhout (Brepols) 1969 [CCSL 46].
- Augustinus: *Epistulae [I–LV]*, ed. K.-D. Daur, Turnhout (Brepols) 2004 [CCSL 31].

- Augustinus: *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. D. R. Willems, Turnhout (Brepols) 1954 [CCSL 36].
- Augustinus: *Retractationes*, ed. Almut Mutzenbecher, Turnhout (Brepols) 1984 [CCSL 57].
- Augustinus: *Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae*, ed. W. Hörmann, Wien (Hoelder-Pichler-Tempsky) 1986, 1–98 [CSEL 89].
- Augustinus (?): *Principia dialecticae*, ed. J.-P. Migne, PL 32, col. 1409–1420.
- Averroes: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford, Cambridge, Mass. 1953 [Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum latinarum VI/1].
- Averroes: *Commentarium magnum in libros De anima*, in: Aristotelis opera cum Averrois Cordubensis commentaries, Venedig (Iunta) 1562–1574, Bd. VI/1 [ND: Frankfurt a. M. (Minerva) 1962].
- Averroes: *Commentum medium in Aristotelis Posteriorum Analyticorum libros*, in: Aristotelis opera cum Averrois Cordubensis commentaries, Venedig (Iunta) 1562–1574, Bd. I/2 [ND: Frankfurt a. M. (Minerva) 1962].
- Averroes: *Commentarium magnum in Metaphysicam*, in: Aristotelis opera cum Averrois Cordubensis commentaries, Venedig (Iunta) 1562–1574, Bd. VIII [ND: Frankfurt a. M. (Minerva) 1962].
- Averroes: *Commentarium magnum in Physicam*, in: Aristotelis opera cum Averrois Cordubensis commentaries, Venedig (Iunta) 1562–1574, Bd. IV, 1562 [ND: Frankfurt a. M. (Minerva) 1962].
- Averroes: *In librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis commentarius*. Edizione condotta su manusritti scleti con introduzione, note ed uno studio storico-filosofico, ed. Ruggero Ponzalli, Bern (Francke) 1971.
- Avicenna: *Metaphysica*, Venedig 1508.
- Avicenna: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, 2 Bde., Louvain/Leiden (E. Peeters / E. J. Brill) 1977/1980.
- Avicenna: *Liber canonis*, Venedig 1507 [ND: Hildesheim (Olms) 1964].
- Avicenna: *Sufficientia*, I, in: *Opera. In lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata*, Venedig 1508 [ND: Frankfurt a. M. (Minerva) 1961].

- Boethius: *Philosophiae consolatio*, ed. L. Bieler, Turnhout (Brepols) 1984 [CCSL 94].
- Boethius: *In Isagogen Porphyrii commenta – copiis G. Schepss comparatis suisque usus* ed. S. Brandt, Wien (Hoelder-Pichler-Tempsky) 1906 [CSEL 48].
- Bonaventura: *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, in: *Opera omnia*, ed. Collegium s. Bonaventurae, I–IV, Quaracchi 1882/1885/1887/1889 (4 Bde.).
- Bonaventura: *Collationes in Hexaemeron*, in: *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, 329–449.
- Dionysius Areopagita: *De divinis nominibus*, in: *Corpus Dionysiacum*, I, ed. B. R. Suchla, Berlin/New York (de Gruyter) 1990 [Patristische Texte und Studien, 33].
- Dionysius Areopagita: *De ecclesiastica hierarchia*, in: *Corpus Dionysiacum*, II, ed. G. Heil + u. A. M. Ritter, Berlin/New York (de Gruyter) 1991, 61–132 [Patristische Texte und Studien, 36].
- Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopagite et synopse marquant la valeur de citations presque innombrable allant seules depuis longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature d'un usage très facile, ed. Philippe Chevallier, Brügge (Desclée de Brouwer & Cie) 1937 [ND Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1989, mit einem Nachwort von Martin Bauer].
- Gregorius Magnus: *Dialogi. Dialogues*, ed. Adalbert de Vogué / Paul Antin (Übers.), Paris (Cerf) 1978/1979/1980 (3 Bde.) [Bd. I: Introduction, bibliographie et cartes; Bd. II: lib. I–III; Bd. III: lib. IV] [SC 251; 260; 265] [ND: 2006].
- Gregorius Magnus: *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, Turnhout (Brepols) 1985 [CCSL 143, 143A, 143B].
- Guillelmus Alveriensis [Wilhelm von Auvergne]: *De universo*, in: *Opera omnia*, Paris 1674. I, 593–1074. [ND: Frankfurt a. M. (Minerva) 1963].
- Hilarius Pictaviensis: *De trinitate*, ed. R. Smulders, Turnhout (Brepols) 1980 [CCSL 60–62A].
- Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christiana fidei*, ed. Rainer Berndt, Münster (Aschendorff) 2008 [Corpus Victorinum. Textus historicci, 1].

THOMAS VON AQUIN

Über die Wahrheit

I. ÜBER DIE WAHRHEIT

Die hier behandelten Fragen lauten:

1. Was ist Wahrheit?
2. Findet sich »Wahrheit« im Verstand grundlegender als in den Dingen?
3. Liegt Wahrheit nur im zusprechenden und absprechenden Verstand?
4. Gibt es nur eine Wahrheit, durch die alles wahr ist?
5. Ist über die erste Wahrheit hinaus irgend eine Wahrheit ewig?
6. Ist die geschaffene Wahrheit unveränderlich?
7. Wird »Wahrheit« bei Gott bezogen auf das Wesen oder bezogen auf eine Person ausgesagt?
8. Hat in der ersten Wahrheit jede andere Wahrheit ihren Grund?
9. Ist in der Sinneswahrnehmung Wahrheit?
10. Ist irgend ein Ding falsch?
11. Ist in den Sinnen Falschheit?
12. Ist im Verstand Falschheit?

1. ARTIKEL

Die erste Frage lautet: Was ist Wahrheit?¹

Es scheint nun aber der Fall zu sein, daß das Wahre schlechthin dasselbe ist wie das Seiende; denn:

1. Augustinus sagt in seiner Schrift *Selbstgespräche*, daß »das Wahre das ist, was ist«². Nun ist aber das, was ist, nichts anderes als das Seiende. Also bezeichnet das Wahre schlechthin dasselbe wie das Seiende.

1 Paralleltexte: Sent. I, d. 19, q. 5, a. 1; Sum. theol. I, q. 16, a. 3.

2 Augustinus, Solil. II, 5, 8 (CSEL 89, 56).

2. Der Respondent entgegnete, daß sie zwar denselben Träger haben, sich aber dem Begriff nach unterscheiden. – Doch dem steht wiederum entgegen: Der Begriff eines jeden Dinges ist dasjenige, was durch seine Definition bezeichnet wird.³ Doch wird von Augustinus »das, was ist«, als Definition des Wahren angegeben, womit gleichzeitig andere Definitionen zurückgewiesen werden. Wenn also im Hinblick auf »das, was ist«, das Wahre und das Seiende überkommen, scheint es, daß sie in ihrem Begriff dasselbe sind.

3. Was immer sich dem Begriff nach unterscheidet, verhält sich so zueinander, daß das eine ohne das andere verstanden werden kann. Daher sagt Boethius im Buch *Über die Hebdomaden*⁴, daß es möglich ist, zu denken, daß Gott ist, auch wenn für eine kurze Zeit sein Gutsein durch den Verstand weggedacht wird. Das Seiende kann aber auf keine Weise verstanden werden, wenn das Wahre weggedacht wird, weil durch jenes gerade verstanden wird, was das Wahre ist. Also unterscheiden sich das Wahre und das Seiende nicht in ihrem Begriff.

4. Wenn das Wahre nicht dasselbe wie das Seiende ist, ist es notwendig, daß es ein Bestimmungsmoment des Seienden ist. Es kann aber kein Bestimmungsmoment des Seienden sein, weil es <erstens> keine vollständig aufhebende Bestimmung ist, denn andernfalls würde folgen: »Es ist ein Wahres, also ist es ein Nichtseiendes«, wie ja auch folgt: »Es ist ein toter Mensch, also ist es kein Mensch.« Ebenso ist es <zweitens auch> keine einschränkende Bestimmung, weil andernfalls nicht folgen würde: »Es ist wahr, also ist es«, so wie auch nicht folgt: »Er hat weiße Zähne, also ist er weiß.«⁵ Genauso ist es <drittens auch> keine näher bestimmende und artbildende Bestimmung, weil es auf diese Weise nicht mit »seiend« austauschbar wäre. Also sind das Wahre und das Seiende schlechthin dasselbe.

3 Vgl. Aristoteles, Met. IV, 7; 1012 a 23–24: »denn die Formel (der Satz), der für das Wort ein Zeichen ist, wird die Definition sein« [Übers. Th. A. Szlezák].

4 Boethius, De hebdomadibus, ed. R. Peiper, 171, 85; ed. H. F. Stewart/E. K. Rand/S. J. Tester, 44; ed. M. Elsässer, 39.

5 Vgl. Aristoteles, De soph. elench., c. 5; 167 a 8 u. 11.

5. Diejenigen Dinge, denen ein und dieselbe Beschaffenheit zu kommt, sind dieselben. Die Bestimmung des Wahren und Seienden ist nun aber dieselbe. Es heißt nämlich im 2. Buch der *Metaphysik*: »Die Verfaßtheit eines Dinges ist hinsichtlich seines Seins so wie seine Verfaßtheit hinsichtlich seines Wahrseins.«⁶ Also sind ›wahr‹ und ›seiend‹ schlechthin dasselbe.

6. Alles, was nicht identisch ist, unterscheidet sich in irgendeiner Weise. Nun unterscheiden sich das Wahre und das Seiende in keiner Weise, weil sie sich weder ihrem Wesen nach unterscheiden, da jedes Seiende seinem Wesen nach ein Wahres ist, noch aufgrund irgendwelcher <zusätzlicher> Unterschiede, weil es dann notwendig wäre, daß sie in einer gemeinsamen Gattung übereinkämen. Also sind sie schlechthin identisch.

7. Wenn sie nicht schlechthin identisch wären, wäre es unumgänglich, daß ›wahr‹ etwas zu ›seiend‹ hinzufügt. ›Wahr‹ fügt jedoch nichts zu ›seiend‹ hinzu, weil es sogar in mehr Dingen als ›seiend‹ vorkommt. Dies wird durch Aristoteles im 4. Buch der *Metaphysik* ersichtlich, wo er Folgendes sagt: Wenn wir das Wahre bestimmen, sagen wir, »daß wir von dem, was ist, aussagen, daß es ist, oder von dem, was nicht ist, aussagen, daß es nicht ist.«⁷ Demzufolge schließt das Wahre das Seiende und das Nichtseiende ein. Daher fügt das Wahre nichts zum Seienden hinzu, und demzufolge scheinen ›wahr‹ und ›seiend‹ schlechthin dasselbe zu sein.

6 Vgl. Aristoteles, Met. II, 2; 993 b 30–31: »[...] so daß sich ein jegliches Ding, wie hinsichtlich des Seins, so auch hinsichtlich der Wahrheit verhält« [Übers. Th. A. Szlezák]. Thomas benutzt die von Michael Scotus angefertigte Aristoteles-Übersetzung aus dem Arabischen, die im Zuge von dessen Averroes-Übersetzung entstanden ist; ganz ähnlich auch die Version in seinem Kommentar zur Metaphysik, bei dem er mehrere Übersetzungen zugrunde legt; vgl. Auctoritates Aristotelis, ed. J. Hamesse, 118: *unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem*.

7 Aristoteles, Met. IV, 7; 1011 26–28: »Zu sagen, daß das, was ist, nicht ist, oder daß das, was nicht ist, ist, ist falsch, hingegen zu sagen, daß das, was ist, ist und das, was nicht ist, nicht ist, ist wahr, so daß auch jeder, der sagt, daß <etwas> ist oder nicht ist, Wahres oder Falsches sagen wird« [Übers. Th. A. Szlezák].

DAGEGEN SPRICHT:

1. »Geschwätz« ist die unnütze Wiederholung desselben.⁸ Wenn nun das Wahre dasselbe wäre wie das Seiende, wäre es Geschwätz, wenn man ein Seiendes ›wahr‹ nennen würde;⁹ dies ist jedoch falsch. Also meinen die beiden Ausdrücke nicht dasselbe.

2. ›Seiend‹ und ›gut‹ sind austauschbar. Doch ›wahr‹ ist mit ›gut‹ nicht austauschbar; es ist nämlich von etwas wahr, daß es nicht gut ist, wie beispielsweise mit jemand Unzucht treiben. Also ist auch ›wahr‹ nicht mit ›seiend‹ austauschbar und daher sind sie nicht identisch.

3. Nach Boethius in seinem Buch *Über die Hebdomaden* ist in allen Geschöpfen das Sein und das, was ist, verschieden.¹⁰ Das Wahre bezeichnet nun aber das Sein des Dinges; also ist bei einem Geschöpf das Wahre verschieden von dem, was ist. Nun ist jedoch das, was ist, dasselbe wie das Seiende. Also ist bei den Geschöpfen das Wahre vom Seienden verschieden.

4. Was immer zueinander im Verhältnis von grundlegender und nachrangiger steht, muß voneinander verschieden sein. Nun verhalten sich das Wahre und das Seiende in der besagten Weise, weil, wie es im *Buch von den Ursachen* heißt, »das erste der geschaffenen

8 Vgl. Aristoteles, Top. V, 2; 130a34; De soph. elench., c. 3; 165b15.

9 Thomas v. Aquin, In Phys. II, 4 (ed. M. Maggiolo, nr. 173): *Et quia de ratione finis est quod sit cuius causa fit, poeta hoc apposuit, quod derisorie se habet dicere finem cuius causa fit. Videtur enim esse nugatio, sicut si diceretur homo animal: quia animal est de ratione hominis, sicut et cuius causa fit de ratione finis. Vult enim poeta quod non omne ultimum sit finis, sed illud quod est ultimum et optimum, hoc est cuius causa fit* (»Da es den Begriff des Ziels ausmacht, das zu sein, um dessentwillen etwas geschieht, hat der Dichter dies hinzugefügt, daß die Aussage lachhaft sei: ›Ziel, um dessentwillen etwas geschieht‹. Es scheint nämlich eine Wortemacherei zu sein, so wie wenn man sagt: Mensch Lebewesen. Denn Lebewesen gehört zum Begriff des Menschen wie eben auch um dessentwillen etwas geschieht zum Begriff des Zweckes. Der Dichter will nämlich sagen, daß nicht alles Letzte ein Ziel sei, sondern nur dasjenige, was das Letzte und Beste ist« [Übers. R. S.]).

10 Boethius, De hebd., ed. Peiper, 169; ed. M. Elsässer, 37: »Verschieden ist das Sein und ›das, was ist‹.«

Dinge [...] das Sein«¹¹ ist, und der Kommentator sagt im selben Buch, daß alles andere im Sinne einer Formung vom Seienden ausgesagt wird und also gegenüber »seiend« nachrangiger ist.¹² Also sind das Wahre und das Seiende verschieden.

5. Dasjenige, was gemeinsam von einer Ursache und den von ihr verursachten Dingen ausgesagt wird, ist in der Ursache eher in höherer Einheit als in den Wirkungen; dies gilt insbesondere von dem, was von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird. Diese vier Begriffe – »seiend«, »eines«, »wahr« und »gut« – werden in der Weise Gott zugeeignet, daß das Seiende zum Wesen gehört, das Eine zur Person des VATERS, das Wahre zur Person des SOHNES, das Gute zur Person des HEILIGEN GEISTES. Die göttlichen Personen unterscheiden sich nun nicht nur dem Begriffe nach, sondern in der Wirklichkeit; daher werden sie nicht voneinander ausgesagt. Es gilt also um so mehr von den Geschöpfen, daß die genannten vier Begriffe sich mehr als nur dem Begriff nach unterscheiden müssen.

ANTWORT:

So wie es bei Aussagen, für die sich Beweise angeben lassen, notwendig ist, eine Zurückführung auf bestimmte Prinzipien vorzunehmen, die vom Verstand von sich her erkannt¹³ sind, so auch bei der Untersuchung dessen, was etwas jeweils ist. Andernfalls ginge man in beiden Fällen ins Unendliche, und damit fiele überhaupt jede Wissenschaft und jede Erkenntnis der Dinge dahin. Dasjenige nun,

11 *Liber de causis*, prop. 4; n. 37 (ed. A. Schönfeld, 8).

12 *Liber de causis*, prop. 4; n. 43–45 (ed. A. Schönfeld, 10). Anhand von Wilhelm von Moerbekes Erstübersetzung von Proklos' »Elementatio theologicæ« (1268) erkannte Thomas erstmals dieses Werk als Quelle für den *Liber de causis*. An dieser Stelle geht er offenbar wie andere Kommentatoren dieser Schrift vor und nach ihm davon aus, daß die Axiome von einem anderen Autor stammen als die Erläuterungen und Begründungen, so daß er bei den jeweils anschließenden Begründungen von einem »Kommentator« spricht.

13 *Notum*: nicht bloß »bekannt« wie eine Tatsache, sondern auch verstanden und darin zugleich anerkannt; vgl. *De ver.*, q. 3, Anm. 59. »Von sich her erkannt« heißt: durch die im Prinzip enthaltenen Begriffe und nicht wieder durch ein externes Argument.

was der Verstand zuerst und als bekanntestes begreift und auf das er alle Begriffe zurückführt, ist das Seiende, wie Avicenna am Anfang seiner *Metaphysik*¹⁴ sagt. Daher ist es notwendig, daß alle anderen Begriffe des Verstandes aus einer Hinzufügung zum Seienden verstanden werden.

Zum Seienden läßt sich allerdings nichts ihm Äußeres hinzufügen, sprich in der Weise, wie eine spezifische Differenz einer Gattung oder ein Akzidens einem Träger hinzugefügt wird; jede Wesensnatur ist nämlich ihrem Wesen nach ein Seiendes. Damit führt auch Aristoteles im 3. Buch der *Metaphysik*¹⁵ den Beweis, daß »seiend« keine Gattung sein kann. Man kann hingegen von einer Hinzufügung zu »seiend« in dem Sinne reden, daß diese Hinzufügung eine Weise des Seienden zum Ausdruck bringt, die im Terminus »seiend« nicht zum Ausdruck kommt. Dies kann auf zweierlei Weise geschehen:

Einmal in dem Sinne, daß die zum Ausdruck gebrachte Weise eine spezifische Weise des Seienden ausmacht. Es gibt nämlich verschiedene Grade des Seiendseins, aufgrund derer die verschiedenen Weisen des Seins und entsprechend diesen Weisen die verschiedenen Kategorien der Dinge verstanden werden: »Substanz« fügt zu »seiend« keinen Unterschied hinzu, der eine Wesensbestimmung bezeichnet, die zum Seienden hinzugefügt würde, vielmehr wird mit dem Terminus »Substanz« eine bestimmte Weise des Seins zum Ausdruck gebracht, nämlich das Durch-sich-Sein,¹⁶ und so verhält es sich auch bei den anderen Kategorien.

14 Avicenna, *Philos. prima* I, 5 (ed. S. Van Riet, 31 f.): »Wir sagen also, daß »Ding« und »seiend« und »notwendig« von der Art sind, daß sie unmittelbar durch eine Einprägung am Anfang in der Seele eingeprägt werden; diese Begriffe werden nicht aus etwas entnommen, was bekannter ist als sie; so wie die Gewißheit, welche die ersten Prinzipien haben, aus denen diese von selbst hervorgeht, und diese ist eine andere als andere Gewißheiten, doch um deretwillen« [Übers. R. S.].

15 Aristoteles, *Met. III*, 8; 998 b 22 ff.

16 Vgl. Thomas von Aquin, *ScG I*, 25 (ed. C. Pera, nr. 236): »Auf Grund des oben Gesagten aber ist dazu zu sagen, daß in der Begriffsbestimmung der Substanz nicht enthalten ist: »durch sich Seiendes«. Denn auf Grund dessen, daß sie als »Seiendes« bezeichnet würde, könnte sie keine Gattung sein, da ja schon nachgewiesen wurde, daß das Seiende nicht die Bedeu-

Im anderen Sinne der Hinzufügung geschieht dies so, daß die zum Ausdruck gebrachte Weise des Seins eine allgemeine Weise ist, die notwendig in jedem Seienden ihre Grundlage hat. Diese allgemeine Weise läßt sich wiederum in zwei Spielarten denken: einmal so, daß sie notwendig in jedem Seienden für sich genommen ihre Grundlage hat, zum anderen so, daß sie notwendig in der Beziehung von einem Seienden auf ein anderes ihre Grundlage hat. Im ersten Fall geschieht dies zweifach, weil im Seienden etwas entweder im bejahenden oder im verneinenden Sinne zum Ausdruck gebracht wird. Es läßt sich nun aber unter dem, was von etwas als solchem ausgesagt wird, nichts anderes finden, das in jedem Seienden gedacht werden kann, als sein Wesen, aufgrund dessen von ihm Sein ausgesagt wird; und in diesem Sinn wird der Terminus ›Ding‹ geprägt, der sich laut Avicenna¹⁷ am Anfang seiner *Metaphysik* darin von ›seiend‹ unterscheidet, daß ›seiend‹ von der tätigen Verwirklichung des Seienden seine Bedeutung bekommen hat,¹⁸ der Terminus ›Ding‹ hingegen das Wassein bzw. das Wesen eines Seienden zum Ausdruck bringt. Diejenige Verneinung, die mit jedem Seienden, sofern es für sich genommen wird, notwendig einhergeht, ist die Ungeteiltheit; und diese drückt das Wort ›eines‹ aus; denn ›eines‹ meint nichts anderes als ›ungeteiltes Seiendes‹.¹⁹

tung einer Gattung hat. – Ebenso auch nicht auf Grund dessen, daß sie als ›durch sich‹ bezeichnet würde. Denn dies scheint nichts als eine bloße Verneinung zu besagen. Die Substanz wird nämlich deshalb als das durch sich Seiende bezeichnet, weil sie nicht in anderem ist; und dies ist eine reine Verneinung. [...] Der Begriff der Substanz muss also auf folgende Weise verstanden werden: Substanz ist ein Ding, dem zukommt, nicht in einem Träger zu sein« [Übers. K. Albert/K. Engelhardt].

17 Avicenna, *Philos. prima I*, 5 (ed. S. Van Riet, 34).

18 Vgl. Thomas v. Aquin, *Sent. I*, d. 8, q. 1, a. 1 (ed. P. Mandonnet, I, 195): *hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi*; In *Met. IV*, 2 (ed. R. M. Spiazzi, nr. 553): *hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi* (»der Terminus ›seiend‹ wird jedoch von der tätigen Wirklichkeit des Seins abgeleitet« [Übers. R. S.]).

19 Vgl. Aristoteles, *Met. V*, 6; 1016 b 3–5: »Denn allgemein wird, was keine (begriffliche) Einteilung (Zerlegung, διαίρεσις, *dihairesis*) aufweist, in der Hinsicht Eines genannt, in welcher es keine Einteilung aufweist« [Übers. Th. A. Szlezák].

Wenn hingegen die Weise des Seins im zweiten Sinne verstanden wird, nämlich im Sinne der Relation eines Seienden zu einem anderen, dann kann dies wiederum in zweifacher Weise geschehen: einmal im Sinne der Scheidung des einen vom anderen – und dies bringt das Wort »etwas« zum Ausdruck; »etwas« hat nämlich den Sinn von »etwas anderes«.²⁰ Daher gilt: So wie das Seiende insofern »eines« genannt wird, als es in sich ungeteilt ist, so wird es »etwas« genannt, insofern es von anderem unterschieden ist. In der anderen Weise trifft dies zu im Sinne der Übereinstimmung des einen mit einem anderen. Dies kann nur so sein, daß von etwas die Rede ist, das darauf angelegt ist, mit jedem Seienden in Übereinstimmung zu sein. Dies ist nun aber die Seele, die »in gewisser Weise alles ist«, wie es im 3. Buch der Schrift *Über die Seele*²¹ heißt. Zur Seele wiederum gehört eine Erkenntnis- und eine Strebekraft. Die Übereinstimmung des Seienden mit dem Streben drückt der Terminus »gut« aus, daher heißt es am Anfang der *Ethik*, daß »das Gute das ist, was alles erstrebt«²², die Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstand hingegen drückt der Terminus »wahr« aus.

Jede Erkenntnis erreicht nun aber ihre Vollkommenheit im Ähnlichwerden des Erkennenden mit dem Erkannten, so daß das besagte Ähnlichwerden Grund der Erkenntnis ist; beispielsweise erkennt der Gesichtssinn dadurch, daß er gemäß dem Erkenntnisbild der Farbe bestimmt wird, die Farbe. Das erste Verhältnis des Seienden zum Verstand besteht darin, daß das Seiende dem Verstand gleich wird, welche Übereinkunft als Ähnlichkeit von Verstand und Ding bezeichnet wird. Darin ist im eigentlichen Sinne der Begriff des Wahren erfüllt. Dies ist es, was »wahr« zu »seiend« hinzufügt, nämlich die Gleichförmigkeit bzw. Angleichung des Dinges und des Verstandes; mit dieser Gleichförmigkeit ist, wie schon gesagt, die Erkenntnis eines Dinges notwendig verbunden: Daher geht also das Seiendsein

²⁰ Die sprachliche Brücke von »etwas« (*aliquid*) zu »etwas anderem« (*aliud quid*) läßt sich im Deutschen nicht schlagen.

²¹ Aristoteles, De an. III, 8; 431 b 21.

²² Aristoteles, Eth. Nic. I, 1; 1094 a 3: »Daher hat man zu Recht das Gute als das bestimmt, wonach alles strebt« [Übers. D. Frede].

des Dinges dem Begriff des Wahren vorher, die Erkenntnis ist demgegenüber eine Art Folge der Wahrheit.

Demgemäß findet man also ›Wahrheit‹ bzw. ›wahr‹ auf dreifache Weise definiert: Einmal im Sinne dessen, was dem Begriff der Wahrheit vorhergeht und in dem das Wahrsein gründet; in diesem Sinne definiert Augustinus in seiner Schrift *Selbstgespräche*: »Wahr ist das, was ist«²³, und Avicenna in seiner *Metaphysik*: »Die Wahrheit jedes Dinges ist diejenige Eigentümlichkeit seines Seins, die ihm unveränderlich zukommt«²⁴; irgendein Autor auch in der folgenden Weise: »Das Wahrsein ist die Ungetrenntheit von Sein und dem, was es ist.«²⁵ Auf andere Weise wird es in dem Sinne definiert, der im eigentlichen Sinne den Begriff des Wahren ausmacht; in diesem Sinne sagt Isaac: »Die Wahrheit ist die Angleichung des Dinges und des Verstandes«²⁶ und Anselm in seiner Schrift *Über die Wahrheit*: »Die Wahrheit ist die Rechtheit, die einzig mit dem Geist erfaßbar ist«²⁷ – die Rechtheit im Sinne jener Angleichung verstanden – und Aristoteles sagt im 4. Buch der *Metaphysik*: Wenn wir das Wahre definieren, sagen wir, »daß das, was ist, ist, oder daß das, was nicht ist, nicht ist«.²⁸ Im dritten Sinne wird ›wahr‹ im Sinne der sich not-

23 Augustinus, *Solil.* II, 5, 8 (CSEL 89, 56).

24 Avicenna, *Philos. prima* VIII, 6 (ed. S. Van Riet, 413).

25 Die Definition wird von anderen Autoren vor Thomas ebenfalls bereits angeführt, aber fast nie einem bestimmten Philosophen zugeschrieben.

26 In Wahrheit ein Zitat aus Avicenna: *Philos. prima* I, 8 (ed. S. Van Riet, 55 f.): *veritas autem, quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suaem comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam* (»Jene Wahrheit, die dem Ding gleich ist, ist bestimmt, sie ist nun aber, wie ich meine, bestimmt im Hinblick auf ihre Beziehung zu diesem Ding und sie ist die Wahrheit im Hinblick auf die Beziehung des Dinges zu ihr selbst« [Übers. R. S.]). Isaac ben Salomon, geb. in Ägypten, war Arzt und Philosoph; sein Werk *Über die Definitionen und Beschreibungen* hat Gerhard von Cremona in Toledo zwischen 1157 und 1187 vollständig übersetzt.

27 Anselm v. Canterbury, *De veritate*, c. 11 (Opera omnia, ed. F. S. Schmitt, I, 191: »Wahrheit ist eine mit dem Geist allein erfaßbare Rechtheit« [Übers. H. Verwegen; ganz ähnlich M. Enders]).

28 Aristoteles, *Met.* IV, 7; 1011 b 26–28: »Zu sagen, daß das, was ist, nicht ist, oder daß das, was nicht ist, ist, ist falsch, hingegen zu sagen, daß

wendig ergebenden Folge definiert; in diesem Sinne sagt Hilarius: »Das Wahre ist das, was das Sein aufzeigt und offenbar macht«²⁹, und Augustinus in seinem Buch *Über die wahre Religion*: »Wahrheit ist das, wodurch gezeigt wird, was ist«³⁰, und in demselben Buch: »Die Wahrheit ist das, aufgrund dessen wir über das urteilen, was unterhalb der Vernunft liegt.«³¹

Zu 1. Jene Definition des Augustinus wird von der Wahrheit gegeben, sofern sie eine Grundlage im Ding hat, und nicht insofern, als der Begriff des Wahren in der Angleichung des Dinges an den Verstand erfüllt wird. – Man kann aber auch folgendermaßen sagen: Wenn man sagt, daß das Wahre das ist, was ist, wird das »ist« nicht in dem Sinne verstanden, daß es die Wirklichkeit des Seins bezeichnet, sondern insofern es ein Zeichen des urteilenden Verstandes in der Hinsicht ist, als es eine bejahende Aussage bezeichnet.³² Der Sinn ist dann der folgende: Das Wahre ist das, was ist, wenn von etwas gesagt

das, was ist, ist und das, was nicht ist, nicht ist, ist wahr, so daß auch jeder, der sagt, daß <etwas> ist oder nicht ist, Wahres oder Falsches sagen wird« [Übers. Th. A. Szlezák].

29 Vgl. Hilarius v. Poitiers, *De trin.* V, 3 (CCSL 62A, 153); diese in vielen Editionen mittelalterlicher Werke, in denen sich das Hilarius-Zitat findet, angegebene Stelle enthält den angeführten Text nicht wörtlich. Der Text erinnert an das, was Heidegger als Offenheit und Sich-Zeigen dem Korrespondenzbegriff der Wahrheit in bestimmten Phasen seiner Auseinandersetzung vorangestellt hat. In seiner wiederholten Beschäftigung mit dem Thomas-Text ist ihm dieser Text natürlich begegnet: »In einem dritten Sinn heißt Wahr-sein *Sichtbarmachendsein* (*manifestativum esse*), *declaraticum esse*: *im Klaren halten ein Seiendes*«, Einführung in die phänomenologische Forschung, GA XVII, 170; die augustinische Formulierung zitiert er in: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant, GA XXIII, 56.

30 Augustinus, *De vera rel.* 36, 66 (CCSL 32, 230); bei Augustinus ist es die Wahrheit selbst, die das, was ist, zeigt: [...] *intellegit eam esse veritatem quae ostendit id quod est* [Übers. W. Thimme: »der erkennt auch, daß es die Wahrheit ist, die uns zeigt, was ist«; die neue Übers. von J. Lössl: »sie ist es, die jenes zeigt, wie es ist«].

31 Vgl. Augustinus, *De vera rel.* 31, 58 (CCSL 32, 225).

32 Vgl. Aristoteles, *Peri herm.*, c. 3; 16 b 23–25.

wird, was es ist, so daß die Definition des Augustinus auf dasselbe hinauskommt wie die oben angeführten Definition des Aristoteles.

Zu 2. Die Antwort wird aus dem Gesagten deutlich.

Zu 3. Den Ausdruck »etwas ohne ein anderes verstehen« kann man in zweifachem Sinne auffassen: einmal so, daß ein Etwas verstanden wird, ohne ein anderes zu verstehen; die Sachverhalte, die sich in ihrem Begriff unterscheiden, verhalten sich so, daß der eine ohne den anderen verstanden werden kann. In anderer Weise kann das »etwas verstehen ohne das andere« so aufgefaßt werden, daß das eine verstanden wird, während gleichzeitig das andere nicht existiert. In diesem Sinne kann man »seiend« nicht ohne »wahr« verstehen, weil das Seiende nicht ohne den Umstand verstanden werden kann, daß es mit dem Verstand übereinkommt bzw. ihm angeglichen wird. Es ist jedoch gleichwohl nicht notwendig, daß, wer immer den Begriff des Seienden versteht, den Begriff des Wahren versteht. So gilt ja beispielsweise auch nicht, daß, wer immer »seiend« versteht, den tätigen Verstand versteht, obgleich ohne den tätigen Verstand nichts verstanden werden kann.

Zu 4. Das Wahre ist eine Bestimmung des Seienden nicht in dem Sinne, daß ihm eine Wesensbestimmung hinzugefügt würde oder irgendeine spezifische Weise des Seins darin zum Ausdruck gebracht würde, sondern etwas, das sich allgemein in jedem Seienden findet, was gleichwohl im Terminus »seiend« nicht zum Ausdruck kommt. Daher ist es nicht notwendig, daß es entweder eine aufhebende oder eine vermindernde bzw. eine auf einen Teil einschränkende Bestimmung ist.

Zu 5. Die Bestimmung wird dort nicht in dem Sinne verstanden, wie sie in der Kategorie der Qualität vorkommt,³³ sondern insofern sie eine Rangordnung mit sich bringt. Da nämlich jene Wesen, die für andere Wesen die Ursache des Seins sind, im höchsten Maße seiend sind, schließt Aristoteles³⁴, daß in Bezug auf etwas die Rangstufe im Sein und in der Wahrheit dieselbe sei, so nämlich, daß gilt: Wo das vorgefunden wird, was im höchsten Maße seiend ist, wird auch das im höchsten Maße Wahre gefunden. Daher ist dies nicht

33 Vgl. Aristoteles, Cat., c. 8; 9 a 10–13.

34 Aristoteles, Met. II, 1; 993 b 30–31.

deshalb der Fall, weil »seiend« und »wahr« dem Begriff nach dasselbe sind, sondern weil in dem Maße, in dem etwas Seiendheit hat, es geeignet ist, dem Verstand angeglichen zu werden. Also ist der Begriff des Wahren dem Begriff des Seienden gegenüber nachrangig.

Zu 6. Das Wahre und das Seiende unterscheiden sich in ihrem Begriff, und zwar dadurch, daß etwas im Begriff des Wahren liegt, was im Begriff des Seienden nicht liegt, nicht hingegen dadurch, daß etwas im Begriff des Seienden läge, was nicht im Begriff des Wahren läge. Daher unterscheiden sie sich nicht dem Wesen nach und werden auch nicht durch Unterschiede, die einander entgegengesetzt sind, unterschieden.

Zu 7. Das Wahre findet sich keineswegs in mehr Dingen als das Seiende. Das Seiende wird nämlich in einem gewissen Sinne verstanden auch vom Nichtseienden ausgesagt, insofern <nämlich>, als das Nichtseiende vom Verstand aufgefaßt wird. Daher sagt Aristoteles im 4. Buch der *Metaphysik*, daß die Negation und die Privation in einer gewissen Hinsicht »seiend« genannt werden.³⁵ Daher sagt auch Avicenna zu Beginn seiner *Metaphysik*, daß sich nur deswegen eine Aussage über das Seiende bilden läßt, weil es notwendig ist, daß dasjenige, von dem eine Aussage gebildet wird, vom Verstand aufgefaßt worden ist.³⁶ Von daher wird ersichtlich, daß alles Wahre in gewisser Weise ein Seiendes ist.

Auf die Argumente, die im entgegengesetzten Sinne eingewandt worden sind, ist zu antworten:

Zu 1. Es ist deshalb kein leeres Gerede, wenn man vom »wahren Seienden« spricht, weil etwas mit dem Terminus »wahr« ausgedrückt wird, was mit dem Terminus »seiend« nicht ausgedrückt wird. Aber deswegen unterscheiden sie sich nicht der Sache nach.

Zu 2. Obwohl das Unzuchttreiben schlecht ist, ist es doch in der Hinsicht, daß es Seiendsein in sich hat, darauf angelegt, daß dies mit dem Verstand zur Übereinstimmung kommt, und demgemäß ergibt sich daraus der Begriff des Wahren. Daraus wird ersichtlich, daß we-

35 Aristoteles, Met. IV, 1; 1003 b 9–10: »Daher sagen wir auch vom Nichtseienden, daß es das Nichtseiende »ist«.« [Übers. Th. A. Szlezák].

36 Avicenna, Philos. prima I, 5 (ed. S. Van Riet, 33 f.).

der das Wahre über das Seiende hinausgeht noch es umgekehrt vom Seienden überschritten wird.

Zu 3. Wenn man sagt: »Sein und das, was ist, sind verschieden«, dann unterscheidet man die Wirklichkeit des Seins von dem, dem jene Wirklichkeit zukommt. Der Terminus »seiend« hat von der Verwirklichung des Seins seine Bedeutung und eben nicht von dem, dem die Verwirklichung des Seins zukommt. Deshalb ist das Argument nicht stichhaltig.

Zu 4. In dem Sinne ist das Wahre abgeleiteter als das Seiende, als der Begriff des Wahren sich vom Begriff des Seienden auf die vorher genannte Weise unterscheidet.

Zu 5. Das Argument hat in dreierlei Hinsicht einen Mangel: Erstens unterscheiden sich die göttlichen Personen der Wirklichkeit nach, das jedoch, was den Personen jeweils zugeeignet wird, unterscheidet sich nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Begriff nach; zweitens weil gilt: Auch wenn die Personen sich der Wirklichkeit nach voneinander unterscheiden, so unterscheiden sie sich doch nicht der Wirklichkeit nach vom göttlichen Wesen; daher trifft es nicht zu, daß sich das Wahre, das der Person des SOHNES zugeeignet wird, vom Seienden, das zum Wesen *<Gottes>* gehört, unterscheidet; der dritte Mangel besteht in Folgendem: Auch wenn das Seiende, das Eine, das Wahre und das Gute in Gott eine höhere Einheit bilden als bei den Geschöpfen, so besteht doch keine Notwendigkeit, daß sie sich in der Weise, in der sie sich in Gott unterscheiden, auch in den geschaffenen Dingen der Sache nach unterscheiden. Dies trifft nämlich bei den Dingen zu, in deren Begriff es nicht liegt, daß sie der Sache nach eines sind. Dies ist etwa bei Weisheit und Macht der Fall, die, da diese in Gott der Wirklichkeit nach eines sind, sich in den Geschöpfen *<hingegen>* der Wirklichkeit nach unterscheiden. Doch dem Seienden, dem Einen, dem Wahren und dem Guten kommt es seinem jeweiligen Begriff entsprechend zu, daß sie der Wirklichkeit nach eines sind. Daher gilt: Wo immer sie angetroffen werden, sind sie der Wirklichkeit nach eines, ungeachtet dessen, daß es sich um eine vollkommenere Einheit handelt, in der sie in Gott eine Einheit bilden, als es jene ist, in der sie bei den Geschöpfen eine Einheit bilden.

2. ARTIKEL

Die zweite Frage lautet: Findet sich ›Wahrheit‹ im Verstand grundlegender als in den Dingen?³⁷ Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. ›Wahr‹ ist, wie schon gesagt,³⁸ mit ›seiend‹ austauschbar. Das Seiende findet sich aber grundlegender in den Dingen als in der Seele – also auch das Wahre.

2. Die Dinge sind in der Seele nicht ihrem Wesen nach, sondern ihrem Erkenntnisbild nach, wie Aristoteles im 3. Buch seiner Schrift *Über die Seele*³⁹ sagt. Wenn sich also Wahrheit grundlegender in der Seele finde, wäre sie nicht das Wesen des Dinges, sondern dessen Entsprechung und Erkenntnisbild, und das Wahre wäre ein Erkenntnisbild desjenigen Seienden, das außerhalb der Seele ist. Doch wird das Erkenntnisbild, das sich in der Seele befindet, nicht von dem Ding ausgesagt, das sich außerhalb der Seele befindet, wie es ja auch mit diesem nicht austauschbar ist. ›Austauschbar sein‹ heißt wechselseitig ausgesagt werden können. Also ist das Wahre auch nicht mit dem Seienden austauschbar. Dies ist freilich falsch.

3. Ein jegliches, das in etwas ist, ist bestimmt durch das, in dem es ist.⁴⁰ Wenn also die Wahrheit grundlegender in der Seele ist, dann wird das Urteil über die Wahrheit nach Maßgabe der Einschätzung der Seele sein, und demzufolge wird der Irrtum der alten Philosophen wiederkehren, die behauptet haben, daß alles, was jemand im Verstand als Meinung hat, wahr sei und daß zwei kontradiktorische entgegengesetzte Aussagen zugleich wahr seien.⁴¹ Dies ist widersinnig.

37 Paralleltexte: In Periherm. I, 3 (ed. Leon I*/1, 14–18); In Met. VI, 4.

38 Vgl. De ver., q. 1, a. 1 (S. 10).

39 Aristoteles, De an. III, 8; 431 b 28: »Denn es ist kein Stein in der Seele, sondern die Form« [Übers. Th. Buchheim].

40 Vgl. De ver., q. 2, Anm. 91.

41 Die alten Philosophen (*antiqui philosophi*) sind nicht die antiken, sondern die Philosophen vor Aristoteles (und Platon). Beide Irrtümer kennt Thomas aus Aristoteles: Der erste Irrtum ist der des Protagoras (Met. IV, 5–6), der an zweiter Stelle angeführte der des Heraklit (Met. IV, 3–4).

4. Wenn die Wahrheit grundlegend im Verstand ist, ist es notwendig, daß irgend etwas, das zum Verstand gehört, in der Definition der Wahrheit mit gesetzt wird. Doch Augustinus weist in seiner Schrift *Selbstgespräche* eine solche Definition zurück, wie etwa jene Definition: »Wahr ist, was so ist, wie es scheint«⁴², weil in diesem Sinne das nicht wahr wäre, was nicht erscheint. Dies ist offensichtlich falsch bei den gänzlich verborgenen kleinen Steinen, die sich im Erdinneren befinden. Ähnlich weist er jenen Satz: »Wahr ist, was so ist, wie es dem Erkennenden erscheint, wenn er zu erkennen willens und in der Lage ist«⁴³, zurück und widerlegt ihn. Der Grund liegt darin, daß in diesem Sinne etwas nur dann wahr wäre, wenn ein Erkennender es erkennen wollte und könnte. Dasselbe Argument würde auf jegliche andere Definition der Wahrheit, in der etwas zum Verstand Gehöriges gesetzt wird, zutreffen. Also ist die Wahrheit nicht grundlegend im Verstand.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Aristoteles sagt im 6. Buch der *Metaphysik*: »Wahr« und »falsch« sind nicht in den Dingen, sondern im Geist.«⁴⁴
2. »Wahrheit ist die Entsprechung des Dinges und des Verstandes.«⁴⁵ Diese Entsprechung kann nur im Verstand sein. Also ist auch die Wahrheit nur im Verstand.

ANTWORT:

Bei demjenigen, was von mehreren Trägern in einem grundlegenden und in einem abgeleiteten Sinne ausgesagt wird, besteht keine Notwendigkeit dazu, daß jenes Grundlegendere, das der gemeinsamen Aussage zugänglich ist, sich als Ursache zu dem anderen verhält. Vielmehr wird der Begriff jenes gemeinsam Ausgesagten erstrangig von jenem ausgesagt, in dem der Begriff erfüllt ist; so wird beispielsweise »gesund« grundlegender von einem Lebewesen ausgesagt, in dem sich zuerst der vollständige Begriff der Gesundheit

42 Augustinus, Solil. II, 5, 8 (CSEL 89, 55).

43 Augustinus, Solil. II, 5, 8 (CSEL 89, 55).

44 Aristoteles, Met. VI, 4; 1027 b 25.

45 Vgl. De ver., q. 1, a. 1 (S. 11).

findet, obgleich auch ein Heilmittel als etwas, das die Gesundheit bewirkt, ›gesund‹ genannt wird.

Deshalb gilt: Wenn ›wahr‹ von mehreren Trägern teils in einem grundlegenderen und teils in einem abgeleiteteren Sinne ausgesagt wird, ist es notwendig, daß es grundlegend von jenem ausgesagt wird, in dem sich zuerst der vollständige Begriff der Wahrheit findet. Die Vollendung jeglicher Bewegung oder Tätigkeit liegt nun aber in ihrem Ende. Die Bewegung der Erkenntniskraft wiederum findet ihren Endpunkt in der Seele. Es ist nämlich notwendig, daß das Erkannte im Erkennenden in der Weise des Erkennenden ist, die Bewegung der Strebenskraft hingegen hat ihren Endpunkt im Ding. Darin liegt begründet, daß Aristoteles im 3. Buch seiner Schrift *Über die Seele*⁴⁶ einen Kreislauf in den Tätigkeiten der Seele behauptet. Dieser besteht darin, daß das Ding, das außerhalb der Seele ist, den Verstand bewegt und das verstandene Ding das Streben bewegt; das Streben wiederum ist darauf gerichtet, daß es zu dem Ding gelangt, von dem die Bewegung ausgegangen war. Da zudem das Gute, wie schon gesagt,⁴⁷ eine Relation des Seienden zur Strebenskraft besagt, das Wahre hingegen eine Relation zum Verstand, ist dies der Grund, daß Aristoteles im 6. Buch der *Metaphysik*⁴⁸ sagt, daß das Gute und Schlechte in den Dingen ist, das Wahre und Falsche hingegen im Geist. Ein Ding heißt lediglich insofern ›wahr‹, als es dem Verstand entspricht, daher findet sich das Wahre in abgeleiteter Weise in den Dingen, in grundlegender hingegen im Verstand.

Doch muß man wissen, daß ein Ding zum theoretischen Verstand in einem anderen Verhältnis steht als zum praktischen Verstand. Der praktische Verstand bringt nämlich Dinge hervor, daher ist er das Maß der Dinge, die durch ihn entstehen. Doch der theoretische Verstand wird, da er <die Erkenntnis> von den Dingen aufnimmt, in gewisser Weise von den Dingen bewegt, und daher sind die Dinge sein Maß. Daraus wird ersichtlich, daß die natürlichen Dinge, von

46 Aristoteles, *De an.* III, 10; 433 a 17–21.

47 Vgl. *De ver.*, q. 1, a. 1 (S. 10).

48 Aristoteles, *Met.* VI, 4; 1027 b 25–27: »Denn ›wahr‹ und ›falsch‹ sind nicht in den Dingen – z. B. daß das Gute wahr wäre, das Schlechte ohne weiteres falsch – sondern im Denken« [Übers. Th. A. Szlezák].

denen unser Verstand das Wissen aufnimmt, für unseren Verstand das Maß bilden, wie es im 10. Buch der *Metaphysik*⁴⁹ heißt, sie aber ihrerseits durch das Maß des göttlichen Verstandes bestimmt sind, in dem alle Dinge so sind wie jedes Kunstgebilde im Verstand des Künstlers ist. So ist also der göttliche Verstand ein Maß, unterliegt selbst aber keinem Maß, die natürlichen Dinge hingegen sind durch ein Maß bestimmt und sind auch selbst ein Maß, doch unser Verstand ist durch ein Maß bestimmt, ist selbst aber nicht das Maß der natürlichen Dinge, sondern lediglich der Kunstgebilde.

Das Ding der Natur, das zwischen zwei Verstandesarten gestellt ist, wird also aufgrund der Übereinstimmung mit beiden Verstandesarten ›wahr‹ genannt. Aufgrund der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Verstand wird es insofern ›wahr‹ genannt, als es das erfüllt, wozu es durch den göttlichen Verstand bestimmt ist, wie dies durch Anselm in seiner Schrift *Über die Wahrheit*⁵⁰ und durch Augustinus in seinem Buch *Über die wahre Religion*⁵¹ und durch Avicenna in der angeführten Definition deutlich wird, nämlich: »Die Wahrheit jedes Dinges ist die Eigentümlichkeit seines Seins, welches ihm unveränderlich zukommt.«⁵² Aufgrund der Ähnlichkeit im Verhältnis zum Verstand des Menschen wird ein Ding insofern ›wahr‹ genannt, als es darauf angelegt ist, von sich eine wahre Einschätzung hervorzubringen, wie umgekehrt diejenigen Dinge ›falsch‹ genannt werden, »die dazu da sind, als solche gesehen zu werden, die sie nicht sind oder es nicht in dieser Weise sind«, wie es im 5. Buch der *Metaphysik*⁵³ heißt. Der erste Begriff der Wahrheit kommt nun grundlegender dem Ding zu als der zweite, weil es grundlegender zum Verstand Gottes im Verhältnis steht als zum Verstand des Menschen. Darin liegt, daß auch dann, wenn es keinen menschlichen Verstand

49 Aristoteles, Met. X, 1; 1053 a 31–33: »Aber auch die Wissenschaft nennen wir Maß der Dinge und die Wahrnehmung aus demselben Grund, weil wir durch sie etwas erkennen, wo sie doch <in Wirklichkeit> eher gemessen werden als messen« [Übers. Th. A. Szlezák].

50 Anselm v. Canterbury, De veritate, c. 7 (Opera omnia, ed. F. S. Schmitt, I, 186).

51 Augustinus, De vera rel. 36, 66 (CCSL 32, 209).

52 Avicenna, Philos. prima VIII, 6 (ed. S. Van Riet, 413).

53 Aristoteles, Met. V, 29; 1024 b 21–23.

gäbe, die Dinge immer noch in Beziehung auf den göttlichen Verstand ›wahr‹ genannt würden. Wenn hingegen beide Verstände als aufgehoben gedacht würden, die Dinge aber – was völlig unmöglich ist – bestehen blieben, dann bliebe in keinem Sinne der Begriff der Wahrheit bestehen.

Zu 1. Wie schon aus dem Dargelegten deutlich ist, wird ›wahr‹ grundlegender vom wahren Verstehen und in abgeleiteter Weise von dem Ding ausgesagt, das ihm entspricht. In beiderlei Sinne ist es mit ›seiend‹ austauschbar, freilich auf verschiedene Weise: Insfern es von den Dingen ausgesagt wird, ist es mit dem Seienden in der Aussage austauschbar – jegliches Seiende entspricht dem göttlichen Verstand und hat in seiner Möglichkeit, daß der menschliche Verstand ihm entsprechen kann. Wenn ›wahr‹ hingegen in dem Sinne verstanden wird, daß es vom Verstehen ausgesagt wird, dann ist es mit ›seiend‹ austauschbar, das außerhalb der Seele liegt, es hat aber seinen Ort nicht im Ausgesagtwerden selbst, sondern in dessen Folge, und zwar dadurch, daß es für jedes Verstehen, das wahr ist, notwendig ist, daß es einem Seienden entspricht, aber auch umgekehrt.

Zu 2. Dadurch wird auch die Auflösung des zweiten Einwandes deutlich.

Zu 3. Dasjenige, was in etwas ist, ist durch dasjenige, in dem es ist, nur dann bestimmt, wenn es von dessen Prinzipien hervorgebracht wird. Daher ist das Licht, das in der Luft von etwas Äußerem, nämlich der Sonne, hervorgebracht wird, eher durch die Bewegung der Sonne als von der Luft bestimmt. Entsprechend hat auch die Wahrheit, die in der Seele mit Bezug auf die Dinge hervorgebracht worden ist, nicht in der Beurteilung der Seele ihren Grund, sondern im Sein der Dinge, »da ja dadurch, daß ein Ding ist oder nicht ist, die Aussage wahr oder falsch genannt wird⁵⁴; und ähnlich auch das Verstehen.

54 Aristoteles, Cat., c. 5; 4 b 8–10: »Denn wegen des Seins oder Nichtsein des Dinges wird gesagt, die Aussage sei wahr oder falsch« [Übers. K. Oehler]; c. 12; 14 b 21; Met. IX, 10; 1051 b 6–9: »Denn nicht weil wir dich