

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Problem der Wahrheit bei Anselm von
Canterbury und Thomas von Aquin“

Verfasserin

Astrid Wölfel

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Jänner 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 296
Philosophie
Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner

INHALTSVERZEICHNIS

I.)	EINLEITUNG: BEDEUTUNG DES WAHRHEITSBEGRIFFS HEUTE UND IM MITTELALTER.....	3
	1.) <i>Wahrheitsbegriff allgemein</i>	3
	2.) <i>Warum Wahrheit bei Thomas von Aquin?</i>	4
	3.) <i>Wahrheit im Mittelalter</i>	5
	4.) <i>Anselm und Thomas – Gegenüberstellung</i>	6
II.)	ANSELMS BESTIMMUNG DER WAHRHEIT ALS <i>RECTITUDO</i> IN „ <i>DE VERITATE</i> “	7
	1.) <i>Wahrheit im „Monologion“ und „Proslogion“</i>	7
	2.) <i>Ausgangspunkt der Schrift „De veritate“</i>	8
	3.) <i>Die Wahrheit der Aussage und des Gedankens (c. 2-3)</i>	10
	4.) <i>Weitere Orte der Wahrheit: Wille, Handlungen, Sinne und das Wesen der Dinge (c. 4-7)</i>	14
	5.) <i>Die Momente der Rechtheit und ihre nähere Bestimmung: Sollensmoment, Wahrheit und Falschheit, mente sola percipibilis (c. 8-9, 11)</i>	17
	6.) <i>Die Rechtheit der höchsten Wahrheit: Einzigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit (c. 10, 13)</i>	19
	7.) <i>Die Gerechtigkeit als die Rechtheit der vernünftigen Natur (c. 12)</i>	20
III.)	DIE <i>ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS</i> ALS GRUNDLEGENDE WAHRHEITSKONZEPTION IN DEN „ <i>QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE</i> “ DES THOMAS	22
	1.) <i>Was ist Wahrheit? Wahrheit als transzendente Bestimmung und ihre Bezogenheit auf die menschliche Seele (a. 1)</i>	22
	2.) <i>Wahrheit ist eher im Verstand als in den Dingen. Wahrheit im zusammensetzenden und trennenden Verstand (a. 2-3)</i>	25
	3.) <i>Einzigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit (a. 4-6)</i>	28
	4.) <i>Wahrheit in Gott und Gott als Ursache der Wahrheit (a. 7-8)</i>	31
	5.) <i>Wahrheit der Sinne (a. 9)</i>	32
	6.) <i>Die Frage nach der Falschheit in den Dingen, den Sinnen und im Verstand (a. 10-12)</i>	33

IV.)	VERGLEICH DER BEIDEN WAHRHEITSAUFFASSUNGEN	35
1.)	<i>Anselms Wahrheitsbegriff bei Thomas („De veritate“ q. 1).....</i>	37
2.)	<i>Die Urteils- oder Aussagenwahrheit – der logische Aspekt</i>	41
3.)	<i>Die Wahrheit der Dinge – die ontologische Wahrheit.....</i>	49
4.)	<i>Gott als Wahrheitsgrund – der theologische Aspekt.....</i>	53
5.)	<i>Der Mensch und die Wahrheit – der anthropologische und ethische Aspekt</i>	58
6.)	<i>Ergebnisse des Vergleichs und mögliche Fragen.....</i>	63
V.)	SCHLUSSGEDANKE: GIBT ES WAHRHEIT OHNE GOTT?.....	66
VI.)	LITERATURVERZEICHNIS.....	68
VII.)	ABSTRACT	71
VIII.)	LEBENS LAUF.....	73

I.) EINLEITUNG: BEDEUTUNG DES WAHRHEITSBEGRIFFS HEUTE UND IM MITTELALTER

1.) Wahrheitsbegriff allgemein

Das Problem der Wahrheit ist auch noch heute in der Wissenschaft der Philosophie „kontrovers diskutiert“, im Mittelpunkt der Diskussion steht die

genaue Bestimmung des Wahrheitsbegriffs in Anwendung auf nicht-analytische Aussagen, da man sich von der Aufklärung dieses Begriffs Aufschluss über das Verhältnis des menschlichen Denkens und Sprechens zur Wirklichkeit erhofft.¹

Eine der klassischen Wahrheitstheorien ist die Korrespondenztheorie, die ihren Ausdruck findet in der Formel *veritas est adaequatio rei et intellectus*; sie wird auch Adäquationstheorie genannt. Ihr liegt die Frage zugrunde, ob unsere Vorstellung von der Wirklichkeit und unsere Aussagen über die Wirklichkeit auch mit der Wirklichkeit übereinstimmen.² Die Frage nach der Wahrheit befasst sich also mit der Beziehung von Denken und Sein. Bereits Aristoteles hatte darauf folgende Antwort gegeben: „Die Sache schein gleichsam als der Grund dafür, dass die Aussage wahr ist. Denn sofern die Sache ist oder nicht ist, wird die Aussage wahr oder falsch genannt.“³

Unter den spätantiken und frühmittelalterlichen Wahrheitstheorien ragt diejenige Anselms

schon alleine deshalb an systematischer Relevanz deutlich heraus, weil bei Anselm die erste definitionale, d.h. zu einer ausdrücklichen Definition des Wahrheitsbegriffs führende Theorie der Wahrheit innerhalb der abendländischen Philosophiegeschichte überhaupt vorliegt, die diesen Namen verdient.⁴

Bei Thomas von Aquin gilt Wahrheit als Transzendentalie; in Ansätzen findet sich diese Konzeption schon bei Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus und Dionysios-Areopagita. Im Mittelalter wurde diese Lehre systematisch entfaltet. Zunächst sprach man von fünf Transzendentalien: *res, unum, aliquid, verum, bonum*. Später werden drei Transzendentalien genannt: *unum, verum, bonum*; manchmal auch eine weitere –

¹ Willaschek, Markus: „Wahrheit“, in: *Metzler-Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definitionen*. Hg. v. Peter Prechtel u. Franz-Peter Burkard. 2. überarb. u. aktual. Aufl. Stuttgart: Metzler 1999, 648.

² Vgl. Prechtel, Peter: „Adäquationstheorie“, in: *Metzler-Philosophie-Lexikon*, 9.

³ Aristoteles, Kategorien, 14b; zitiert nach: *Metzler-Philosophie-Lexikon*, 9.

⁴ Anselm vom Canterbury: *Über die Wahrheit*. Übers., mit einer Einl. und Anm. hg. v. Markus Enders. Lat.-dt. Hamburg: Meiner 2001 (= Philosophische Bibliothek Bd. 535), XII (Einleitung); im Folgenden zitiert als Anselm, DV, wenn auf Anselms Text Bezug genommen wird, sonst Enders (Hg.).

pulchrum – dazugezählt. Über Suarez gelangte die Lehre von den Transzendentalien in die rationalistische Schulmetaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts, und wurde dort modifiziert.

2.) Warum Wahrheit bei Thomas von Aquin?

Pieper rechtfertigt dies folgendermaßen:

Wo immer man, von der frühen Antike bis zur deutschen Aufklärung, die philosophische Seinslehre befragt, da treten einzelne Elemente und Bestandstücke der [...] Lehre von der Wahrheit der Dinge hervor. Der volle und ungeschmälerte Begriff von der Wahrheit alles Seienden aber, in dem alle einzelnen Aspekte sich zur Ganzheit fügen, dürfte kaum irgendwo anzutreffen sein – außer im Werke des Thomas von Aquin.⁵

Pöltner nennt zwei Gründe, warum Thomas ein wichtiger Gesprächspartner ist: „Bei Thomas finden sich alle Strukturmomente der Wahrheit, wenngleich er nicht allen die gleiche Aufmerksamkeit schenkt.“⁶ Thomas stelle sich den metaphysischen Konsequenzen der Adäquationsformel, und mache nicht vor ihnen halt oder formuliere das Problem, das sich mit der Konzeption der Wahrheit als Übereinstimmung stellt, einfach weg.⁷

Ulmer wählt in seinem Aufsatz als geschichtlichen Ansatz den des Thomas von Aquin in der Abhandlung „*Quaestiones disputatae de veritate*“,

einmal, weil sie dadurch ausgezeichnet ist, dass sie, als eine der ganz wenigen ausdrücklichen Abhandlungen über die Wahrheit, die es in der Geschichte der Philosophie gibt, wirklich das ganze Feld des Wahrheitsbegriffs durchmisst, sodann, weil in ihr sich eine Bestimmung der Wahrheit vollzieht, die den Wahrheitsbegriff bis zur Gegenwart bestimmt hat.“⁸

Die Entfaltung der Wahrheitslehre bei Thomas ist nicht nur auf diese Abhandlung beschränkt; in den beiden Summen behandelt er den Wahrheitsbegriff innerhalb der Lehre vom göttlichen Geist.⁹

⁵ Pieper, Josef: *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. München: Kösel 1947, 67.

⁶ Pöltner, Günther: „*Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung“, in: *Zeitschr. f. Philos. Forschung* 37 (1983), 563.

⁷ Vgl. Pöltner, „*Veritas est adaequatio intellectus et rei*“, 563.

⁸ Ulmer, Karl: „Erörterung des Begriffs der Wahrheit“, in: *Philos. Jahrbuch* 73 (1965/6), 229.

⁹ Vgl. Barth, Roderich: *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege*. Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 62f. Die Stellen sind: STh I, qq. 16-17 und ScG I, cc. 59-62.

Pieper fragt sich im ersten Kapitel seiner Untersuchung „Die Wahrheit der Dinge“, ob der Rationalist Christian Wolff recht hat, wenn er Thomas vorwirft, ihm gegenüber einen weniger distinkten Wahrheitsbegriff zu haben. Pieper stellt in Frage, ob das aber auch der gemäßigere Wahrheitsbegriff sei:

Es ist vielmehr die offenkundige Absicht etwa des Thomas von Aquin, eine schulgerechte Definition der Wahrheit [wie auch des Erkennens] gerade zu vermeiden. Denn Thomas weiß, dass diese Ur-Sachverhalte solchermaßen nicht zu fassen sind. Darum verfährt er anders. Im ersten *articulus* der „*Quaestiones disputatae de veritate*“, der die Überschrift trägt „Was ist Wahrheit?“, entfaltet er zwar zuerst seine eigene geniale Konzeption, die er dann aber mit hoher Selbstbescheidung in den Kranz der überlieferten Wesensbestimmungen, diese durch jene wechselseitig erhellend und bekräftigend, einfügt. Keine schließt er aus; keiner auch erkennt er alleinige Geltung zu; obwohl sie untereinander keineswegs ohne weiteres zusammenstimmen, bestätigt er alle in ihrem Recht.¹⁰

Hauptsächlich lassen sich zwei Bedeutungen von Wahrheit unterscheiden, die ontologisch-transzendente Bedeutung und gnoseologische Bedeutung, wobei manchmal noch die gnoseologische Wahrheit in Erkenntnis- und Urteilswahrheit unterteilt wird, wie z.B. jüngst das Seifert getan hat.¹¹ Wahrheit ist demzufolge einmal als Prädikat des Seienden, ein andermal als Prädikat des Urteils oder Erkennens zu sehen. Man spricht davon, dass Dinge, dass Seiendes wahr ist, und dass ein Urteil wahr und die Erkenntnis qua Erkenntnisfähigkeit des Menschen wahr oder wahrheitsfähig ist.

3.) Wahrheit im Mittelalter

Sehr einflussreich für die Wahrheitskonzeptionen im Mittelalter sind Aristoteles, vor allem seine Kategorienschrift, „*De Interpretatione*“ und die „*Metaphysik*“, ebenso die neuplatonisch-augustinische Wahrheitstheorie, die Wahrheit mit dem Sein gleichsetzt: „These two radically different sources of inspiration may explain the heterogeneity of medieval theories of truth.“¹²

Novaes bemerkt, bevor sie die Wahrheitstheorien von fünf Philosophen des Mittelalters vorstellt, dass in diesen Theorien zwei Arten von Wahrheitsträgern unterschieden werden: Wahrheit kann erstens sprachlichen und geistigen Objekten und zweitens Objekten der extramentalen Wirklichkeit zugesprochen werden. Letzteres haben einige

¹⁰ Pieper, *Wahrheit der Dinge*, 26.

¹¹ Vgl. Seifert, Josef: *Wahrheit und Person. Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit. De Veritate – Über die Wahrheit I*. Frankfurt/u.a.: Ontos 2009.

¹² Novaes, Catarina Dutilh: „Medieval Theories of Truth“, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Hg. v. H. Lagerlund. Berlin: Springer (im Erscheinen), <http://staff.science.uva.nl/~dutilh/articles/truth.pdf>, 1.

Wahrheitstheorien besonders im Auge – es handelt sich dabei um die sog. objektive oder ontologische Wahrheit, während es sich bei der Urteilstwahrheit oder logischen Wahrheit um die Wahrheit von gesprochenen, geschriebenen oder gedachten Urteilen bzw. Aussagen handelt.¹³

Weiters unterscheidet sie zwischen einem semantischen und einem metaphysischen Zugang zum Wahrheitsproblem. Während der semantische Zugang sich auf die Eigenschaften des sprachlichen Gebildes konzentriert, und dabei nicht nach dem Sein der Dinge in der Wirklichkeit fragt, liegt das Augenmerk des metaphysischen Zugangs auf den Eigenschaften der Dinge:

It is not the nature of truth-bearers that makes a theory semantic or metaphysical, but rather the nature of their causes of truth, i.e. whether semantic or metaphysical facts.¹⁴

Sowohl Anselm von Canterbury als auch Thomas von Aquin zählen zu den Philosophen des Mittelalters, die sich dem Wahrheitsproblem durch einen metaphysischen Zugang nähern, der im Spätmittelalter an Bedeutung verliert:

Also significant is that in the 14th century one does not encounter the attribution of truth to non-linguistic objects, as with Anselm and Aquinas. Truth is then seen as an attribute exclusively of propositions ...¹⁵

4.) Anselm und Thomas – Gegenüberstellung

Thomas kennt die Schrift Anselms über die Wahrheit, er nennt Anselm 22-mal in den „*Quaestiones disputatae de veritate*“. Den Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen beiden Wahrheitskonzeptionen sowie den Eigenheiten und eingeschlagenen Denkwegen innerhalb der Behandlung der Wahrheitsfrage wird diese Untersuchung nachgehen.

¹³ Vgl. Novaes, „*Medieval Theories of Truth*“, 2.

¹⁴ Novaes, „*Medieval Theories of Truth*“, 3.

¹⁵ Novaes, „*Medieval Theories of Truth*“, 11.

II.) ANSELMS BESTIMMUNG DER WAHRHEIT ALS *RECTITUDO* IN „DE VERITATE“

1.) Wahrheit im „Monologion“ und „Proslogion“

Das „Monologion“, in dem die Existenz Gottes auf aposteriorischem Weg bewiesen und schließlich die Weisheit Gottes dargelegt wird, und das „Proslogion“, in dem sich Anselms berühmt gewordener Gottesbeweis, das *unum argumentum* für die Existenz Gottes, findet, sind vor seinem Dialog über die Wahrheit entstanden. In „De veritate“ nimmt Anselm zweimal explizit Bezug auf seine Schrift „Monologion“ und dessen 18. Kapitel, in dem Anselm die Anfang- und Endlosigkeit der Wahrheit in zwei Schritten bewiesen hatte. Dort behandelt Anselm auch die Identität von Sein und Sollen, Sein und Essenz der höchsten Wahrheit, und ihre Unverursachtheit.¹⁶

In den beiden Schriften [„Monologion“ und „Proslogion“ – Anm. AW] werden zumindest drei verschiedene Bedeutungen des Wahrheitsbegriffs oder des Wahrheitsprädikats (einschließlich seiner adverbialen Form) in Anspruch genommen, die sich typologisch als ein korrespondenztheoretisches, ein ontologisches und als ein theologisches (einschließlich des trinitätstheologischen) Wahrheitsverständnis charakterisieren lassen.¹⁷

Das korrespondenztheoretische Wahrheitsverständnis (Übereinstimmung von Denken und/oder Aussage mit einem realen Sachverhalt)¹⁸ hat einen geringeren Stellenwert, wohingegen das ontologische (Intensitätsgrade des Seins und Seinsbesitzes) und theologische (Wahrheit als Gottesprädikation) für Anselm bedeutender sind. Im „Monologion“ ist das ontologische Wahrheitsverständnis differenzierter entfaltet als im „Proslogion“. Laut Enders dort drei verschiedene Bedeutungen des Wahrheitsbegriffs, die nicht vermittelt werden, woraus sich die Aufgabenstellung für „De veritate“ ergibt.

¹⁶ Vgl. Enders (Hg.), 99/Anm. 82.

¹⁷ Enders, Markus: *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*. Leiden/Boston/Köln: Brill 1999, 68.

¹⁸ Vgl. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit*, 5: „... Theorie, [...] die Wahrheit bestimmt als die Relation einer Angeglihenheit bzw. Übereinstimmung zwischen einer kognitiven Instanz und/oder einem Satz und/oder einer Proposition (d.h. dem Expressum eines deklarativen bzw. eines Behauptungs-Satzes) und einem von ihr (der kognitiven Instanz) erkannten bzw. von ihm (dem Satz) oder ihr (der Proposition) ausgesagten oder bezeichneten Sachverhalt innerhalb einer als real, d.h. von den drei genannten Wahrheitsträgern (kognitive Instanz, Satz, Proposition) unabhängig (mit der einen möglichen Ausnahme eines Übereinstimmungsverhältnisses zwischen einem absoluten Intellekt und seinen von ihm in einem intellektiven Akt kreativ gesetzten und erhaltenen Gegenständen) existierend, vorausgesetzten Welt.“

Gemeinsam ist allerdings beiden Schriften, dass die drei in ihnen de facto in Anspruch genommenen Bedeutungen des Wahrheitsbegriffs [...] nicht begrifflich miteinander vermittelt werden. Dadurch aber entsteht zwangsläufig die Frage, ob der Wahrheitsbegriff ein univoker, analoger oder ein äquivoker Begriff ist.¹⁹

Anselm sucht in „De veritate“ nach einer Definition der Wahrheit, die sowohl Gott als die Wahrheit schlechthin wie auch die Wahrheit des Seienden und die Wahrheit der Aussage berücksichtigt.

Auch in den späteren Schriften nach „De veritate“ ist die Wahrheit ein Thema, vor allem im Hinblick auf den Gottesbegriff.²⁰ In „De libertate arbitrii“ werden Wahrheit und Rechtheit, ein wichtiger Begriff in Anselms Wahrheitstheorie, mit Gott identifiziert, „De casu diaboli“ fragt nach der Geschaffen- oder Ungeschaffenheit der Rechtheit, „De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio“ behandelt die substantielle Rechtheit Gottes und das geschaffene bzw. gnadenhaft gegebene Rechtsein der Geschöpfe, und „Cur deus homo“ behauptet die Identität der Wahrheit und der höchsten Gerechtigkeit mit Gott

2.) Ausgangspunkt der Schrift „De veritate“

Der Dialog über die Wahrheit „De veritate“ ist auf Anraten Anselms hin zusammen mit zwei anderen Schriften anzuordnen,²¹ weil sie eine ähnliche Struktur der Erörterung haben – alle drei Schriften sind in Dialogform geschrieben, in denen der Schüler zumeist Fragen stellt, und der Lehrer Antworten gibt – und weil sie sich inhaltlich aufeinander beziehen. Nach „De veritate“ folgen „De libertate arbitrii“ und „De casu diaboli“. Ihr gemeinsamer Gegenstandsbereich ist die Heilige Schrift: *Tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae quondam feci diversis temporibus.*²² Külling²³ berücksichtigt dies bei seiner mehr paraphrasierenden als interpretierenden Werkanalyse, geht jedoch zu wenig auf Anselms philosophische Methode ein.²⁴ Die Schrift „De veritate“ steht damit zwischen den früheren systematischen Werken

¹⁹ Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit*, 68f.

²⁰ Vgl. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit*, 557-584.

²¹ Vgl. Anselm, DV, Praef.

²² Anselm, DV, Praef.

²³ Vgl. Külling, Heinz: *Wahrheit als Richtigkeit. Eine Untersuchung zur Schrift ‚De veritate‘ von Anselm von Canterbury*. Bern/Frankfurt a.M./u.a.: Lang 1984.

²⁴ Vgl. Enders (Hg.), 79f./Anm. 3: „[I]n der konkreten Durchführung seiner Interpretation berücksichtigt Külling allerdings zu wenig die rational-philosophische Methode dieser Schrift und kehrt daher auch das von Anselm intendierte Begründungsverhältnis von Schriftzitat und Vernunftbeweis zu Lasten des letzteren öfters um.“

Anselms, dem „Monologion“ und dem „Proslogion“, und den späteren systematischen Schriften Anselms, und bildet „le fondement épistémologique de toute sa doctrine“.²⁵

Der Schüler spricht am Anfang des ersten Kapitels:

*Quoniam deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire an ubicumque veritas dicitur, deum eam esse fateri debeamus.*²⁶

Dass Gott die Wahrheit ist, bezieht sich auf eine Stelle der Heiligen Schrift (Joh 14,6). Anselm berücksichtigt jedoch, dass Wahrheit auch von verschiedenen Gegenständen ausgesagt wird. Dass es in vielen Dingen Wahrheit gibt, kann die natürliche Vernunft ohne weiteres erkennen. Wenn Gott die Wahrheit ist, ist dann in den Dingen, die wahr sind, auch Gott? Was die Wahrheit ist, und wie sie mit Gott, der höchsten Wahrheit, zusammenhängt, versucht also die Schrift „De veritate“ zu beantworten. Anselm geht in seinen Ausführungen *sola ratione* vor, die Autorität dient ihm nirgends als Begründung für seine Argumente. Sie ist jedoch insofern Ausgangspunkt, als Philosophie bei ihm noch nicht von der Theologie getrennt ist, sondern sich im Verstehen des Glaubens vollzieht.²⁷ Zitiert wird im ersten Kapitel ferner eine Stelle aus Anselms „Monologion“ über die Anfang- und Endlosigkeit der Wahrheit, auf die Anselm vor allem im zehnten und teilweise im dreizehnten Kapitel eingeht.²⁸ Das Programm der Schrift „De veritate“ und seine Methode gibt Anselm durch den Mund des Lehrers (*magister*) im ersten Kapitel wie folgt an:

*Non memini me invenisse definitionem veritatis; sed si vis quaeramus per rerum diversitates in quibus veritatem dicimus esse, quid sit veritas.*²⁹

Ziel ist also eine Definition der Wahrheit, der Weg geht über die verschiedenen Gegenstände, von denen gesagt wird, dass in ihnen Wahrheit sei (c. 2-7); die bis dahin

²⁵ vgl. Enders (Hg.), 80/Anm. 7: „Bereits E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, 9, nennt *De veritate* ‚le fondement épistémologique de toute sa doctrine.‘“

²⁶ Anselm, DV, c. 1.

²⁷ Vgl. Heinzmann, Richard: *Philosophie des Mittelalters*. 2. durchges. u. erg. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1998, 169.

²⁸ Im zehnten Kapitel versucht Anselm nachzuweisen, dass die höchste Wahrheit (*summa veritas*) keinen Anfang und kein Ende hat, indem er auf die Wahrheit der Rede (*veritas orationis*) verweist, die nicht immer sein könnte, wenn ihre Ursache, die höchste Wahrheit, nicht immer wäre; im dreizehnten Kapitel prüft Anselm, ob es nur eine Wahrheit in allen Wahrheiten gibt, und kommt zu dem Ergebnis, dass die Wahrheit eine ist und unveränderlich bleibt, unabhängig von den Gegenständen, denen sie zugeschrieben wird.

²⁹ Anselm, DV, c. 1.

gefundene Definition der Wahrheit wird dann vertieft (c. 8-11), und die Untersuchung endet mit einem Blick auf die der Wahrheit eng verwandte Gerechtigkeit (c. 12) und auf die Einzigkeit der Wahrheit (c. 13).

3.) Die Wahrheit der Aussage und des Gedankens (c. 2-3)

Anselm beginnt seine Suche nach der Wahrheit bei der Wahrheit der Aussage (*veritas enuntiationis*), mit folgender Begründung: ... *quoniam hanc saepius dicimus veram vel falsam.*³⁰ Im neunten Kapitel kehrt Anselm zur Wahrheit der Anzeige (*veritas significationis*), die ebenfalls im zweiten Kapitel behandelt wird, zurück, und weist darauf hin, dass sein bisheriger Weg vom Bekannteren zum Unbekannteren geführt habe:

*Sed redeamus ad veritatem significationis, a qua ideo incepti, ut te a notioribus ad ignotiora perducerem. Omnes enim de veritate significationis loquuntur; veritatem vero quae est in rerum essentia, pauci considerant.*³¹

Wann ist also eine Aussage wahr? Der Schüler antwortet: *Quando est quod enuntiat, sive affirmando sive negando.*³² Ist die ausgesagte Sache (*res enuntiata*) die Wahrheit der Aussage? Der Schüler verneint und begründet dies damit:

*Quia nihil est verum nisi participando veritatem; et ideo veri veritas in ipso vero est, res vero enuntiata non est in enuntiatione vera.*³³

Die ausgesagte Sache, der ausgesagte Sachverhalt ist die Ursache der Wahrheit der Aussage, und liegt außerhalb dieser. Die Wahrheit muss aber innerhalb der Aussage liegen, und damit in der Rede (*oratio*) selbst gesucht werden. Külling bemerkt dazu: „Irgendein verum, obgleich es im Teilnehmen an einer veritas existiert, ist hinsichtlich seiner eigenen veritas nur auf Grund dieses, ihm eigenen verum zu erkennen. Es ist damit als verum in seiner Selbständigkeit anzuerkennen.“³⁴ Liegt also die Wahrheit der Aussage in der Rede oder ihrer Anzeige (*significatio*) oder in sonst irgendetwas, das zu ihr gehört? Der Schüler verneint abermals, da, wenn dies der Fall wäre, die Aussage immer wahr wäre:

³⁰ Anselm, DV, c. 2.

³¹ Anselm, DV, c. 9.

³² Anselm, DV, c. 2.

³³ Anselm, DV, c. 2.

³⁴ Külling: *Wahrheit als Richtigkeit*, 59.

*Quia si hoc esset, semper esset vera, quoniam eadem manent omnia quae sunt in enuntiationis definitione, et cum est quod enuntiat, et cum non est.*³⁵

Sowohl die Rede, der gesprochene Ausdruck, also auch die Anzeige oder Bedeutung der Aussage sind immer Bestandteil der Aussage, da sie zu ihrer Definition gehören, und sagen nichts darüber aus, ob das, was ausgesagt wird, auch ist. Die Frage, was die Wahrheit der Aussage ist, ist damit noch nicht beantwortet. Der Schüler kommt auf seine anfängliche Definition zurück:

*Nihil aliud scio nisi quia cum significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera.*³⁶

Anselm gebraucht auch das Verb „anzeigen“ (*significare*) für die Tätigkeit der Aussage neben „aussagen“ (*enuntiare*).³⁷ Der Lehrer fragt nun anders: *Ad quid facta est affirmatio?*³⁸ Zu Beginn hatte ja der Schüler angemerkt, dass zu einer Aussage auch die Bejahung und die Verneinung gehört, und dass eine Aussage wahr ist, wenn das ist, was sie aussagt, ob sie es nun in bejahender oder verneinender Weise aussagt. Die Antwort lautet: *Ad significandum esse quod est.*³⁹ Hier kommt nun erstmals ein neuer Aspekt auf: Die Aussage, ob bejahend oder verneinend, erfüllt eine Funktion. Anselm meint hier das, wozu sie da ist, also was sie tun soll. Es gibt die Aussage, sie ist geschaffen, um anzuzeigen, dass ist, was ist. Und wenn sie das tut, dann zeigt sie an, was sie anzeigen soll, sie zeigt in rechter Weise (*recte*) an und ist recht, wenn sie anzeigt, dass ist, was ist: *Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio.*⁴⁰ Wenn sie das tut, ist sie ebenso recht wie wahr: *Ergo non est illi aliud veritas quam rectitudo.*⁴¹ Hier kommt der Begriff des Sollens (*debere*) und der Rechtheit (*rectitudo*) auf, die eine große Rolle in Anselm Schrift über die Wahrheit spielen.

Diese Bestimmung der Aufgabe einer Aussage, sie soll aussagen oder anzeigen, dass ist, was ist, bedarf einer näheren Betrachtung hinsichtlich ihrer Struktur: Die Aussage zeigt

³⁵ Anselm, DV, c. 2.

³⁶ Anselm, DV, c. 2.

³⁷ Enders übersetzt *significatio* mit „Anzeige“, um den referentiellen Aspekt zu betonen, statt, wie F.S. Schmitt, mit „Bedeutung“, der mit dieser Übersetzung auf den semantischen Gehalt der Aussage hinweist und weniger den Verweis auf den mit der Aussage erfassten und ausgedrückten außersprachlichen Sachverhalt zum Ausdruck bringt. Beide Aspekte sind jedoch bei der Rede von *significatio* bzw. *significare* zu beachten; vgl. Enders (Hg.), 81; 83 /Anm. 12 u. 16.

³⁸ Anselm, DV, c. 2.

³⁹ Anselm, DV, c. 2.

⁴⁰ Anselm, DV, c. 2.

⁴¹ Anselm, DV, c. 2.

an, was sie (anzeigen) soll. Das heißt nicht nur, dass sie überhaupt anzeigen soll – diesem Missverständnis kann man unterlaufen, wenn übersetzt wird mit „was sie soll“; sie soll anzeigen, dass ist, was ist, d.h. nicht nur irgendetwas sagen, sondern sich auf ein tatsächlich Bestehendes beziehen, und auch nicht nur sagen, was ist, sondern dass es ist: Sie soll die Wahrheit sagen. Sind also Aussagen dazu da, Wahres zu sagen? Aber ist es ihnen nicht auch möglich, Wahres ebenso zu sagen wie Falsches? Im 5. Kapitel heißt es: *Nunc primum video in falsa oratione veritatem.*⁴² Ein vorläufiges Ergebnis in diesem zweiten Kapitel beinhaltet diesen sachbezogenen Aspekt: *Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio.*⁴³ Das „*quod est*“ ist Bedingung, die Anselm ja zu Beginn auch Ursache (*causa*) nannte. Anselm wiegt sich nicht in einer Zufriedenheit über die gefundene Definition, sondern lässt diese Frage aufkommen, indem er den Schüler einen möglichen Einwand formulieren lässt: *Sed doce me quid respondere possim, si quis dicat quia, etiam cum oratio significat esse quod non est, significat quod debet.*⁴⁴ Er begründet diesen Einwand: *Pariter namque accepit significare esse, et quod est et quod non est.*⁴⁵ Die Aussage ist nicht immer wahr, sondern kann auch falsch sein. Der Lehrer antwortet: *Vera quidem non solet dici cum significat esse quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet.*⁴⁶ Es gibt also eine zweifache Wahrheit der Aussage:

*Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi, illa vero mutabilis. Hanc namque semper habet, illam vero non semper. Istam enim naturaliter habet, illam vero accidentaliter et secundum usum.*⁴⁷

Sie ist einmal wahr oder recht, wenn sie anzeigt, was anzuzeigen sie geschaffen ist (*quia significat ad quod significandum facta est*). Diese Rechtheit hat die Aussage nicht immer, sondern richtet sich nach ihrem Gebrauch. Ein andermal ist sie wahr oder recht, wenn sie anzeigt, was anzuzeigen sie empfangen hat (*quia significat quod accepit significare*). Diese Rechtheit hat die Aussage immer.

Ein Beispiel verdeutlicht dies dem Schüler: Jemand sagt: „Es ist Tag.“ Er sagt es, um anzuzeigen, dass ist, was ist, und gebraucht so die Anzeige dieser Rede (*significatio*

⁴² Anselm, DV, c. 5.

⁴³ Anselm, DV, c. 2.

⁴⁴ Anselm, DV, c. 2.

⁴⁵ Anselm, DV, c. 2.

⁴⁶ Anselm, DV, c. 2.

⁴⁷ Anselm, DV, c. 2.

orationis) in rechter Weise, weil sie dazu geschaffen ist. Sie zeigt in rechter Weise an. Wenn er aber mit derselben Rede anzeigt, dass ist, was nicht ist, wenn es also gerade nicht Tag ist, dann gebraucht er die Rede nicht in rechter Weise, weil sie nicht dazu geschaffen ist (anzuzeigen, dass ist, was nicht ist).⁴⁸

Es gibt Aussagen, in denen diese beiden Rechtheiten oder Wahrheiten nicht getrennt werden können, wie z.B. bei der Aussage „der Mensch ist ein Lebewesen“, die immer anzeigt, dass ist, was ist – wir können sie nicht so gebrauchen, dass sie das aussagt, was nicht ist, denn immer ist der Mensch ein Lebewesen.⁴⁹

Damit beendet Anselm seine Ausführungen zur Wahrheit der Rede oder Anzeige. Dieser Begriff von Wahrheit kann, so merkt er an, auch auf alle anderen Zeichen angewendet werden, die gebildet werden, um anzuzeigen, dass etwas ist oder nicht ist:

*Eadem enim ratio veritatis quam in propositione vocis perspeximus, consideranda est in omnibus signis quae fiunt ad significandum aliquid esse vel non esse, ut sunt scripturae vel loquela digitorum.*⁵⁰

Die Wahrheit der Aussage ist also nur ein Beispiel für die Wahrheit aller Zeichen; ihnen allen wohnt eine Anzeigefunktion, das *significare*, inne, und damit ist die Wahrheit der Anzeige (*significatio*) der Wahrheit der Aussage übergeordnet.⁵¹ Wie oben bemerkt, ist ja auch die Anzeige ein Definitionselement der Aussage.

Der Wahrheit des Denkens oder Gedankens (*opinio*) widmet Anselm ein eigenes Kapitel, jedoch kommt Anselm darin auf die Wahrheit der Aussage zurück, da sich beide Wahrheiten vergleichen lassen, weil ein Gedanke sich verstehen lässt als eine gedachte Aussage. Der allgemeine Sprachgebrauch sagt zunächst:

*Cogitationem quoque dicimus veram, cum est quod aut ratione aut aliquo modo putamus esse; et falsam, cum non est.*⁵²

Was ist nun genau die Wahrheit in einem Gedanken? Die Wahrheit des Gedankens erweist sich als seine Rechtheit: *Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid, ut cogitemus esse quod est, et non esse quod non est.*⁵³

⁴⁸ Vgl. Anselm, DV, c. 2.

⁴⁹ Vgl. Anselm, DV, c. 2.

⁵⁰ Anselm, DV, c. 2.

⁵¹ Vgl. Enders (Hg.), 87/Anm. 30.

⁵² Anselm, DV, c. 3.

⁵³ Anselm, DV, c. 3.

Wer meint oder denkt, dass ist, was ist, der meint oder denkt, was er meinen oder denken soll, und daher ist sein Gedanke recht.

4.) Weitere Orte der Wahrheit: Wille, Handlungen, Sinne und das Wesen der Dinge (c. 4-7)

Anselm beginnt das vierte Kapitel mit einem Zitat aus der Heiligen Schrift, das als Beispiel dafür dient, dass man von einer Wahrheit des Willens spricht. Dem Evangelium zufolge habe der Teufel nicht in der Wahrheit verharrt, was meint, dass er einmal nicht gewollt hat, was er wollen sollte, und damit sündigte. Die Wahrheit des Willens erweist sich als Rechtheit.

*Nam si quamdiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat in rectitudine et in veritate fuit, et cum voluit quod non debuit, rectitudinem et veritatem deseruit: non aliud ibi potest intelligi veritas sive rectitudo non aliud in eius voluntate fuit quam velle quod debuit.*⁵⁴

Im fünften Kapitel führt Anselm zwei Schriftzitate an, die etwas näher beleuchten, was unter der Wahrheit des Handelns zu verstehen sei. Was ist im Handeln die Wahrheit?

*Ni fallor, eadem ratione qua supra veritatem in aliis cognovimus, in actione quoque contemplanda est.*⁵⁵

Es ist also dieselbe Methode anzuwenden. Die Wahrheit tut, wer gut handelt. Und gut handelt derjenige, so sagt man, der tut, was er tun soll. Die Wahrheit des Handelns ist also die Rechtheit. Anselm unterscheidet zwischen dem vernunftgemäßen und dem vernunftlosen bzw. naturhaften Handeln; auch das Feuer handelt, wenn es wärmt, und tut damit die Wahrheit, da es das Vermögen, zu wärmen, empfangen hat. Vernunftgemäßes und vernunftloses Handeln unterscheiden sich darin, dass das letztere notwendig, das andere nicht notwendig erfolgt.

*Ex necessitate namque ignis facit rectitudinem et veritatem, cum calefacit; et non ex necessitate facit homo rectitudinem et veritatem, cum bene facit.*⁵⁶

⁵⁴ Anselm, DV, c. 4.

⁵⁵ Anselm, DV, c. 5.

⁵⁶ Anselm, DV, c. 5.

Dann erklärt Anselm, was er unter „tun“ (*facere*) versteht; er meint damit nicht das Tun im eigentlichen Sinn, wenn er sagt, dass etwas die Wahrheit tue.

*Non enim separat illum ab hac veritate sive luce, qui patitur persecutionem ,propter iustitiam'; aut qui est quando et ubi debet esse; aut qui stat vel sedet quando debet, et similia.*⁵⁷

Auch wenn sich jemand passiv verhält, kann er die Wahrheit tun.⁵⁸ Auch der allgemeine Sprachgebrauch verwendet das Verb „tun“ für ein Leiden und ähnliches, was nicht eigentliches Tun ist. So ist auch der rechte Wille unter die rechten Handlungen zu rechnen, und die Wahrheit der Rede unter die naturhaften Handlungen zu rechnen, da ihre Wahrheit nicht von der Rede getrennt werden kann, was sich vergleichen lässt mit dem Feuer und dessen Wahrheit:

*Sicut enim ignis cum calefacit veritatem facit, quia ab eo accepit a quo habet esse: ita et haec oratio, scilicet ,dies est', veritatem facit, cum significat diem esse, sive dies sit sive non sit; quoniam hoc naturaliter accepit facere.*⁵⁹

Die eine Wahrheit der Aussage oder Rede bezog sich auf die naturhafte Dimension der Aussage, unabhängig von ihrem Gebrauch, die bestehen bleibt, auch wenn sie Falsches sagt, was auch dem Schüler einleuchtet: *Nunc primum video in falsa oratione veritatem.*⁶⁰

Das sechste Kapitel widmet sich der Wahrheit der Sinne, die es zwar scheinbar gibt, aber auch Ausnahmen kennt, da es Sinnestäuschungen gibt:

*Est quidem in sensibus corporis veritas, sed non semper. Nam fallunt nos aliquando.*⁶¹

Ein Beispiel hierfür: Blickt man durch ein rotes Glas, scheint der Wahrnehmung der Sinne zufolge der dahinter liegende Gegenstand ebenfalls rot zu sein. Blickt man durch ein nichtfarbiges Glas, so scheint das Glas dieselbe Farbe zu haben wie der durch es hindurch erblickte Gegenstand. Sind es die Sinne, die täuschen?

*Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior.*⁶²

⁵⁷ Anselm, DV, c. 5.

⁵⁸ So kann ein Nichthandeln im strengen Sinn einen sittlich guten Wert haben, ebenso kann eine Unterlassung sittlich negativ bewertet werden, obwohl beidesmal nicht eigentlich gehandelt, also kein eigener Akt gesetzt wird; sonst würde folgen, dass z.B. ein unterlassener Akt der Zivilcourage sittlich nicht bewertbar ist, da keine Handlung erfolgt ist.

⁵⁹ Anselm, DV, c. 5.

⁶⁰ Anselm, DV, c. 5.

⁶¹ Anselm, DV, c. 6.

⁶² Anselm, DV, c. 6.

So mag sich ein Kind vor einem geschnitzten Drachen fürchten, was nicht an seiner Sehkraft liegt, denn die ist beim Kind und beim Erwachsenen gleich, sondern am inneren Sinn, der noch nicht zu unterscheiden vermag zwischen einer Sache und einer dieser nur ähnlichen Sache: ... *nondum bene scit discernere inter rem et rei similitudinem.*⁶³

Auch Erwachsenen kann das passieren, wenn sie z.B. einen ihnen unbekanntem Menschen sehen, und diesen aufgrund äußerer Ähnlichkeit mit einem ihnen bekannten Menschen identifizieren. Anselm erklärt, wie die Meinung zustande kommt, die Sinne seien durch ihre falsche Meldung für die Täuschung verantwortlich.⁶⁴

*... et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sint: non culpa sensuum est qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit quid illi possint aut quid debeant.*⁶⁵

Fazit: Die Sinne tun, was sie sollen, wenn sie etwas melden, was es auch sein mag – sie tun damit die Rechtheit oder Wahrheit: ... *et continetur haec veritas sub illa veritate, quae est in actione.* Damit zählt die Wahrheit der Sinne zu der Wahrheit der Handlung. Ihr Melden ist immer wahr, weil sie verkünden, was sie können, so, wie sie es empfangen haben. Es liegt, wie oben bemerkt, in der Unterscheidungsgabe der Seele, zu beurteilen, was die Sinne können oder sollen.

Das siebte Kapitel widmet sich der Wahrheit des Wesens der Dinge, und beginnt mit einer Frage:

*An putas aliquid esse aliquando aut alicubi quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est in quantum est, aut quod possit aliud esse quam quod ibi est?*⁶⁶

Auch die Dinge im Allgemeinen haben etwas empfangen: Alles, was ist, hat von der höchsten Wahrheit empfangen, was es ist, insofern es ist. Sie können nicht anders sein,

⁶³ Anselm, DV, c. 6.

⁶⁴ Anhand des Beispiels mit dem Glas erklärt Anselm, dass das Auge, wenn es durch rotes Glas sieht, schon mit dieser Farbe voll ist, und keine andere aufnehmen kann; ebenso nimmt es die Farbe des Gegenstandes auf, wenn es durch durchsichtiges Glas sieht. Die Sinne haben also eine Sättigungsgrenze, sie sind begrenzt aufnahmefähig.

⁶⁵ Anselm, DV, c. 6.

⁶⁶ Anselm, DV, c. 7.

als was sie dort, in der höchsten Wahrheit, sind. Das, was ist, ist wahr, insofern es das (*hoc*) ist, was es dort ist: *Quidquid igitur est, vere est, inquantum est hoc quod ibi est.*⁶⁷ Das Wassein (*quod est*) ist das Wesen, die *essentia*.⁶⁸ Wenn also alle Dinge das sind, was sie dort sind, sind sie das, was sie sein sollen, und sind damit recht; da aber alle Dinge nichts anderes sein können, als was sie dort in der höchsten Wahrheit sind, sind alle Dinge recht und wahr.⁶⁹

**5.) Die Momente der Rechtheit und ihre nähere Bestimmung:
Sollensmoment, Wahrheit und Falschheit, *mente sola percipibilis* (c.
8-9, 11)**

Im siebten Kapitel war Anselm zu dem Ergebnis gelangt, dass alles aufgrund seines Wesens recht und damit wahr ist, was heißt, dass alles ist, wie es sein soll. Nun wird der Einwand vorgebracht, dass es vieles gebe, wie böse Werke, die sicherlich nicht sein sollen. Das achte Kapitel verdeutlicht, was es heißt, dass eine Sache sein und nicht sein soll. *Multis enim modis eadem res suscipit diversis considerationibus contraria.*⁷⁰

Bei Handlungen wie einem Schlag gibt es einen Handelnden (der schlägt) und einen Erleidenden (der geschlagen wird), beiden kommt die Handlung in verschiedenen Hinsichten zu. Es gibt also demnach mehrere Rechtheiten einer Handlung, je nach der Seite, von der aus die Handlung betrachtet wird:

*Cum vero peccans ab eo ad quem non pertinet percutitur: quoniam et iste debet percuti et ille non debet percutere, debet et non debet esse percussio; et ideo recta et non recta negari non potest.*⁷¹

Anselm weist noch auf den uneigentlichen Sprachgebrauch hin, der „sollen“ und „können“ so verwendet, dass das Schuldverhältnis nicht richtig zum Ausdruck kommt, etwa in dem Satz: „Ich soll von dir geliebt werden.“ Der Schuldner ist nicht das Subjekt, sondern das angesprochene Du. Die Sprache drückt die Sache, die Grammatik die dahinterliegende Logik nicht adäquat aus, deshalb wird der Sprachgebrauch

⁶⁷ Anselm, DV, c. 7.

⁶⁸ Vgl. Anselm, DV c. 7: *Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.*

⁶⁹ Vgl. Anselm, DV, c. 7: *Si ergo omnia hoc sunt quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt quod debent ... Igitur omne quod est, recte est.*

⁷⁰ Anselm, DV, c. 8.

⁷¹ Anselm, DV, c. 8.

uneigentlich (*improprie*) genannt – den die „Schuld“ liegt nicht bei der Grammatik, sondern in ihrer Verwendung.

Das neunte Kapitel behandelt die Anzeigefunktion des Handelns; nicht nur eine Aussage kann wahr oder falsch sein, sondern auch alle anderen Dinge hinsichtlich ihrer Anzeigefunktion.⁷² Von jemandem ist nur das zu tun, was er tun soll. So zeigt jemand, wenn er etwas tut, an, dass er es tun soll. Soll er es auch tun, sagt er Wahres, soll er es nicht tun, lügt er.⁷³ Oft glaubt man den Handlungen eines Menschen mehr als seinen Worten; durch die Tat sagt jemand mehr darüber aus, was er tun soll und darf, als in seinen Worten. Anselm nimmt hier das Beispiel, dass jemand eine Sorte von Kräutern als giftig bezeichnet, sie jedoch pflückt und isst, und natürlich nicht stirbt. Daran sieht man, dass seine Worte gelogen sind.

M. Si esses in loco, ubi scires esse salubres herbas et mortiferas, sed nescires eas discernere; et esset ibi aliquis de quo non dubitares quia illas discernere sciret, tibi que interroganti quae salubres essent et quae mortiferae, alias verbo diceret salubres esse et alias comederet: cui magis crederes, verbo an actioni eius?

D. Non tantum crederem verbo quantum operi.

M. Plus ergo tibi diceret quae salubres essent opere quam verbo.

D. Ita est.⁷⁴

Auch in der Existenz der Dinge gibt es so eine Anzeige: *In rerum quoque existentia quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse.*⁷⁵

Es wird im elften Kapitel gefragt, ob es noch einen Ort gibt, an dem Wahrheit zu finden ist. In den körperlichen Dingen gibt es Rechtheit, allerdings unterscheidet sie sich von den anderen Rechtheiten dadurch, dass sie nicht allein mit dem Geist erfasst werden kann. Zwar ist auch der Geist an ihrer Erkenntnis beteiligt, aber nur unter Zuhilfenahme der Sinne, die am Gegenstand die Rechtheit wahrnehmen, wie z.B. der Gesichtssinn die Geradheit des Stabes. So kann definiert werden: ... *veritas est rectitudo mente sola perceptibilis.*⁷⁶ Es handelt sich bei den bisher betrachteten Rechtheiten also um keine sichtbaren Rechtheiten.

⁷² Vgl. Anselm, DV, c. 9: *Namque non solum in iis quae signa solemus dicere, sed in aliis omnibus quae diximus est significatio vera vel falsa.*

⁷³ Vgl. Anselm, DV, c. 9.

⁷⁴ Anselm, DV, c. 9.

⁷⁵ Anselm, DV, c. 9.

⁷⁶ Anselm, DV, c. 11.

6.) Die Rechtheit der höchsten Wahrheit: Einzigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit (c. 10, 13)

Die höchste Wahrheit ist Rechtheit. Die Rechtheit der bisher untersuchten Dinge war dadurch charakterisiert, dass die Dinge, in denen Rechtheit ist, sind oder tun, was sie sollen. Die höchste Wahrheit unterliegt jedoch nicht diesem Sollen: *Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est.*⁷⁷

Diese Rechtheit ist die Ursache aller anderen Rechtheiten.⁷⁸

Sie hat auch keinen Anfang und kein Ende, wie Anselm schon im „Monologion“ durch die Wahrheit der Rede bewiesen hatte; hier wird der Beweisgang kurz wiederholt. Es kann nicht gedacht werden, dass, wenn die Rede „Etwas ist zukünftig“ existierte, ihr irgendwann die Wahrheit fehlen würde. Denn es konnte niemals nicht wahr sein, dass etwas zukünftig ist, und wird niemals nicht wahr sein können, dass etwas vergangen ist. Nicht die Rede ist ohne Anfang und Ende, sondern deren Wahrheit, und diese kann es nur sein, weil ihre Ursache, die höchste Wahrheit, ewig ist: *Quippe veritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset.*⁷⁹ Im zweiten Teil dieser Arbeit wird darauf noch näher eingegangen.

Im dreizehnten Kapitel kommt Anselm auf die höchste Wahrheit zu sprechen, um die Frage zu beantworten, ob es nur eine Wahrheit in allen Dingen gibt, in denen Wahrheit ist, oder ob es viele Wahrheiten gibt. Damit kommt Anselm auch auf die eingangs gestellte Frage zurück, ob Gott als die Wahrheit selbst in allen Dingen ist, die wahr sind, d.h. von denen Wahrheit ausgesagt wird.

Hat die Rechtheit ihr Sein wegen des Gegenstandes? Kann man die Rechtheit eines Dings mit der Farbe eines Körpers vergleichen? Oder: Welches ist der ontische Status der Rechtheit?⁸⁰

*Nulla igitur significatio est recta alia rectitudine quam illa, quae permanet pereunte significatione.*⁸¹

⁷⁷ Anselm, DV, c. 12.

⁷⁸ Vgl. Anselm, DV, c. 10; diese wiederum können selbst Ursache anderer Rechtheiten sein, z.B. ist die Wahrheit der Existenz der Dinge (*rerum existentia*) Ursache der Wahrheit des Gedankens und der Wahrheit der Aussage.

⁷⁹ Anselm, DV, c. 10.

⁸⁰ Vgl. Recktenwald, Engelbert: *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*. Heidelberg: Winter 1998, 71f.

⁸¹ Anselm, DV, c. 13.

Auch wenn die Anzeige nicht mehr da ist, bleibt deren Rechtheit, wodurch sie recht ist. Ungleich dem Verhältnis von Farbe und Körper ist das Verhältnis von Rechtheit und Sache bestimmt, denn die Farbe hat durch den Körper Sein und Nichtsein, und so vergeht auch die Farbe, wenn der Körper vergeht. Die Farbigkeit eines Körpers ist ein Akzidens, während die Rechtheit kein Akzidens ist.

*Rectitudo igitur qua significatio recta dicitur, non habet esse aut aliquem motum per significationem, quomodocumque ipsa moveatur significatio.*⁸²

Die Rechtheit bleibt unveränderlich, wie immer auch die Gegenstände, in denen sich Rechtheit befindet, sein oder sich ändern mögen. Es kann daher nicht mehrere Rechtheiten aus dem Grund geben, weil es mehrere Gegenstände gibt, in denen Rechtheit ist – und auch aus keinem anderen Grund, wie festgestellt wird: *Una igitur et eadem est omnium rectitudo.*⁸³ Nur der Sprachgebrauch kennt verschiedenen Wahrheiten, wenn er von der Wahrheit dieser und der Wahrheit jener Sache spricht. Dieser Sprachgebrauch ist ein uneigentlicher:

*Improprie ‚huius vel illius rei‘ esse dicitur, quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas, in quibus esse dicitur, habet suum esse.*⁸⁴

Anselm vergleicht diese Rede mit dem Begriff der Zeit. Man spricht von der Zeit eines Gegenstandes, und meint damit nicht, dass die Zeit in diesen Dingen ist, sondern weil sie in der Zeit sind, und diese Zeit bleibt dieselbe Zeit aller zeitlichen Dinge, wobei es gleichgültig ist, ob diese sind oder nicht sind, und so folgt für die höchste Wahrheit:

*... ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo.*⁸⁵

7.) Die Gerechtigkeit als die Rechtheit der vernünftigen Natur (c. 12)

Im zwölften Kapitel untersucht Anselm das Verhältnis von Wahrheit, Rechtheit und Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist eine besondere Art von Rechtheit: ... *iustitia est rectitudo voluntatis, quae rectitudo propter se servatur.*⁸⁶ Diese Definition am Ende des

⁸² Anselm, DV, c. 13.

⁸³ Anselm, DV, c. 13.

⁸⁴ Anselm, DV, c. 13.

⁸⁵ Anselm, DV, c. 13.

⁸⁶ Anselm, DV, c. 9.

Kapitels ergab sich schrittweise: im Vergleich mit dem Tun des Steins, des Tieres, dem ein gewisses Wollen zugesprochen werden kann, mit den anderen Seelenvermögen des Menschen, so dass der Wille als Ort der Gerechtigkeit bestimmt wurde; der Wille hat jedoch auch ein Warum, um dessentwillen er will, neben dem Was seines Wollens. Und so sind zweierlei für den Willen erforderlich, damit er gerecht genannt werden kann: Er muss das wollen, was er wollen soll, und es deshalb wollen, weil er es wollen soll, um der Rechtheit willen, nicht aus Zwang oder wegen äußerem Lohn.⁸⁷

⁸⁷ Vgl. Anselm, DV, c. 12: *Bene intelligis haec duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet.* Und, 60: *Voluntas ergo illa iusta est, quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem.*

III.) DIE ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS ALS GRUNDLEGENDE WAHRHEITSKONZEPTION IN DEN „QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE“ DES THOMAS

1.) Was ist Wahrheit? Wahrheit als transzendente Bestimmung und ihre Bezogenheit auf die menschliche Seele (a. 1)

In den „Quaestiones disputatae de veritate“ handelt vor allem die erste Quaestio vom Wesen der Wahrheit; der erste Artikel spielt dabei eine wegweisende Rolle:

Im ersten Artikel der *Quaestiones disputatae de veritate*, der die ausdrücklichsste und ausführlichste Entwicklung des Begriffs der veritas rerum als eines „transzendentalen“ Begriffs enthält, die sich überhaupt im Werke des Thomas von Aquin findet, ist einzig die Rede von der Bezogenheit der seienden Dinge auf die anima, auf den menschlichen Geist also; von der Bezogenheit auf die schöpferische Erkenntnis Gottes schweigt dieser articulus völlig.⁸⁸

Im ersten Artikel ist der Ausgangspunkt die Definition von „wahr“, wie sie Augustinus formuliert hat:

*Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens: Augustinus in libro Soliloquiorum dicit quod „verum est id quod est“; sed id quod est nihil est nisi ens; ergo verum significat omnino idem quod ens.*⁸⁹

Der Einwand dagegen lautet, dass diese Formulierung zur Folge hat, dass die Rede von wahren Seienden eine Tautologie (*nugatio*) ist.⁹⁰

Im Folgenden entwickelt Thomas seine Lehre von den Transzendentalien. In der *Responsio* beginnt Thomas mit einer methodischen Überlegung: Bei der Erforschung dessen, was etwas ist, muss, ebenso wie bei beweisbaren Sätzen, eine Rückführung (*reductio*) auf gewisse dem Verstand durch sich bekannte Prinzipien gemacht werden.⁹¹

Der Seinsbegriff ist der allgemeinste Begriff und das zuerst Erkannte:

⁸⁸ Pieper, *Wahrheit der Dinge*, 55.

⁸⁹ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co., im Folgenden zitiert nach der Ausgabe: Thomas von Aquin: *Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio I)*. Ausgew., übers. und hg. v. Albert Zimmermann. Lat.-dt. Hamburg: Meiner 1986; im Folgenden, wenn aus der Übersetzung zitiert wird, zitiert als Zimmermann (Hg.).

⁹⁰ Thomas, DV, q. 1, a. 1, s.c.

⁹¹ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.: *Dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.*

... *illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens [...]; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.*⁹²

Diese *additio* kann jedoch nicht darin bestehen, etwas außerhalb seiner selbst dem Seienden⁹³ zuzufügen, wie eine Artbestimmung zur Gattung oder ein Akzidens zu einer Substanz hinzukommt: *quia quaelibet natura est essentialiter ens.*⁹⁴

Die anderen Begriffe des Verstandes fügen dem Begriff des Seienden etwas hinzu, indem sie eine Weise des Seins oder Seinsweise ausdrücken. Es gibt zwei Möglichkeiten, wie das geschehen kann:

*Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis,*⁹⁵ und dabei handelt es sich um die Seinsweisen, die Kategorien genannt werden; z.B. kommt der Begriff „Substanz“ zum Seienden nicht hinzu wie ein unterscheidendes Merkmal zu einer Gattung, sondern er bezeichnet die Seinsweise, nämlich das an sich Seiende.

*Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens,*⁹⁶ diese allgemeine Seinsweise kommt also, im Unterschied zu den besonderen Seinsweisen der Kategorien, jedem Seienden zu; sie werden auch Transzendentalien oder transzendente Bestimmungen genannt.⁹⁷

Dabei unterscheidet Thomas noch einmal *uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud.*⁹⁸ In einem Seienden in sich genommen kommt etwas auf bejahende und verneinende Weise zum Ausdruck, dementsprechend ergibt sich zum einen die allgemeine Seinsbestimmung der Washeit oder Wesenheit, des Wesens (*quiditas, essentia entis*), und zum anderen die allgemeine Seinsbestimmung der Ungeteiltheit (*indivisio*), was auch mit dem Begriff des Einen (*unum*) ausdrücken lässt. In einem Seienden in der Hinordnung auf anderes kann unterschieden werden zwischen *secundum divisionem unius ab altero* und *secundum convenientiam unius entis ad*

⁹² Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

⁹³ Dem Seienden als Seienden – mit „ens“ hat Thomas das *ens qua ens* im Auge, da es sich um eine metaphysische Fragestellung handelt, die das Seiende als Seiendes, d.h. hinsichtlich seines Seins betrachtet.

⁹⁴ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

⁹⁵ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

⁹⁶ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

⁹⁷ Zur Bedeutung der Transzendentalienlehre und dem Begriff „transcendentia“ in den Schriften des Thomas vgl. Aertsen, Jan A.: *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden/New York/Köln: Brill 1996, 71-73; 91-93.

⁹⁸ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

aliud.⁹⁹ Gemäß der Teilung oder Trennung des einen vom anderen spricht man von der Seinsweise „etwas“ (*aliquid*), das nichts anderes bedeutet als „ein anderes Was“ (*aliud quid*).¹⁰⁰ Die allem Seienden zukommende Seinsweise, die gemäß der Übereinstimmung mit einem anderen besteht, setzt voraus, dass es etwas gibt, das mit allem Seienden übereinstimmen kann; sonst wäre diese Seinsbestimmung, so kann man hinzufügen, nicht unter die allgemeinen Seinsbestimmungen zu rechnen. Dieses Seiende ist die Seele (*anima*), die – und hier zitiert Thomas aus dem dritten Kapitel der Schrift „De anima“ des Aristoteles – *quodam modo omnia* ist. Mit „anima“ ist die menschliche Seele gemeint; in der Seele lassen sich die Erkenntnis- und die Strebekraft (*vis cognitiva et appetitiva*) unterscheiden, und so ergibt sich:

... *convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum [...], convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.*¹⁰¹

Folglich ergibt sich für die eingangs gestellte Frage: Wahr ist ein Seiendes, wenn es mit dem Verstand (*intellectus*) übereinstimmt.

Wie ist diese Übereinstimmung zu verstehen? Thomas geht auf die Struktur des Erkenntnisvollzugs ein:

*Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem...*¹⁰²

Jede Erkenntnis vollzieht sich durch eine Anpassung des Erkennenden an die erkannte Sache. Wie stehen Anpassung und Erkenntnis zueinander? Die Anpassung ist die Ursache der Erkenntnis.

„Wahr“ fügt also zu „seiend“ hinzu: Die Gleichförmigkeit (*conformitas*) oder Angleichung (*adaequatio*) eines Dinges und des Verstandes; die Erkenntnis ist eine Folge dieser Gleichförmigkeit.¹⁰³ Und daraus folgt: ... *sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus*. Die Seiendheit eines Dings geht dem Begriff von Wahrheit voraus, die Erkenntnis ist eine Wirkung der Wahrheit.

⁹⁹ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

¹⁰⁰ Zur Verdeutlichung des Unterschiedes von *unum* und *aliquid* schreibt Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.: ... *unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum*.

¹⁰¹ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

¹⁰² Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

¹⁰³ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.: *Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem ut dictum est, sequitur cognitio rei...*

Und so ist eine dreifache Art der Definition von Wahrheit möglich, die das Gesagte noch einmal verdeutlicht, besonders durch die Anführung der verschiedenen Wahrheitsdefinitionen aus der Tradition:

1) *Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur...*¹⁰⁴ Hier zitiert Thomas neben Avicenna auch das diesen Artikel einleitende Zitat des Augustinus, wonach wahr das ist, was ist. Diese Definition der Wahrheit ist dem ontologischen Wahrheitsbegriff zuzuordnen.

2) *Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur...*¹⁰⁵ Die Wahrheitskonzeption des Augustinus ist für Thomas noch nicht ausreichend: Das Wahrsein fügt dem Seienden etwas hinzu. Und so führt Thomas hier die Definition der Wahrheit „*Veritas est adaequatio rei et intellectus*“ sowie Anselms Definition „*Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*“ an, von der im Sinne einer gewissen Angleichung die Rede ist. Als drittes kommt Aristoteles zu Wort, wenn er sagt, das Wahre ist: „*cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est.*“¹⁰⁶

3) *Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem...*¹⁰⁷ Hier werden wiederum drei Definitionen eingereiht. „*Verum est declarativum et manifestativum esse*“ (Hilarius); „*Veritas est qua ostenditur id quod est*“, „*Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*“ (Augustinus).

2.) Wahrheit ist eher im Verstand als in den Dingen. Wahrheit im zusammensetzenden und trennenden Verstand (a. 2-3)

Da mehrere Dinge „wahr“ genannt werden, stellt sich die Frage, an welchem Ort Wahrheit in erster Linie ist. Thomas sagt nun, dass dabei nicht demjenigen Wahrheit in erster Linie zugesprochen werden muss, das sich zu den anderen Wahrheitsträgern als Ursache verhält, sondern demjenigen, in welchem der Sinngehalt von Wahrheit vollständig enthalten ist (*in quo primo invenitur completa ratio veritatis*). Als Beispiel

¹⁰⁴ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

¹⁰⁵ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

¹⁰⁶ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

¹⁰⁷ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

zieht Thomas das Wort „gesund“ heran; es wird in erster Linie vom Lebewesen ausgesagt, obwohl die Medizin das ist, was Gesundheit bewirkt. Wo aber lässt sich der vollständige Sinngehalt oder Begriff von Wahrheit finden?

Die Vollendung einer jeden Bewegung oder Tätigkeit liegt in deren Ziel: *Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino.*¹⁰⁸ Die Bewegung der Strebekraft (*virtus appetitiva*) gelangt in einer Sache an ihr Ziel, die Bewegung der Erkenntniskraft (*virtus cognitiva*) hingegen jedoch in der Seele.¹⁰⁹ Thomas bemerkt hierzu: *Oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis.*¹¹⁰ Aristoteles stellt daher in seinem Buch über die Seele „De anima“ einen gewissen Kreislauf in den Tätigkeiten der Seele fest.¹¹¹ Da das Seiende „gut“ genannt wird, wenn es auf die Strebekraft oder das Strebevermögen bezogen ist, und „wahr“, wenn es auf den Verstand, das Erkenntnisvermögen, bezogen ist, so folgert Aristoteles, dass Gutes und Schlechtes in den Dingen, Wahres und Falsches in der Seele seien.¹¹² Eine Sache wird dann wahr genannt, wenn sie dem Verstand angeglichen (*adaequata*) ist, und so findet sich Wahres in zweiter Linie in den Dingen, in erster Linie im Verstand.¹¹³

Nun unterscheidet Thomas hinsichtlich des Verstandes den theoretischen vom praktischen, da sich eine Sache zum einen anders verhält als zum anderen. Der praktische Verstand (*intellectus practicus*) verursacht Dinge und ist daher Maß der Dinge, die durch ihn entstehen; der theoretische Verstand (*intellectus speculativus*) empfängt und wird bewegt von den Dingen, und so bilden die Dinge, die Naturdinge (*res naturales*), sein Maß.¹¹⁴ Diese empfangen ihr Maß jedoch wiederum vom göttlichen Verstand: ... *sed sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis.*¹¹⁵ Es ist also:

¹⁰⁸ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.

¹⁰⁹ Mit „Seele“ (*anima*) meint Thomas, wie schon in a. 1, die Geistseele des Menschen, die sich durch Verstand und Willen von der Seele des Tieres und der Pflanze unterscheidet.

¹¹⁰ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.

¹¹¹ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.: ... *res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit.*

¹¹² Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.: ... *quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit in VI Metaphysicae quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente.*

¹¹³ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.: *Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu.*

¹¹⁴ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.: *Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum.*

¹¹⁵ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.

der göttliche Verstand maßgebend, nicht gemessen,
die *res naturales* maßgebend und gemessen,
der menschliche Verstand gemessen; maßgebend für die künstlichen Dinge,
nicht maßgebend für die *res naturales*.

Das Ergebnis: Eine *res naturalis* ist bezogen auf zwei *intellectus*, den göttlichen und den menschlichen, und hinsichtlich der Angleichung an den einen wie den anderen wird sie wahr genannt. Wahr ist etwas hinsichtlich der Angleichung an den göttlichen Verstand, insofern es das erfüllt, wozu es durch den göttlichen Verstand bestimmt ist. Diese Wahrheit spielt eine große Rolle bei Augustinus und Anselm, wie Thomas bemerkt. Wahr ist etwas hinsichtlich der Angleichung an den menschlichen Verstand, insofern es fähig ist, eine wahre Einschätzung seiner zu „bewirken“¹¹⁶ – was jedoch nicht heißt, dass die Dinge aktiv auf den Verstand einwirken: „Denn es ist der Geist, der sich in Beziehung setzt zu den Dingen; nicht aber setzen sich die Dinge von sich aus in Beziehung zum erkennenden Geist.“¹¹⁷

Da die Beziehung eines Dinges zum göttlichen Verstand derjenigen zum menschlichen voraufgeht, kommt einem Dinge die Wahrheit im ersten Sinn eher zu als im zweiten. Denn gäbe es keinen menschlichen Verstand, wäre ein Dinge immer noch wahr, weil es auf den göttlichen Verstand hingeordnet ist. Und macht man folgendes Gedankenexperiment, und stellt sich vor, dass es keines der beiden Erkenntnisvermögen gäbe, und nur die Dinge, dann bliebe kein Sinngehalt von Wahrheit. Wahrheit schließt notwendig den Bezug zu einem Erkenntnisvermögen ein, und findet sich demnach in erster Linie im Verstand als im Ding selbst.

Im dritten Artikel fragt Thomas, ob es Wahrheit nur im zusammensetzenden und trennenden, d.h. urteilenden Verstand gibt: *Tertio quaeritur utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.*¹¹⁸ Da es Gleichheit nur bei irgendwie voneinander Verschiedenem gibt, muss die Wahrheit, d.h. die Angleichung von Ding und Verstand, eher im Akt des zusammensetzenden und trennenden Verstandes sein als im Akt, durch

¹¹⁶ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.: *Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum ... secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; ...*

¹¹⁷ Pieper, *Wahrheit der Dinge*, 39.

¹¹⁸ Thomas, DV, q. 1, a. 3.

den der Verstand die Washeit der Dinge (*quidditas rerum*) erfasst. Diese beiden Akte des einen menschlichen Verstandes unterscheiden sich nämlich hinsichtlich des Bezugs zu den Dingen:

... unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re.¹¹⁹

Der Verstand hat etwas ihm Eigenes, wenn er nicht nur die Washeit der Dinge erfasst, sondern darüber urteilt, d.h. sagt, dass etwas ist oder dass etwas nicht ist (*quando dicit aliquid esse vel non esse*); darin besteht das Zusammensetzen und Trennen als Akt des Verstandes. Die Sache des urteilenden Verstandes ist das Urteil, die Sache des die Washeit der Dinge erfassenden Verstandes ist die die Washeit ausdrückende Definition der Dinge, die wahr oder falsch sein kann, je nachdem sie wahr oder falsch zusammengesetzt ist.

3.) Einzigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit (a. 4-6)

Die Frage, ob es nur eine einzige Wahrheit gibt, durch die alles wahr ist, wird im vierten Artikel thematisiert. Thomas greift Anselms Vergleich der Wahrheit mit der Zeit auf, worin gesagt wird, so wie es eine Zeit aller zeitlichen Dinge gibt, so muss es auch eine Wahrheit aller wahren Dinge geben. Außerdem behauptet Anselm, die Wahrheit ändert sich nicht, auch wenn die Dinge sich ändern, denen Wahrheit von einer einzigen ewigen Wahrheit her zukommt: ... *destructo quolibet vero vel recto, eius rectitudo vel veritas remanet.*¹²⁰

Im Corpus articuli sagt Thomas, dass Wahrheit im eigentlichen Sinn (*proprie*) im Verstand zu finden ist, und in den anderen Dingen Wahrheit nur hinsichtlich ihrer Beziehung zum Verstand. Er zieht dazu das klassisch-aristotelische Beispiel des Prädikats „gesund“ heran: Gesundheit wird dem Lebewesen wie auch anderen Dingen

¹¹⁹ Thomas, DV, q. 1, a. 3, co.

¹²⁰ Thomas, DV, q. 1, a. 4, arg. 3.

zugesprochen, in erster Linie kommt es aber dem Lebewesen zu, und den anderen Dingen nur, insofern sie die Gesundheit des Lebewesens bewirken oder bewahren.¹²¹

Im göttlichen Verstand ist Wahrheit in erster Linie (*primo*), im menschlichen in zweiter Linie (*secundario*), in beiden jedoch im eigentlichen Sinne, wohingegen in den Dingen Wahrheit nur uneigentlich (*improprie*) und in zweiter Linie, und im Hinblick auf eine der beiden Verstandeswahrheiten ist.

Im göttlichen Verstand gibt es eine einzige Wahrheit, im menschlichen viele, und in den Dingen ebenfalls viele Wahrheiten entsprechend ihrer Wesenheiten (*veritates autem quae sunt in rebus sunt plures sicut et rerum entitates*).¹²²

Die Wahrheit der Dinge im Verhältnis zum menschlichen Verstand kommt ihnen nur beiläufig (*quodam modo accidentalis*) zu, denn auch ohne diesen verharrt ein Ding weiterhin in seiner Wesenheit; die Wahrheit der Dinge im Hinblick auf den göttlichen Verstand ist von ihnen unabtrennbar – der göttliche Verstand hat sie ins Sein gebracht und erhält sie im Sein.¹²³ Deshalb ist ein Ding ursprünglicher wahr zu nennen in Hinordnung auf den göttlichen als in Hinordnung auf den menschlichen Verstand:

*Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in Lib. de veritate.*¹²⁴

Wahrheit im eigentlichen Sinne ist in zweiter Linie im menschlichen Verstand. Hier ist sie keine einzige, sondern viele Wahrheiten entsprechend der vielen wahren Dinge, und aufgrund der vielen verschiedenen Seelen viele Wahrheiten eines einzigen wahren Dinges.¹²⁵ Ein Ding wird wahr genannt in einem uneigentlichen Sinne (die Wahrheit in den Dingen), und von dieser Wahrheit gibt es ebenfalls viele Wahrheiten, da es viele wahre Dinge gibt, jedoch nur eine einzige Wahrheit eines einzigen wahren Dinges.¹²⁶

Wenn ein Ding wahr genannt wird, kann dies verschiedene Bedeutungen haben. Wenn es im Bezug auf den erkennenden Verstand betrachtet wird, „dann ist mit dem Wahrsein des Dinges nicht etwas gemeint, das dem Ding selbst innewohnt“,¹²⁷ Wahrheit ist dann

¹²¹ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 4, co.

¹²² Thomas, DV, q. 1, a. 4, co.

¹²³ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 4, co.

¹²⁴ Thomas, DV, q. 1, a. 4, co.

¹²⁵ Thomas, DV, q. 1, a. 4, co.: ... *si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam secundario res verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates et etiam unius veri plures veritates in animabus diversis.*

¹²⁶ Thomas, DV, q. 1, a. 4, co.

¹²⁷ Zimmermann (Hg.), XXIV.

keine dem Ding innewohnende Form (*forma inhaerente*). Wenn mit der Wahrheit eines Dinges jedoch seine Erkennbarkeit gemeint ist, „dann ist etwas ihm selbst unmittelbar Eigenes gemeint, nämlich der Bestand an Wirklichkeit, den es darstellt“,¹²⁸ dann ist Wahrheit wie eine ihm innewohnende Form zu betrachten; diese dem Ding selbst innewohnende Erkennbarkeit ist die dem Verstand angegliche oder sich ihm angleichende Seiendheit (*entitas intellectui adaequata vel intellectum sibi adaequans*). Thomas verdeutlicht diesen Sachverhalt wiederum durch einen Vergleich mit der Prädikation des Gesundseins.

Im fünften Artikel widmet sich Thomas der Frage nach der Ewigkeit der Wahrheit. Es ist klar, dass die erste Wahrheit ewig ist. Gibt es jedoch noch andere Wahrheiten, die ewig sind? Wiederum wird, sowohl bei den eingangs aufgeführten Thesen sowie im *Corpus articuli*, auf Anselm verwiesen und auf dessen Beweis der Anfang- und Endlosigkeit der Wahrheit im „*Monologion*“. Zur Beantwortung der Frage geht Thomas auf den Begriff des Maßes ein, den er schon im dritten Artikel eingeführt hatte. Wahrheit ist eine Relation, sie ist als *adaequatio* sowie als *commensuratio*, als Angleichung und Maßentsprechung aufzufassen. Wahr ist etwas, wenn es einem Maß entspricht. Es gibt bei den Dingen sowohl ein inneres (*mensura intrinseca ut linea vel superficie vel profunditate*) als auch ein äußeres Maß (*mensura extrinseca sicut locatum loco et motus tempore et pannus ulna*). So kann etwas von der ihm innewohnenden Wahrheit sowie von einer äußeren Wahrheit her wahr genannt werden. Wahrheit als dem geschaffenen Wahren, sowohl den Dingen wie auch dem geschaffenen Verstand, innewohnende, ist nicht ewig, weil das Geschaffene nicht ewig ist. Die Wahrheit des Geschaffenen, die ihm wie ein äußeres Maß zukommt, ist die erste Wahrheit, und aufgrund dieser werden auch die geschaffenen Dinge „wahr“ genannt und sind ewig.¹²⁹ Mit dieser Ewigkeit alles Seienden hinsichtlich seines Bezugs auf die erste ewige Wahrheit setzen sich Augustinus und Anselm auseinander, wie Thomas bemerkt. Danach geht Thomas auf die Verschiedenheit von menschlichem und göttlichem Erkennen ein, um zu zeigen, wie göttliches Erkennen im Gegensatz zum menschlichen

¹²⁸ Zimmermann (Hg.), XXIV.

¹²⁹ Thomas, DV, q. 1, a. 5, co.: *Si ergo accipimus veritatem creatorum verorum eis inhaerentem, quam invenimus in rebus, et intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilem; cum ipsae res, vel intellectus, quibus ipsae veritates inhaerent, non sint ab aeterno. Si autem accipitur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium, et rerum, et enuntiabilem, et intellectuum, veritas est aeterna...*

Erkennen an keine Zeit gebunden ist, und es somit nur eine einzige ewige Wahrheit gibt, und nicht mehrere Wahrheiten von Ewigkeit her (*plures veritates ab aeterno*).

Nach der Unveränderlichkeit geschaffener Wahrheit fragt der sechste Artikel – auch hier bezieht sich Thomas auf Anselm, der die Unveränderlichkeit von der Wahrheit der Aussage unabhängig von den Änderungen im Sachverhalt, den sie bezeichnet, festgestellt hatte. Zunächst jedoch sagt Thomas, was unter einer Veränderung zu verstehen ist, und es ergibt sich: Wenn etwas aufgrund der ersten Wahrheit wie aufgrund eines äußeren Maßes wahr genannt wird, so bleibt dabei die erste Wahrheit unveränderlich, und die geschaffenen Dinge, auch der geschaffene Verstand,¹³⁰ unterscheiden sich in der Teilhabe an der ersten Wahrheit. Wenn man mit „Wahrheit“ die den geschaffenen Dingen innewohnende versteht, so ändert sich die Wahrheit, weil sich manche Dinge ändern im Hinblick auf ihre Wahrheit.¹³¹ Im Hinblick auf den göttlichen Verstand bleibt in Ding wahr, auch wenn es sich ändert, in Hinordnung auf den menschlichen Verstand (oder auch betreffend die Wahrheit des menschlichen Verstandes im Hinblick auf ein Ding) gibt es sowohl Änderungen von Wahrheit in Falschheit wie von Wahrheit in eine andere Wahrheit. Der Verstand ist wahr, wenn Sokrates weiß ist, und verstanden wird, dass er weiß ist; falsch ist er, wenn Sokrates als schwarz verstanden wird, jedoch weiß bleibt, wie Thomas an einem Beispiel zeigt.

4.) Wahrheit in Gott und Gott als Ursache der Wahrheit (a. 7-8)

Der siebte Artikel handelt von der Wahrheit in Gott, der sich als dreifaltiger offenbart hat. Da es sich dabei um ein theologisches Problem handelt, möchte ich hier nicht näher darauf eingehen, und nur im zweiten Teil dieser Arbeit nur insofern darauf verweisen, als sich darin wichtige Erläuterungen die theologische Wahrheit betreffend, finden, wie sie einer natürlichen Theologie zugänglich sind.

Im achten Artikel geht Thomas auf das Verhältnis von erster Wahrheit und den geschaffenen Wahrheiten ein, und fragt, ob sie von Gott stammen, d.h. ob Gott als die erste Wahrheit Ursache jeder Wahrheit ist. Dabei steht auch der Ursprung von

¹³⁰ Hier führt Thomas ein Zitat von Augustinus an, das sehr zur Verdeutlichung des Gemeinten beiträgt: „*Mentes nostrae aliquando plus aliquando minus vident de ipsa veritate, sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit.*“ (Thomas, DV, q. 1, a. 6, co.)

¹³¹ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 6, co.: ... *si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur.*

Verneinungen und Seinsmängeln und ihr Verhältnis zur Wahrheit und zur ersten Wahrheit zur Diskussion. Der Grund, weshalb sie erkannt werden (können), d.h. einem Verstand angeglichen sind, rührt nicht daher, dass sie eine Form besitzen, durch die sie die Kunstfertigkeit des göttlichen Verstandes nachahmen, sondern daher, dass der Verstand ihren Sinngehalt erfasst.¹³² Z.B. gleicht sich die Blindheit nicht kraft etwas, das sie in sich selbst besitzt, nicht kraft einer ihm eigenen Form an, sondern die Wahrheit der geschaffenen Dinge besteht hinsichtlich der Seinsmängel nur in der Angleichung an den Verstand. Da aber nicht nur die Formen der Dinge von Gott stammen, sondern auch die vollkommene Tätigkeit des Verstandes, d.h. die Erkenntnis von Wahrem als dem Verstand eigenen Gut – und jedes Gut stammt von Gott, so stammt jede Wahrheit von Gott, schließt Thomas.

5.) Wahrheit der Sinne (a. 9)

Die Wahrheit des Sinnesvermögens wird im neunten Artikel untersucht. Wahrheit gibt es nicht nur im Verstand, sondern auch in den Sinnen, aber in anderer Weise, da die Tätigkeiten der beiden Vermögen sich voneinander unterscheiden. Beide Vermögen erkennen, dass sie erkennen bzw. wahrnehmen, jedoch nur der Verstand erkennt auch sein Verhältnis zum erkannten Ding, indem er die Natur seines Aktes und sich selbst als des tätigen Prinzips dieses Aktes erkennt; er erkennt (im Gegensatz zur Tätigkeit der Sinne) die Wahrheit, durch welche er wahr urteilt (*cognoscit veritatem qua vere iudicat*). Thomas spricht hier von einer *reditio completa in seipsum* – diese Rückkehr in sich selbst ist beim Sinnesvermögen nicht vollständig, weil es nicht seine Wesenheit erkennt. Und weshalb? Weil es an körperliche Organe gebunden ist. Seiendes ohne ein Erkenntnisvermögen besitzt keine Erkenntnis, weder eine intellektuelle noch eine sinnliche, und kehrt in keiner Weise zu sich selbst zurück.

¹³² Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 8, co.: ... *sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar artis divinae, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adaequantur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit.*

6.) Die Frage nach der Falschheit in den Dingen, den Sinnen und im Verstand (a. 10-12)

Die letzten drei Artikel der ersten Quaestio (a.10-12) behandeln die Falschheit, und machen ausfindig, ob es Falschheit in den Dingen, in den Sinnen und im Verstand gibt. Falschheit besteht in einer Ungleichheit (*inaequalitas*) von Ding und Verstand, so der zehnte Artikel, im Gegensatz zur als Angleichung von Ding und Verstand verstandenen Wahrheit. Das Verhältnis eines Dings zum göttlichen Verstand ist erstens das eines Gemessenen zu seinem Maß, zweitens wie ein Erkanntes zum Erkennenden: ... *et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adaequantur, quia omnia huiusmodi Deus cognoscit, quamvis ea non causet.*¹³³ Und so ist alles im Bezug zum göttlichen Verstand wahr und nicht falsch.¹³⁴ Im Bezug auf den menschlichen Verstand kann bisweilen eine Ungleichheit von Ding und Verstand festgestellt werden, die ihre Ursache im Ding selbst hat, indem es etwas erscheinen lässt, was es nicht ist oder hat, und so wird das Ding falsch genannt, z.B. falsches Gold. Diese Verursachung der Ungleichheit ist keine notwendige, da diese ihren primären Ort im Urteil der Seele hat, das nicht etwas erleidet, sondern tätig ist:

... *unde res non dicitur falsa quia semper de se faciat falsam apprehensionem, sed quia nata est facere per ea quae de ipsa apparent.*¹³⁵

Im eigentlichen Sinn jedoch ist jedes Ding wahr, da sein Verhältnis zum menschlichen Verstand beiläufig (*accidentalis*) und sein Verhältnis zum göttlichen Verstand wesentlich (*essentialis*) ist, wie der vierte Artikel gezeigt hatte.

Ob es in den Sinnen auch Falschheit gibt, wird im elften Artikel beantwortet. In einem Sinn (*in sensu*) gibt es Wahrheit und Falschheit auf zweifache Weise, weil im Erkenntnisvollzug das Sinnesvermögen gewissermaßen zwischen dem Verstand und den Dingen liegt, und sich damit sowohl auf den Verstand als auch auf das Ding beziehen kann.¹³⁶ In Hinordnung auf den Verstand gibt es in einem Sinn in gewisser

¹³³ Thomas, DV, q. 1, a. 10, co.

¹³⁴ Hier führt Thomas Anselms Wahrheit des Wesens der Dinge an, und zitiert aus „De veritate“: *Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, unde Anselmus dicit in Lib. de veritate: „est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt“.* (Thomas, DV, q. 1, a. 10, co.)

¹³⁵ Thomas, DV, q. 1, a. 10, co.

¹³⁶ Thomas, DV, q. 1, a. 11, co.: *Dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiatur in sensu, et secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res...*

Weise keine Falschheit, insofern er dem Verstand seinen Zustand anzeigt, und in gewisser Weise gibt es Falschheit, als der Sinn manchmal ein Ding anders darstellt als es ist:

*Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non semper de dispositione rerum.*¹³⁷

In Hinordnung auf die Dinge gibt es Wahrheit und Falschheit, wie es sie im Verstand gibt, da auch den Sinnen neben dem bloßen Erfassen eines Wahrnehmbaren eine urteilende Tätigkeit zugeschrieben werden kann, die naturhaft erfolgt, und deshalb immer wahr ist, oder durch eine Art Vergleich geschieht, wie bei der Schätzkraft (*vis cogitativa*), und diese Art von Urteil kann gelegentlich falsch sein. Unter die Sinneserkenntnis fällt auch die Tätigkeit der Vorstellungskraft (*imaginatio* oder *phantasia*), die ein sinnenhaftes Bild erfasst, während das Ding abwesend ist, und diese ist vor allem Quelle von Falschheit.¹³⁸

Das Ergebnis der Untersuchung im zwölften Artikel lautet: Im Verstand gibt es Falschheit, und es gibt sie nicht, da der Verstand verschieden aufgefasst werden kann, nämlich insofern er die Wesenheit eines Dinges erkennen kann¹³⁹ oder insofern er schlussfolgert und forscht:

*Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; nunquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia.*¹⁴⁰

So ist der Verstand beim Erkennen der Washeit eines Dinges immer wahr, nur durch falsches Zusammensetzen und Trennen bei der Zuschreibung der Definition zu einem Ding oder der Verbindung von Elementen einer Definition kann beiläufig Falschheit anzutreffen sein. Bei den ersten Grundsätzen täuscht sich der Verstand auf keine Weise.

¹³⁷ Thomas, DV, q. 1, a. 11, co.

¹³⁸ Thomas, DV, q. 1, a. 11, co.: *et ideo semper sensus apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed imaginatio ut plurimum apprehendit rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens; et ideo dicit philosophus in IV Metaph., quod sensus non est dicens falsitatis, sed phantasia.*

¹³⁹ Zum eigentlichen Verstehen bzw. eigentlichen Tätigkeit des Verstandesvermögens, abgeleitet aus dem Wort „*intellectus*“ von „*intus legere*“ und dem Wesen als dem Innen des Dinges, das weder die Sinne noch das Vorstellungsvermögen zu fassen vermögen, gehört neben der Wesenserfassung auch die Erkenntnis der dem Verstand eigenen Prinzipien, wonach der Verstand als *habitus principiorum* aufgefasst wird, vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 12, co.

¹⁴⁰ Thomas, DV, q. 1, a. 12, co.

IV.) VERGLEICH DER BEIDEN WAHRHEITSAUFFASSUNGEN

Zwar ist in den letzten Jahren viel Literatur zu den Wahrheitskonzeptionen von Anselm und Thomas erschienen, jedoch gibt es kaum vergleichende Darstellungen,¹⁴¹ und nur in manchen Schriften finden sich Verweise auf den Wahrheitsbegriff des jeweils anderen.¹⁴² Mehr Berühmtheit, wenn auch nicht unbedingt Beliebtheit im Hinblick auf die Anzahl der dazu veröffentlichten Werke, genießt die Erwiderung des Thomas auf den später mit dem Prädikat „ontologisch“ versehenen Gottesbeweis des Anselm, den Thomas ablehnt.

Nachdem zwei für die Frage nach der Wahrheit sehr zentrale Texte aus dem Werk der beiden großen Philosophen und Theologen bereits vorgestellt wurden, soll das Hauptaugenmerk auf den Vergleich der beiden Wahrheitsbegriffe gelegt werden, der sich der Frage widmet, ob die *rectitudo* bei Anselm dasselbe meint wie die *adaequatio* bei Thomas.¹⁴³ Dazu ist notwendig, die wesentlichen Aspekte der beiden Konzeptionen herauszuarbeiten.

In der Forschung wird zumeist darauf verwiesen, dass Anselms Wahrheitsbegriff auf den ontologischen Aspekt der Wahrheit reduziert bleibe, während Thomas alle Aspekte der Wahrheit behandelt, auch wenn er Schwerpunkte setzt:

We have discovered that he had carried on his investigation in the realist manner; yet we found that he had restricted himself, and this by the very nature of his method, to the ontological viewpoint.¹⁴⁴

In St. Thomas, on the other hand, there is an attempt at a much broader synthesis of the true; there is an effort to combine the various parts of the true into one unified

¹⁴¹ Lediglich Lapiere behandelt in seinem Aufsatz die Rezeption Anselms bei Thomas, vgl. Lapiere SJ, Michael J.: "Aquinas' Interpretation of Anselm's Definition of Truth", in: *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966), 413-441, und Anscombe geht in einer Vorlesung vom 16.02.1984 auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Auffassungen ein, vgl. Anscombe, G.E.M.: „Aquinas Lecture 1984. Truth: Anselm or Thomas?“, in: *New Blackfriars* 66 (1985), 82-98; sonst gibt es m.E. keine Schrift, deren Titel explizit beide Wahrheitskonzeptionen berücksichtigt.

¹⁴² Zimmermann untersucht in einem Teil seines Aufsatzes die Wahrheit der Aussage anhand von Anselms zweitem Kapitel in „De veritate“ und Thomas' Behandlung der Unveränderlichkeit einer geschaffenen Wahrheit in DV q. 1, a. 8, vgl. Zimmermann, Albert: „Zu Thomas von Aquin, Quaest. disp. De veritate I“, in: *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*. Hg. v. Albert Zimmermann. Berlin/New York: de Gruyter 1982, 247-261 (= *Miscellanea mediaevalia* Bd. 15). Flasch grenzt in seiner Untersuchung des Anselmschen Wahrheitsbegriffs diesen deutlich von der Konzeption Thomas' ab, vgl. Flasch, Kurt: „Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury“, in: *Philos. Jahrbuch* 72 (1965), 322-352. Hierbei handelt es sich vorwiegend um ältere Literatur.

¹⁴³ Vgl. Lapiere, „Aquinas' Interpretation...“, 426: „To reduce the problem to its core is to enquire, whether rightness meant for Anselm what conformity (adequation) meant for Aquinas.“

¹⁴⁴ Lapiere, „Aquinas' Interpretation...“, 439.

whole; to find an explanation of it which brings together and harmonizes all its aspects.¹⁴⁵

Stimmt das? Und kann das u.a. auf die Traditionen zurückgeführt werden, mit denen sich die beiden Denker jeweils konfrontiert sahen? Anselm schöpft aus den Quellen des Neuplatonismus, aus dem Werk des Augustinus, sowie der Logik Aristoteles', die er über Boethius vermittelt bekam,¹⁴⁶ Thomas steht neben diesem Traditionsstrang auch noch das über die arabische Philosophie vermittelte metaphysische Werk des Aristoteles zur Verfügung, um dessen Versöhnung und Harmonisierung mit der neuplatonischen Tradition sich Thomas bemühte.¹⁴⁷ Ebenso gibt es in der Forschung die These, Anselms Wahrheitsbegriff müsse vor allem vor dem augustiniischen Hintergrund gelesen werden und überwinde durch seine Hinwendung zur transzendentalen Fragestellung den aristotelisch-thomasischen Realismus, „nach dem die Wahrheit eine Funktion des Objekts ist.“¹⁴⁸ Auch Anscombe sieht in ihrer 1984 gehaltenen Thomas-Vorlesung in Oxford „rather deep differences between Anselm and Thomas.“¹⁴⁹ Thomas gebe zwar Anselm in gewissem Sinne recht mit seinen Ausführungen zur Wahrheit, jedoch bemerkt sie einen Unterschied in der Wahrnehmung des Problems, der von einer unterschiedlichen Einstellung herrührt.¹⁵⁰ Goebel hingegen behauptet in seiner Untersuchung über die Wahrheit und die Freiheit im Denken Anselms, ohne dies allerdings weiter zu begründen: „Thomas von Aquin kannte Anselm Dialog ‚De veritate‘ genau; seine Lehre von der Wahrheit kann nicht als Widerlegung derjenigen Anselms gedeutet werden.“¹⁵¹

¹⁴⁵ Lapiere, „Aquinas' Interpretation...“, 439.

¹⁴⁶ Zum Einfluss der augustiniischen Philosophie auf Anselms Denken, vgl. Hopkins, Jasper: „Anselm of Canterbury“, in: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Hg. v. Jorge J.E. Gracia, Timothy B. Noone. o.O. Blackwell 2003, 138-151 (= Blackwell Companions to Philosophy).

¹⁴⁷ Zu den problemgeschichtlichen Voraussetzungen des thomasischen Wahrheitsbegriffs vgl. Barth, *Absolute Wahrheit*, 62: „Diesem [aristotelischen] logischen Wahrheitsbegriff steht das christlich-idealistische Wahrheitsverständnis Augustins gegenüber, demzufolge Gott als Inbegriff der intelligiblen Wahrheiten gedacht werden muss. Der Gegensatz nimmt sich noch krasser aus, wenn man nach den jeweils korrelierenden erkenntnistheoretischen Modellen fragt. Hier wäre dann einerseits die aristotelische Lehre von der Gewinnung aller Erkenntnis aus den Einzeldingen und andererseits die augustiniische Illuminationslehre zu nennen ...“

¹⁴⁸ Flasch: „Zum Begriff der Wahrheit“, 324; darin schreibt Flasch Anselm einen transzendental-subjektiven Wahrheitsbegriff zu.

¹⁴⁹ Anscombe, „Aquinas Lecture 1984“, 85.

¹⁵⁰ Anscombe, „Aquinas Lecture 1984“, 86: „Nevertheless, I perceive a difference of feeling between the two, which at the very least is a difference in slant.“

¹⁵¹ Goebel, Bernd: *Rectitudo - Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes*. Münster: Aschendorff 2001, 138, Anm. 176. Er sieht im Wahrheitsbegriff Anselms eine Aufhebung des bloßen Realismus im theologischen Idealismus, vgl. 187ff.

1.) Anselms Wahrheitsbegriff bei Thomas („De veritate“ q. 1)

Thomas erwähnt den Namen Anselms 22-mal in der ersten Quaestio seiner Schrift „De veritate“. In seiner Klassifizierung der überlieferten Wahrheitsdefinitionen ordnet er Anselms Definition – *veritas est rectitudo sola mente percipibilis* – dem zweiten Typus von insgesamt drei Definitionstypen zu, die danach eingeteilt sind, wonach sie die Wahrheit benennen: nach der Bedingung von Wahrheit, d.i. die Seiendheit eines Dinges (*entitas rei*),¹⁵² nach dem, worin sich der Begriff von Wahrheit formal vollendet (*secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur*) oder nach der Wirkung der Wahrheit, die die Erkenntnis ist (*cognitio est quidam veritatis effectus*). Neben Anselm wird dem zweiten Typus noch die später von Thomas verwendete, und hier dem jüdischen Philosophen Isaac Israeli zugeschriebene Definition der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* zugeordnet.

Wenn Thomas im zweiten Artikel feststellt, dass die *res naturales* zwischen zwei *intellectus* gestellt sind, berücksichtigt er neben Augustinus und Avicenna auch Anselm in seinem Hinweis, dass ein Ding wahr genannt wird hinsichtlich seiner Angleichung an den göttlichen Verstand, sofern es das erfüllt, auf was es durch den göttlichen Verstand hingeeordnet ist.¹⁵³ Diesem Bezug eines Dings auf den göttlichen Verstand gebührt der Vorrang (*per prius inest rei*) gegenüber der Beziehung auf den menschlichen Verstand. Im vierten Artikel führt Thomas Anselm zweimal in den Argumenten an, die dafür sprechen, dass es eine Wahrheit gibt, durch die alles wahr ist: zum einen den Vergleich der Wahrheit mit der Zeit aus dem dreizehnten Kapitel von Anselms Wahrheitsschrift und zum anderen aus demselben Kapitel Anselms Hinweis, wenn es viele Wahrheiten der vielen wahren Dinge gäbe, müssten sich die Wahrheiten mit der Veränderung der Dinge ebenso ändern, was aber offenkundig nicht geschieht, da z.B. bei der Zerstörung

¹⁵² Hier zitiert Thomas Augustinus und dessen Definition, die Thomas auch als Ausgangspunkt verwendet hatte: *verum est id quod est*; diese Definition, die klassisch der ontologische Wahrheitsbegriff genannt wird, enthält keinen Bezug zum *intellectus*, und ist daher Thomas und dem Ergebnis des ersten Artikels zufolge unvollständig; diese Sichtweise ist nicht unbeeinflusst von Aristoteles, dem *philosophus*, den Thomas an mehreren Stellen zitiert, z.B. im zweiten Artikel: *inde est quod philosophus dicit VI Metaphys., quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente*. Vgl. auch Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 246.

¹⁵³ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 2: *Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in definitione inducta...*

eines Zeichens seine Rechtheit, die Rechtheit der Bezeichnung, bestehen bleibt; der Grund dafür ist der, dass die Rechtheit darin liegt, dass dasjenige bezeichnet ist, was jenes Zeichen bezeichnet hat:¹⁵⁴

*Minorem probat ex hoc quia, destructo signo, adhuc remanet rectitudo significationis, quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, eius rectitudo vel veritas remanet.*¹⁵⁵

Thomas widerlegt Anselm nicht, auch für ihn ist die Wahrheit im eigentlichen Sinn und in erster Linie (*primo et proprie; principalius*) in der Angleichung alles Seienden an den göttlichen Verstand:

*Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in Lib. de veritate.*¹⁵⁶

Im eigentlichen Sinn, obwohl in zweiter Linie, wird jedoch auch von Wahrheit gesprochen, wenn die Dinge an den menschlichen Verstand angeglichen sind, und in uneigentlichem Sinn, wenn sie von den Dingen ausgesagt wird. Und sowohl bei der Wahrheit im menschlichen Verstand als auch in den Dingen gibt es mehrere Wahrheiten in Bezug auf die Dinge, da sich die Wahrheit dort zu den Dingen nicht wie ein äußerliches und ihnen gemeinsames Maß verhält, wie es bei der Zeit und der einen göttlichen Wahrheit in Bezug auf die Dinge der Fall ist.¹⁵⁷ Und so ist auch nur die Wahrheit des göttlichen Verstandes diejenige, die sich nicht ändert, auch wenn die Dinge zugrunde gehen.¹⁵⁸

Im vierten Artikel wurde bereits die Unveränderlichkeit der Wahrheit im göttlichen Verstand angesprochen, die bleibt, wenn sich auch die Dinge ändern oder zugrunde

¹⁵⁴ Die Übersetzung von Zimmermann – Zimmermann (Hg.), 25 – lautet: „... denn richtig ist ja, dass dasjenige bezeichnet ist, was jenes Zeichen bezeichnete“.

¹⁵⁵ Thomas, DV, q. 1, a. 4, arg. 3; vgl Enders (Hg.), CVI: „Diese These einer seinsmäßigen Abhängigkeit der Wahrheiten bzw. Rechtheiten von den Wahrheitsträgern widerlegt Anselm, indem er auf das Sollen als auf ein Element rekurriert, das gänzlich unabhängig ist vom Sein derjenigen Entitäten, auf die es sich bezieht und von denen es prädiert wird.“

¹⁵⁶ Thomas, DV, q. 1, a. 4, co.

¹⁵⁷ Die Wahrheit des menschlichen Verstandes verhält sich zu den Dingen wie ein Gemessenes zu seinem Maß, und so gibt es viele Wahrheiten gemäß der Vielheit der Dinge; bei der Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, verhält sie sich wie ein innewohnendes Maß, und auch hier gibt es viele Wahrheiten; vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 4, ad 1.

¹⁵⁸ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 4, ad 3: *Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini; et haec simpliciter est una numero: veritas autem quae est in rebus vel in anima, variatur ad varietatem rerum.*

gehen. Darauf geht nun Thomas im fünften Artikel näher ein, wenn er, wieder in Auseinandersetzung mit Anselm, fragt, ob es außer der ersten Wahrheit noch irgendeine andere ewige Wahrheit gibt. Er zitiert eine Aussage Anselms (über die Wahrheit der Aussage) aus dem „Monologion“, wonach die Wahrheit sich durch keinen Anfang und kein Ende einschließen lasse, gleichgültig, ob man dies denkt oder das Gegenteil behauptet. Thomas lässt Anselm daraus schließen, dass damit jede Wahrheit ewig ist. Dies wird von ihm sogleich in der Erwiderung korrigiert: Anselm selbst behauptet, so Thomas, in „De veritate“, dass von der Wahrheit der Aussage deshalb gesagt werde, sie habe weder Anfang noch Ende, weil sich nicht denken lässt, dass die Aussage „Es wird etwas sein“ besteht und ihre Wahrheit nicht. So ist also nur die erste Wahrheit ewig, die sich als Wahrheit der Aussage zu ihr wie ein äußerliches Maß verhält:

*Unde per hoc apparet quod noluit adstruere veritatem rei creatae inhaerentem, vel orationem, esse sine principio et fine; sed veritatem primam, a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio vera dicitur.*¹⁵⁹

Im Corpus articuli verweist Thomas ebenfalls auf Anselm,¹⁶⁰ und kommt zu dem Ergebnis: *Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno.*¹⁶¹

Auch im sechsten Artikel wird eine zunächst falsche Anselm-Interpretation vorgelegt: Anselm behaupte, dass die Wahrheit der Aussage sowie der Dinge unveränderlich ist. Thomas bringt eine Korrektur dieser Fehldeutung in der Erwiderung, wonach Anselm an der zitierten Stelle von der ersten Wahrheit gesprochen habe:

*Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus ibi loquitur de veritate prima, prout secundum eam omnia dicuntur vera quasi mensura extrinseca.*¹⁶²

Diese ändert sich nicht, anders sieht es bei der Wahrheit in den Dingen und im menschlichen Verstand aus, wie der Corpus articuli ausführt.

Ob von der ersten Wahrheit jede andere Wahrheit stammt, untersucht der achte Artikel. Thomas greift Anselm, und dessen Begriff der *rectitudo* sowie die Argumentation im

¹⁵⁹ Thomas, DV, q. 1, a. 5, ad 1.

¹⁶⁰ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 5, co.: *Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est aeterna. Et huiusmodi veritatis aeternitatem venatur Augustinus in Libro Soliloquiorum et Anselmus in Monolog.; unde Anselmus in libro De veritate: „Intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis“. Haec autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una.*

¹⁶¹ Thomas, DV, q. 1, a. 5, co.

¹⁶² Thomas, DV, q. 1, a. 6, ad 1.

achten Kapitel von „De veritate“ über die verschiedenen Bedeutungen des Sollens (*debere*) auf:

*Praeterea, Anselmus dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum, secundum quem dicitur, quod res debet esse, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei etiam ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.*¹⁶³

Auch auf die Formlosigkeit eines Aktes bezieht sich der zulassende Wille Gottes. Die Frage ist nun, wie sich die *deformitas*¹⁶⁴ zur Wahrheit einer Sache verhält, und ob auch sie von Gott stammt. Thomas erwidert, indem er den Akt der Zulassung von dem Zugelassenen begrifflich unterscheidet:

*Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, et non ad id quod sub permissione cadit; unde rectum est quod Deus permittat deformitates incidere; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliquam rectitudinem habeat.*¹⁶⁵

Es fällt unter die Rechtheit, dass Gott die Formlosigkeit zulässt, nicht aber fällt darunter die Formlosigkeit selbst. Im neunten Artikel greift Thomas die zu Beginn der Quaestio genannte Definition Anselms erstmals wieder auf, wonach Wahrheit die mit dem Geist allein erfassbare Rechtheit ist, und bringt den möglichen (wenn auch wiederum falschen) Schluss, dass somit in den Sinnen keine Wahrheit sein kann.¹⁶⁶ Die Lösung des Thomas im Corpus articuli lautet jedoch anders, und auch diejenige Anselms, die im sechsten Kapitel von „De veritate“ zu finden ist. Dies ist Thomas bewusst, wenn er im elften Artikel zwei Anselm-Zitate in den Argumenten (einmal die Falschheit in den Sinnen bestreitend und einmal behauptend) voranstellt:

*Praeterea, Anselmus in Lib. de veritate dicit: „videtur mihi veritas vel falsitas in sensu esse, sed in opinione“; et sic habetur propositum.*¹⁶⁷

¹⁶³ Thomas, DV, q. 1, a. 8, arg. 4. Die Erwähnung Anselms im vierten Argument wird von Zimmermann nicht angeführt, so zitiere ich aus dem Textum Leoninum Romae 1970 editum, <http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>.

¹⁶⁴ Die *deformitas actus* meint bei einem sittlichen Akt „die Ungestalt des Aktes der Verfehlung“, vgl. Joachim Hruschka: „Conscientia erronea und ignorantia bei Thomas von Aquin“, in: *Festschrift für Hans Welzel zum 70. Geburtstag am 25. März 1974*. Hg. v. Hans Welzel, Günter Stratenwerth. Berlin: de Gruyter 1974, 143. Beispielsweise spricht Thomas von der *deformitas peccati*, der Hässlichkeit der Sünde (STh I-II, q. 73, a. 7, co.).

¹⁶⁵ Thomas, DV, q. 1, a. 8, ad 4.

¹⁶⁶ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 9, arg. 1.: *Anselmus enim dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.*

¹⁶⁷ Thomas, DV, q. 1, a. 11, arg. 3.

Sed contra. Est quod Anselmus dicit: „est quidem in sensibus nostris veritas, sed non semper; nam fallunt nos aliquando.“¹⁶⁸

Sieht man in das sechste Kapitel bei Anselm, so erweist sich das bei Thomas an zweiter Stelle angeführte Zitat als das bei Anselm erste, und das bei Thomas an erster Stelle angeführte als die Korrektur des zuletzt Genannten.¹⁶⁹

In Anbetracht dieser Textstellen kann nicht davon gesprochen werden, dass Thomas Anselm kritisiert oder ablehnt. Vielmehr versucht er die Anselmsche Position in seine eigene Lehre zu integrieren. Die Beziehung des göttlichen Verstandes zu den Dingen hat Thomas zufolge Anselm besonders beleuchtet, aber die anderen Wahrheitsmomente außer acht gelassen. Er spreche von einer Wahrheit, habe dabei aber nur das Verhältnis von Gott und den Dingen im Auge, und lasse den menschlichen Verstand sowie die den Dingen innewohnende Wahrheit beiseite. Kapriev sieht diese thomasische Deutung des Anselmschen Wahrheitsbegriffs als nicht unproblematisch an:

Im Laufe dieses Verfahrens, in dem er [Thomas] die nominalen Übereinstimmungen zwischen der anselmischen und seiner eigenen Doktrin zu betonen und die Termini Anselms seiner eigenen Auffassung gemäß zu deuten versucht, suggeriert Thomas, daß die beiden Auffassungen zwar parallel nebeneinander zu sehen sind, Anselm jedoch gewisse Lücken zulässt, weil er nicht alle Dimensionen des Problems erörtert. Thomas füllt diese Lücken aus und ergänzt damit die gemeinsame Wahrheitstheorie endgültig. Dieser Zug des Thomas ist so überzeugend, dass die anselmische Wahrheitsanalyse bis heute durch diese Dioptrik betrachtet wird, sogar von Interpreten, deren Talent und Gelehrsamkeit über jeden Zweifel erhaben sind. Ist aber tatsächlich genau dies der Fall mit der anselmischen Wahrheitslehre?¹⁷⁰

2.) Die Urteils- oder Aussagenwahrheit – der logische Aspekt

Anselms Untersuchung der verschiedenen Orte der Wahrheit beginnt im zweiten Kapitel mit der Aussagenwahrheit. Die erste Frage, die der Lehrer dem Schüler stellt, lautet: *Quando est enuntiatio vera?* Der Schüler antwortet:

Quando est quod enuntiat, sive affirmando sive negando. Dico enim quod enuntiat, etiam quando negat esse quod non est; quia sic enuntiat quemadmodum res est.¹⁷¹

¹⁶⁸ Thomas, DV, q. 1, a. 11, s. c. 1.

¹⁶⁹ Vgl. Anselm, DV, c. 6: *Est quidem in sensibus corporis veritas, sed non semper. Nam fallunt nos aliquando. Und, ebd.: Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior.*

¹⁷⁰ Kapriev, Georgi: ... *ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury.* Leiden/New York/Köln: Brill 1998, 110.

¹⁷¹ Anselm, DV, c. 2.

Mit dieser Definition der Aussagenwahrheit steht Anselm ganz in der aristotelisch-boethianischen Tradition,¹⁷² das die Wahrheit als Urteilswahrheit und näher als Korrespondenz von Aussage und ausgesagtem Sachverhalt bestimmt: Wahrheit ist eine Funktion des Objekts, und so handelt es sich um einen realistisch-objektivistischen Wahrheitsbegriff.¹⁷³ Jedoch ist der ausgesagte Sachverhalt nicht eigentlich die Wahrheit der Aussage, sondern nur deren Ursache (*causa veritatis eius*) bzw. notwendige Bedingung. Die aristotelisch-boethianische Urteilswahrheit fußt auf einem Wahrheitsbegriff, der dieser vorgängig ist: Wahrheit ist ursprünglich Rechtheit; sie wird „bemessen nach einem eidetisch-teleologischen Kriterium: Wahr ist alles das, was erfüllt, wozu es da ist, was es soll.“¹⁷⁴

Anselm unterscheidet zwei Wahrheiten von Aussagen, eine innere und eine äußere Wahrheit, wenn man mit Zimmermann die Begrifflichkeit von Desmond P. Henry verwendet.¹⁷⁵ Die innere Wahrheit ist der äußeren Wahrheit vorgeordnet:

Für Anselm hat nun offensichtlich die einer Aussage inhärierende Wahrheit, also die Eigenschaft, einen Gedanken auszudrücken, Vorrang vor der äußeren Wahrheit, die in der richtigen Verwendung liegt.¹⁷⁶

Die „innere Wahrheit“ kommt, so lässt sich, Zimmermann zufolge, aus Anselms Text entnehmen, jeder gesprochenen Aussage unveränderlich zu, während die „äußere Wahrheit“ veränderlich ist.

Im fünften Kapitel kommt Anselm auf diese Unterscheidung zurück, indem er von einem vernunftgemäßen (*rationalis*), nicht naturhaften, und einem vernunftlosen (*irrationalis*), naturhaften (*naturalis*) Handeln spricht, und die Aussage bzw. Rede mit dem Feuer zu den naturhaften Handlungen zählt, wobei „Handlung“ in einem weiteren Sinn zu verstehen ist. Die Rede tue die Wahrheit, indem sie etwas aussagt, ob nun der

¹⁷² Vgl. Enders (Hg.), XXXf.: „Gemäß Anselms aussagen- bzw. korrespondenztheoretischer Bestimmung des Wahrheitsprädikats, die er der aristotelisch-boethianischen Tradition entnimmt, ist ein Aussagesatz genau dann wahr, wenn er aussagt, wie sich der ausgesagte Sachverhalt in Wirklichkeit verhält.“

¹⁷³ Vgl. Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 324. Die Definition des Aristoteles aus seiner Metaphysikschrift, die Flasch zitiert, hatte Boethius in seinem Kommentar zur aristotelischen Kategorienschrift wiederholt, sie lautet: „Denn zu behaupten, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei – das ist das Falsche; aber zu sagen, das Seiende sei und das Nichtseiende sei nicht – das ist das Wahre.“ (Aristoteles, Metaphysik VII, 1011b 26-27).

¹⁷⁴ Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 328; Flasch nennt sie deshalb auch „die eine eidetisch-teleologisch-ethisch gefaßte *rectitudo*“ (Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 328).

¹⁷⁵ Vgl. Zimmermann, „Zu Thomas von Aquin“, 251.

¹⁷⁶ Zimmermann, „Zu Thomas von Aquin“, 251.

Sachverhalt besteht oder nicht, weil sie dies zu tun natürlicherweise empfangen hat.¹⁷⁷ So lässt sich schließen, wie das der Schüler tut: *Nunc primum video in falsa oratione veritatem.*¹⁷⁸ Die innere Wahrheit ist auch in der falschen Rede; denn sie erst ermöglicht sowohl den richtigen wie den falschen Gebrauch einer Aussage.¹⁷⁹ Die eine Wahrheit ist zufällig und veränderlich, da sie sich nach dem Gebrauch richtet, den die Menschen von der Aussage machen. Die andere, ursprüngliche Wahrheit ist der Aussage mit ihrem Sein gegeben, das ist das naturhafte Anzeigen, und besteht immer. Letztlich jedoch ist die Aussage geschaffen, anzuzeigen, dass ist, was ist, und nicht nur, eine Bedeutung zu haben: Darin unterscheidet sich ja die Aussage oder das Urteil vom bloßen Zeichen oder einer anderen Art von Äußerung, dass sie einen Wahrheitsanspruch erhebt, und das tatsächliche Bestehen des Sachverhaltes behauptet, und erst dann wahr ist, wenn sie richtig behauptet hat, also der Sachverhalt besteht. Es ist also nicht so, wie Zimmermann sagt, dass die unveränderliche Wahrheit der Aussage den Vorrang vor der veränderlichen, sich nach dem Gebrauch richtenden, hat – sie ist zu letzter Wahrheit schließlich geschaffen! Anselm sieht in dieser Urteilswahrheit und ihren Bedingungen ein strukturelles Moment aufscheinen: Das Urteil, sowie jedes Seiende, wie sich zeigen wird, hat eine Funktion oder Aufgabe, das sich in einem Sollen ausdrückt, und das wahr ist, wenn es diesem Sollen entspricht:

Dass die Aussage anzeigen soll, dass ist, was ist, d.h. dass die Aussage wahr sein soll, ist alles andere als eine Tautologie. Vielmehr stellt sie gerade eine Einsicht in den axiologischen Charakter der Wahrheit dar, der das Eigentümliche des Anselmschen Wahrheitsbegriffs ausmacht und im Verlauf der Untersuchung den Begriff der *rectitudo* zu etablieren ermöglichte.¹⁸⁰

Die Angeglichenheit an einen äußeren Gegenstand reicht also noch nicht aus, damit von Wahrheit gesprochen werden kann, sondern ein Urteil ist deshalb nach Anselm wahr,

weil diese adäquate Wiedergabe vorliegender Sachverhalte diejenige Tätigkeit darstellt, zu der der Aussagesatz wie auch das Denken des endlichen Geistes von Gott

¹⁷⁷ Vgl. Anselm, DV, c. 5: *Sicut enim ignis cum calefacit veritatem facit, quia ab eo accepit a quo habet esse: ita et haec oratio, scilicet „dies est“, veritatem facit, cum significat diem esse, sive dies sit sive non sit; quoniam hoc naturaliter accepit facere.*

¹⁷⁸ Anselm, DV, c. 5.

¹⁷⁹ Vgl. Zimmermann, „Zu Thomas von Aquin“, 252.

¹⁸⁰ Recktenwald, *Das id quo maius cogitari non potest als rectitudo: Anselms Gottesbeweis im Lichte von De veritate*, in: *Twenty-Five Years (1969-1994) of Anselm Studies*. Hg. v. F. Van Fleteren u. J.C. Schnaubelt. Lewiston u.a.: Edwin Mellen 1996, 137. Dort auch später, 138: „Was immer auch als Sein wirklich ist oder gedacht werden kann: es kann und muss immer als unter einem Sollen stehend gedacht werden, das ihm immer schon voraus ist.“

bestimmt bzw. „geschaffen“ sind, d.h. auf Grund ihrer Rechtheit als ihrer Erfüllung einer „inneren Norm“, nämlich des ihnen schöpfungsmäßig gegebenen Sollens.¹⁸¹

Die Wahrheit der Aussage muss ihr, das ist Anselms Begründung, immanent sein; ein der Aussage äußerlicher Gegenstand, wie es der in ihr ausgesagte Sachverhalt ist, kann demnach nicht die Wahrheit sein, weil er nicht an ihr teilhat – Anselm spricht hier von einer *participatio*.¹⁸² Er greift später die Wahrheit der Aussage erneut auf, um zu zeigen, dass es nur eine Wahrheit oder Rechtheit in allem Wahren oder Rechten geben kann.¹⁸³ Die naturhafte Wahrheit oder Rechtheit der Aussage (die Wahrheit der bloßen Bedeutung)¹⁸⁴ ist ihr immer zugehörig, in unveränderlicher Weise, weil sie dabei das tut, wozu sie geschaffen ist; die andere, die logische Wahrheit, richtet sich nach ihrem Gebrauch.

Thomas greift diesen zweifachen Sinn der Aussage in ähnlicher Weise auf, wenn er im Zusammenhang der Frage nach dem Bestehen unveränderlicher geschaffener Wahrheiten („De veritate“, q. 1, a. 6, ad 2) auf Anselms Behauptung, dass es unveränderliche geschaffene Wahrheiten gibt, eingeht. Die Aussage ist zum einen ein Seiendes, und so spricht man von ihrer Wahrheit wie von der Wahrheit der Dinge überhaupt, die alle ihre Natur dem göttlichen Geist verdanken. Zum anderen ist die Aussage aufzufassen, insofern sie sich auf die von ihr erfassten bzw. ausgesagten Dinge bezieht, und demnach ist die Aussage wahr, wenn sie dem Sachverhalt angeglichen ist bzw. entspricht:

*Uno modo, secundum quod sunt res quaedam; et sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus; ut scilicet, sicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accepit in mente divina retinendo naturam suam, ita enuntiatio dicitur vera retinendo naturam suam quae est ei dispensata in mente divina, nec potest ab ea removeri, enuntiatione ipsa manente. Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas, et sic dicitur enuntiatio vera quando adaequatur rei; et talis veritas mutatur ut dictum est.*¹⁸⁵

¹⁸¹ Enders (Hg.), XXXVII. Auf die Art und den Ursprung des *debere* wird noch einzugehen sein.

¹⁸² Vgl. Anselm, DV, c. 2: *Quia nihil est verum nisi participando veritatem; et ideo veri veritas in ipso vero est, res vero enuntiata non est in enuntiatione vera. Unde non eius veritas, sed causa veritatis eius dicenda est.*

¹⁸³ Im 13. Kapitel, das die Überschrift trägt: „*Quod una sit veritas in omnibus veris.*“

¹⁸⁴ Goebel spricht von der Wahrheit der bloßen Bedeutung und der logischen Wahrheit in diesem Zusammenhang, vgl. Goebel, *Rectitudo*, 59.

¹⁸⁵ Thomas, DV, q. 1, a. 6, ad 2.

Wenn ein Ding seine Natur¹⁸⁶ bewahrt, die ihr im göttlichen Verstand zugeteilt ist, erfüllt ein Ding das, was es im göttlichen Verstand empfangen hat. So kann die Aussage wahr sein in dem Sinne, dass sie ihre Natur bewahrt, solange sie bestehen bleibt. Danach wäre sie auch niemals falsch, ließe sich schließen – zumindest bleibt sie unveränderlich, die Wahrheit der Aussage hingegen in ihrer Bezogenheit auf das verstandene Ding ist veränderlich.

Wie oben gesehen, interpretiert Thomas, im zweiten Argument des sechsten Artikels, Anselm so, dass er Unveränderlichkeit nur der ersten Wahrheit, die in allem Wahren ist, zuschreibt, und die Wahrheit als Rechtheit etwas zukommt, sofern es erfüllt, was es im göttlichen Geist empfangen hat:

*Veritas, secundum Anselmum est rectitudo quaedam, in quantum aliquid implet hoc quod accepit in mente divina.*¹⁸⁷

Das ist bei der Aussage die Bedeutung der Aussage, die ihr von Natur aus zukommt, d.h. durch den göttlichen Geist. Insofern ist die Wahrheit unveränderlich, auch wenn der ausgesagte Sachverhalt sich verändert, weil die Natur der Aussage der Aussage anhaftet, solange sie besteht.

Zimmermann¹⁸⁸ schließt sich in seinem Aufsatz Thomas an, wenn er Anselm dahingehend kritisiert, dass er nicht bedenke, wodurch es möglich ist, dass wir die Wahrheit von Aussagen erkennen: Es ist möglich durch die Offenheit des menschlichen Verstandes auf alles, was ist, auch für die eigenen Akte. Der menschliche Verstand kann nicht nur wahre Urteile fällen, sondern auch ihre Wahrheit erkennen, wie Thomas u.a. im neunten Artikel sagt:

*[Veritas] cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur.*¹⁸⁹

Die Erkennbarkeit der Dinge und die Bezogenheit des menschlichen Verstandes auf das Seiende im Ganzen – ein Moment der Angeglichenheit des Seienden und des

¹⁸⁶ Mit „natura“ ist bei Thomas die Wesenheit eines Dinges gemeint, die *essentia*.

¹⁸⁷ Thomas, DV, q. 1, a. 6, arg. 2.

¹⁸⁸ Vgl. Zimmermann, „Zu Thomas von Aquin“, 255.

¹⁸⁹ Thomas, DV, q. 1, a. 9, co.

Verstandes – sind also die Grundvoraussetzung für die mögliche oder wirkliche Erkenntnis von Seiendem.¹⁹⁰ Dem könnte erwidert werden, dass Anselm eben nicht den primären Ort der Wahrheit in der Beziehung von menschlichem Verstand und dem Seienden sieht, sondern hinter diesen Bezug noch einen Schritt zurückgeht.¹⁹¹

Im dreizehnten Kapitel greift Anselm die Unveränderlichkeit der Wahrheit wieder auf. Wahrheit ist kein Akzidens; sie wohnt einem Ding nicht in derselben Weise inne wie die Farbe einem Körper. Die Rechtheit ist unabhängig davon, ob jemals eine Aussage gemacht worden ist:

Wenn also eine wahre Aussage geschieht, dann entsteht nicht die Wahrheit, sondern eine Aussage gemäß der Wahrheit, weil dann gesagt wird, was die *rectitudo* fordert.¹⁹²

Die Urteilswahrheit ist nur der Gegenstand des Sollens der Aussage; ihre Wahrheit ist jedoch nicht dieser Inhalt, sondern liegt in dieser ontologischen Struktur.¹⁹³ Diese wiederum hat ihren Grund in der ewigen, einen, göttlichen Wahrheit:

So gipfelt Anselms Dialog über die Wahrheit in der Rückführung von logischer und ontologischer Wahrheit auf die absolute göttliche Wahrheit, die immer dieselbe bleibe, „selbst wenn die Bedeutung vergeht“ (*pereunte significatione*).¹⁹⁴

Im 18. Kapitel des „Monologion“ beweist Anselm aus der Wahrheit der Aussage, dass es eine ewige Wahrheit gibt und dass die höchste Wahrheit weder Anfang noch Ende haben kann. Im ersten und im zehnten Kapitel von „De veritate“ kommt Anselm darauf zu sprechen. Er orientiert sich dabei an einem Beweis von Augustinus in den „Soliloquia“, nimmt jedoch einige Änderungen vor.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Diese Angeglichenheit ist eine Angeglichenheit hinsichtlich der Form; vgl. Aertsen, *Medieval Philosoph and the Transcendentals*, 398: „Every being ist true, because through its form it is conformed to the divine intellect and conformable to the human intellect, that is, capable of making itself known.“

¹⁹¹ Vgl. Kapriev, ... *ipse vita et veritas*, 119: „Es wird klar, dass die Wahrheit nicht auf die Beziehung von Denken und gedachtem Gegenstand beschränkt sein darf, dass sie keine bloße Verstandesrichtigkeit ist. Die Wahrheit ist Anselm zufolge keine Übereinstimmung zwischen menschlichem Erkennen und der Wirklichkeit, und sie hat ihren primären Sitz nicht im erkennenden Subjekt.“

¹⁹² Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 339.

¹⁹³ Vgl. Recktenwald, „Das id quo“, 137: „Vielmehr bedeutet der Gebrauch des Gerundivums (*significandum*) bzw. des *debere* nur eine abkürzende Bezeichnung des Gegenstandes dieses Sollens, nämlich der gnoseologischen Wahrheit der Aussage.“

¹⁹⁴ Goebel, *Rectitudo*, 40.

¹⁹⁵ Vgl. dazu auch Anscombe, „Aquinas Lecture 1984“, 87ff.; Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit*, 492-498.

Cum enim dixi «quando non fuit verum quia futurum erat aliquid», non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset quae assereret futurum esse aliquid, aut ista veritas esset deus; sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset. Ut per hoc quia non intelligitur, quando ista veritas esse non potuerit, si esset oratio in qua esse posset, intelligatur illa veritas sine principio fuisse, quae prima causa est huius veritatis. Quippe veritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset. Etenim non est vera oratio quae dicit futurum esse aliquid, nisi reipsa sit aliquid futurum; neque aliquid est futurum, si non est in summa veritate.¹⁹⁶

Nicht die Aussage, dass etwas zukünftig ist, ist ohne Anfang. Anselm macht darauf aufmerksam, dass nicht gedacht werden kann, dass diese Aussage einmal nicht wahr sein würde. Dieser Aussage kommt stets Wahrheit zu, sooft sie artikuliert wird, und also existiert. Damit wird eingesehen, dass die erste Ursache dieser Wahrheit der Rede ohne Anfang gewesen ist, denn es gilt: *Quippe veritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset.*¹⁹⁷ Aus dem Immersein der Wahrheit der ausgesagten Wahrheit folgt die Anfang- und Endelosigkeit ihrer Ursache, der ersten Wahrheit.

Die Aussage ist wahr, wenn sie aussagt, dass ist, was ist;
so ist die Aussage, dass etwas zukünftig ist, wahr (*non est vera oratio... nisi...*),
wenn etwas in Wirklichkeit zukünftig ist (*nisi reipsa sit aliquid futurum*).
Etwas ist zukünftig nur dann (*neque aliquid est futurum*),
wenn es in der höchsten Wahrheit ist (*si non est in summa veritate*).

Ähnlich steht es mit der Aussage, die behauptet, dass etwas vergangen ist.

Similiter de illa intelligendum est oratione, quae dicit quia praeteritum est aliquid. Nam si nullo intellectu veritas orationi huic si facta fuerit deesse poterit, necesse est ut eius veritatis quae summa causa est istius, nullus finis intelligi possit. Idcirco namque vere dicitur praeteritum esse aliquid, quia ita est in re; et ideo est aliquid praeteritum, quia sic est in summa veritate.¹⁹⁸

Es kann nicht gedacht werden, dass, wenn sie ausgesagt wird, ihr die Wahrheit wird fehlen können. Die höchste Ursache dieser Wahrheit der Rede kann demnach kein Ende haben, weil nicht gedacht werden kann, dass sie ein Ende hat.¹⁹⁹

Es ist also wahr, dass etwas vergangen ist (*praeteritum esse aliquid*),
weil es so in Wirklichkeit ist (*ita est in re*).
Deshalb ist etwas vergangen,

¹⁹⁶ Anselm, DV, c. 10.

¹⁹⁷ Anselm, DV, c. 10.

¹⁹⁸ Anselm, DV, c. 10.

¹⁹⁹ Im zweiten Kapitel von „De veritate“ war von der *res* als der *causa orationis* die Rede. Hier ist offensichtlich eine andere *causa* gemeint, die ewig ist im Unterschied zur endlich-kontingenten Sache.

weil es so in der höchsten Wahrheit ist (*sic est in summa veritate*).

Und so stellt Anselm gewissermaßen als Ergebnis fest:

*Quapropter si numquam potuit non esse verum futurum esse aliquid, et numquam poterit non esse verum praeteritum esse aliquid: impossibile est principium summae veritatis fuisse aut finem futurum esse.*²⁰⁰

Es kann nicht gedacht werden, dass „etwas ist zukünftig“ falsch war und „etwas ist vergangen“ falsch sein wird. Folglich muss es immer schon wahr gewesen sein, dass etwas zukünftig ist, und es muss folglich in Zukunft immer wahr sein, dass etwas vergangen ist. Die eine Wahrheit hat keinen Anfang, die andere kein Ende, das steht dieser Schlussfolgerung nach fest.²⁰¹ Die Aussagen sind wahr, weil das Ausgesagte wirklich ist. Die höchste Wahrheit ist sowohl Ursache der einen als auch der anderen Wahrheit (d.i. des Wahrseins der ausgesagten Sache), und kann damit weder Anfang noch Ende haben. Soweit der Anselmsche Beweis. Zusammenfassend kann man sagen, Anselm versucht zu zeigen, dass es wahre Aussagen gibt, bei denen es undenkbar ist, dass ihnen einmal nicht mehr Wahrsein zukommt, also unabhängig von ihrer Artikulation sind; selbst wenn die Aussage nicht existiert, kann die Wahrheit des Ausgesagten nicht aufhören, denn: Das Zukünftigsein („etwas ist zukünftig“) setzt die Vergangenheit, das Vergangensein („etwas war vergangen“) das Zukünftigsein voraus.²⁰² Die ewige Wahrheit der Aussagen gründen in der einen ewigen Wahrheit, da sie, wie Enders bemerkt,²⁰³ etwas Seiendes sind, man könnte auch sagen, etwas Geschaffenes, und damit nicht Grund ihrer selbst, sondern eines Grundes bedürftig.

²⁰⁰ Anselm, DV, c. 10; vgl. Enders' Übersetzung, Enders (Hg.), 49: „Wenn es daher niemals nicht wahr sein konnte, dass etwas zukünftig ist, und (wenn es) niemals nicht wahr sein können wird, dass etwas vergangen ist, (dann) ist es unmöglich, dass die höchste Wahrheit einen Anfang gehabt hat oder ein Ende haben wird.“

²⁰¹ Enders sieht darin ein unzureichendes Moment im Schlussverfahren Anselms; vgl. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit*, 495: „... der Schluss von der ‚zeitlichen Sempiternität‘ der Wahrheit einer Aussage auf eine ‚zeitlose Sempiternität‘ einer ihr zugrundeliegenden Ursache ist seinerseits durchaus begründungsbedürftig.“

²⁰² Einen ähnlichen, doch anders als die Schlussfolgerungen der augustinischen Tradition gearteten Beweis führt Robert Spaemann in seinem Buch „Der letzte Gottesbeweis“ aus, vgl. Spaemann, Robert: *Der letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*. Pattloch: München 2007, 119f. Siehe Kapitel V. Schlussgedanke.

²⁰³ Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit*, 496.

3.) Die Wahrheit der Dinge – die ontologische Wahrheit

Thomas nimmt in seinen Untersuchungen zur Wahrheit in der ersten Quaestio im ersten Artikel Ausgang von Augustinus und dessen Gleichsetzung des Wahren mit dem Seienden. Pieper bemerkt dazu, dass diese Wahrheitsdefinition („*verum mihi videtur id quod est*“)²⁰⁴ von Augustinus zwar nicht unabhängig vom schöpferischen Erkennen Gottes verstanden wird, jedoch leicht missverstanden werden kann und dann zu einer Einengung und Verarmung des ursprünglichen Wahrheitsbegriffs führt.²⁰⁵

Thomas von Aquin sagt über die Definition Augustinus’ ausdrücklich, sie spreche nicht den ganzen Begriff der Wahrheit aus. Es fehlt in ihr aber gerade das Wichtigste und eigentlich Wesentliche: der Bezug auf den erkennenden Geist; nicht die Identität der Dinge mit sich selbst macht ja ihr Wahrsein aus, sondern ihre (wirkliche oder mögliche) Identität mit dem erkennenden Geist.²⁰⁶

Die Transzendentalienlehre beruht darauf, dass es Begriffe gibt, die dem Begriff des Seienden etwas hinzufügen, jedoch keine Gattungs- oder Artbegriffe sind. „Wahr“ ist hier als Prädikat des Seienden eingeführt, nicht als Prädikat von Aussagen. Die Transzendentalien bezeichnen einen Modus des Seienden, nicht eine Eigenschaft im Sinne eines Akzidens:

*Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.*²⁰⁷

Im zehnten Artikel sagt Thomas: ... *omnis res est vera, et nulla res est falsa.*²⁰⁸ Warum? Weil die Beziehung (hier: *comparatio*) zum göttlichen Verstand den Dingen wesentlich ist, und von dieser her alle Dinge wahr genannt werden; in Bezug auf den menschlichen Verstand sind sie potentiell wahr, dieser Bezug ist jedoch unwesentlich für sie, da ihre

²⁰⁴ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 10, ad 1: *Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio, ‚verum est id quod est‘, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod li esse significat affirmationem propositionis, ut scilicet dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in rebus est...*

²⁰⁵ Vgl. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, 69f.: „Obwohl die Aufsichselbstbezogenheit des Seienden und seine Identität mit sich selbst, als die hier, wenn man nur das ausdrücklich Gesagte in Betracht zieht, die Wahrheit der Dinge definiert wird, von Augustinus selbst und auch von seinen Schülern nicht unabhängig vom schöpferischen Erkennen Gottes verstanden worden ist, so ist doch anscheinend dieser missverständliche Satz ‚Das Wahre ist das, was ist‘ der Anfang einer sich immer weiter forterbenden Einengung und Verarmung des ursprünglichen Wahrheitsbegriffes geworden.“

²⁰⁶ Pieper, *Wahrheit der Dinge*, 70.

²⁰⁷ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

²⁰⁸ Thomas, DV, q. 1, a. 10, co.

Wahrheit nicht von dem menschlichen Verstand abhängt. Er bezieht sich damit auch ausdrücklich auf Anselm:

Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, unde Anselmus dicit in Lib. de veritate: „est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.“²⁰⁹

Das würde auch Anselm unterstreichen – so sagt er im siebten Kapitel über die Wahrheit des Wesens der Dinge: *Igitur omne quod est, recte est.*²¹⁰ Die Entsprechung zu dem Sosein in der höchsten Wahrheit macht, dass die Dinge wahr sind.

In Anselms „De veritate“ wird „mit besonderem Nachdruck auf die den Dingen innewohnende Wahrheit hingewiesen“.²¹¹ Dabei gibt es jedoch höchst verschiedene „Dinge“ bei Anselm, wenn man alles als „Ding“ auffasst, was nicht Gott ist: Die Aussage, die unter die Zeichen fällt, die Handlung, die ebenso – wie alle Dinge – Zeichencharakter hat, der Wille, die Sinne... und das Wesen der Dinge, wobei hier die ontologische Wahrheit ihren eigentlichen Ort hat. Enders spricht von einer essentialistischen Bestimmung der Wahrheit, und sieht darin zwei wesentliche Momente, die er dem siebten Kapitel von Anselms „De veritate“ entnimmt: Anselm stelle zunächst die Immanenz alles raum-zeitlich Seienden in der höchsten Wahrheit fest, bevor er auf deren Geschaffensein von der höchsten Wahrheit hinweist.²¹² Anselm sagt es so:

M. An putas aliquid esse aliquando aut alicubi quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est inquantum est, aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est?

D. Non est putandum.

*M. Quidquid igitur est, vere est, inquantum est hoc quod ibi est.*²¹³

Alles ist in der höchsten Wahrheit. Alles hat von dort empfangen, was es ist, insofern es ist, und es kann nichts anderes sein, als was es dort ist.

*Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.*²¹⁴

²⁰⁹ Thomas, DV, q. 1, a. 10, co.

²¹⁰ Anselm, DV, c. 7.

²¹¹ Pieper: *Wahrheit der Dinge*, 68f.

²¹² Vgl. Enders (Hg.), XLVIff.

²¹³ Anselm, DV, c. 7.

²¹⁴ Anselm, DV, c. 7.

Wenn etwas ist, was es dort, in der höchsten Wahrheit, ist, dann ist es wahrheitsgemäß (*vere est*). Wahrsein und Sein fallen hier zusammen, denn: „... *quoniam quod falso est, non est.*“²¹⁵

In der Existenz der Dinge spricht sich ihr Sollen aus.²¹⁶ Für Anselm gilt: „Der Maßstab der Wahrheit liegt in dem Erfüllenden selbst. Seine Bezogenheit auf einen Intellekt spielt keine entscheidende Rolle ...“²¹⁷ – im Unterschied zu Thomas, für den der Verstand gewissermaßen die „Hauptrolle“ hat, so dass es ohne Verstand keine Wahrheit gibt:

*Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret.*²¹⁸

Pieper sieht als die Essenz von Thomas' Wahrheitsbegriff:

Alle Dinge sind wahr, sie sind erkannt und erkennbar, erkannt durch den göttlichen, erkennbar für den Geist des Menschen.²¹⁹

Ist jedoch Anselms Wahrheitsbegriff ein rein ontologischer in dem Sinne, dass für ihn die Identität der Dinge mit sich selbst ihre Wahrheit ausmachen? Pieper hatte über die augustinische Wahrheitsdefinition gesagt, dass sie nicht ohne den Bezug auf das schöpferische Erkennen Gottes verstanden werden kann. Auch für Anselm ist dieser Bezug auf die höchste Wahrheit für jede Wahrheit wesentlich, so dass im eigentlichen Sinn nicht von der Wahrheit der Dinge, sondern von einer Wahrheit, die *in* den wahren Dingen ist, gesprochen werden kann:

*M. Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius?
D. Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causas et effecta. Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis.*²²⁰

²¹⁵ Anselm, DV, c. 7.

²¹⁶ Vgl. Anselm, DV, c. 9: „*In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse.*“

²¹⁷ Kapriev, Georgi: ... *ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury.* Leiden/New York/Köln: Brill 1998, 113.

²¹⁸ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.

²¹⁹ Pieper: *Wahrheit der Dinge*, 95.

²²⁰ Anselm, DV, c. 10.

Lapierre sieht damit Anselm ganz in der augustinischen Tradition stehend, die einen Aspekt der Wahrheit betont, und andere als nebensächlich ansieht:

... Anselm is here more concerned with the ontological bearing of truth, since he takes, as his starting point, truth in relation to the Supreme Nature. Whether he ever thought of considering it in another way is perhaps an unanswerable question. The more particularly so, as Augustine [...] stressed the ontological aspect of truth much more than any other.²²¹

Goebel spricht im Kapitel „Ontologische Wahrheit“ über Augustinus und seinen systematischen Grundgedanken des Rückgangs des Geistes auf sich selbst, und dessen Weiterführung durch Anselm in den Schriften „Monologion“, „Proslogion“, „De grammatico“. Das sich anschließende Kapitel behandelt die Anselmsche Konzeption der „Wahrheit als Rechtheit“.²²² Zunächst wird die Beziehung von logischer, ontologischer und göttlicher Wahrheit betrachtet, und eine Aufhebung des bloßen Realismus im theologischen Idealismus festgestellt. Daran anschließend widmet sich die Untersuchung der normativen Ontologie der Schöpfung als Ordnung, die auch den teleologischen Aspekt der Ordnung der Dinge berücksichtigt. Auch erfährt die normative Anthropologie Anselms Beachtung, zu der die Unterscheidung der idealen von der realen Anthropologie gehört. Auch Goebel sieht Anselm in der augustinischen Tradition; ihm geht es darum, zu zeigen, wie logischer und ontologischer Wahrheitsbegriff bei Anselm in der göttlichen Wahrheit gipfeln, und wie dieser Begründungszusammenhang aussieht. Beiden, Augustinus und Anselm, ginge es nicht darum, so eine zentrale Aussage Goebels, die Wahrheit zu substantialisieren oder personalisieren:

Im Gegenteil, der Rückgang auf die absolute Wahrheit bei Anselm und Augustinus erscheint als der begründungstheoretisch anspruchsvolle Versuch, die Wirklichkeit im ganzen so weit wie möglich zu begreifen. Es ist der Versuch des Denkens, seine eigenen Normen und Begriffe in einem letzten Sinne zu begründen. Es ist der Versuch, die Objektivität der Welt zu denken. Denn diese muss gerade verloren gehen, wenn wir sie auf dem scheinbar einfachsten Wege und in einem bloß realistischen Sinne als Bewusstseinsstranszendenz sichern wollen.²²³

Es lässt sich noch folgendes anmerken: Thomas versteht Wahrheit dreifach, der Klassifizierung der verschiedenen Definitionen aus der Tradition zufolge, wie sie im ersten Artikel dargelegt wird. Es werden von ihm drei Momente unterschieden, die sich

²²¹ Lapierre, „Aquinas' Interpretation...“, 415.

²²² Vgl. Goebel, *Rectitudo*, 187-280.

²²³ Goebel, *Rectitudo*, 196.

aus der Untersuchung des Begriffes der Erkenntnis im selben Artikel ergeben. Die Erkenntnis geschieht durch eine Anpassung von Erkennendem und Erkanntem, die Anpassung ist Ursache der Erkenntnis:

*Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri.*²²⁴

Der Anpassung oder Gleichförmigkeit folgt die Erkenntnis als Wirkung; es ist die Offenbarkeit des Seins im Urteil.²²⁵ In der Anpassung selbst erreicht die Wahrheit ihre vollendete Form (*formaliter ratio veri perficitur*), wohingegen diese wiederum, wie oben zitiert, die Seiendheit des Dinges (*entitas rei*) voraussetzt; letzteres kommt in den Definitionen von Augustinus und Avicenna zum Ausdruck, die besagen: „*Verum est id quod est.*“ und: „*Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.*“²²⁶ Also geht auch Thomas in seiner Wahrheitskonzeption über die bloße logische Richtigkeit hinaus.

4.) Gott als Wahrheitsgrund – der theologische Aspekt

„Der Vorrang der Wahrheit vor der Unwahrheit hatte in der Überlieferung im Begriff Gottes als der ersten Wahrheit seine letzte Begründung und Verfestigung.“²²⁷ Dass Gott die Wahrheit ist, und dass Jesus Christus als Gottes Sohn, dem Glaubensbekenntnis von Chalcedon zufolge, wahrer Gott und wahrer Mensch ist, sich selbst als Wahrheit bezeichnen kann, gemäß Joh 14,6, wurde von den mittelalterlichen Theologen nicht in Zweifel gezogen.

Was Nietzsche prinzipiell infrage stellte, war die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft und damit der Gedanke von so etwas wie Wahrheit überhaupt. Dieser Gedanke hat für ihn nämlich eine theologische Voraussetzung, die Voraussetzung, dass Gott ist. Nur wenn Gott ist, gibt es etwas anderes als subjektive Weltbilder, so etwas wie "Dinge an sich", von denen ja noch Kant gesprochen hatte. Es sind die Dinge, wie Gott sie sieht. Wenn es den Blick Gottes nicht gibt, gibt es keine Wahrheit jenseits unserer subjektiven Perspektiven. Nietzsche spricht vom Glauben Platons, der auch der

²²⁴ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.

²²⁵ Gemäß der von Thomas angeführten Aussage Hilarius' von Poitiers – „*Verum est declarativum et manifestativum esse*“ – und den Worten des Augustinus, „*veritas est qua ostenditur id quod est*“ und „*veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*“, vgl. Thomas, DV, q. 1, a.1, co.

²²⁶ Thomas, DV, q. 1, a. 1, co.; Thomas nennt noch eine Definition eines gewissen Autors (*quidam*): „*Verum est indivisio esse et quod est.*“

²²⁷ Ulmer, „Erörterung“, 239.

Glaube der Christen ist, dem Glauben, dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist.²²⁸

Dieser theologische Aspekt spielt auch bei Anselm und Thomas eine große Rolle; beiden geht es darum, rationale Gründe zu finden, warum Gott letzter Grund der Wahrheit ist. Gott ist also der letzte Grund der Wahrheit – und nicht der menschliche Geist. Die Spontaneität des menschlichen Geistes bezieht sich nur auf den Akt der Erkenntnis, nicht auf den Inhalt der Erkenntnis. Bei Thomas sind die Prinzipien des Denkens dem Geist gegeben, die Urteile sind etwas dem Verstand eigenes, allerdings bemisst sich deren Wahrheit an der Wirklichkeit der seienden Dinge, an deren Formen, die er (in einem ersten Schritt) in einer *simplex apprehensio* erkennt, d.h. der Geist empfängt von den Dingen sein Maß. Der Geist Gottes ist es, der maßgebend ist für die Dinge: ... *a Deo procedunt res per modum scientia et intellectus*.²²⁹

Das christliche Denken des Mittelalters begründet die ontologische wie die gnoseologische Wahrheit dadurch, dass das Seiende ab ovo ein *intellectum* ist und zwar durch den göttlichen *intellectus*. Die Dinge sind, weil sie von Gott erkannt sind, und darum sind sie prinzipiell intelligibel. Die Frage, ob Dinge erkennbar seien, erledigte sich dadurch, dass die Dinge nur deswegen sind, weil sie immer schon erkannt sind – eine Denkfigur, die in der Neuzeit in säkularisierter Gestalt Geschichte gemacht hat. Die klassisch gewordene Darstellung dieser Doppelstruktur der Wahrheit findet sich bei Thomas von Aquin in der Quaestio I, Artikel I der *Quaestiones Disputatae De Veritate*.²³⁰

Die höchste Wahrheit ist bei Anselm *rectitudo* – sie ist jedoch nicht *rectitudo*, weil sie unter einem Sollen steht, das nur bei den geschaffenen Dingen der Fall ist:

... *summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est*.²³¹

Es ist die eine *rectitudo*, durch die alles recht ist. Sie steht nicht als eine Ursache neben den Dingen, gleichsam als Glied einer Kette, sondern: Im Rechtsein der Dinge ist sie anwesend. Es handelt sich bei der *rectitudo* um kein Faktum.

²²⁸ Spaemann, Robert: *Der letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*. Pattloch: München 2007, 26f.

²²⁹ Thomas, De potentia, q. 3, a. 4, co., zitiert nach: Heinzmann, Richard: *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1994, 53.

²³⁰ Krings, Hermann: „Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs“, in: *Philos. Jahrbuch* 90 (1983), 26.

²³¹ Anselm, DV, c. 10.

Die scheinbar bloß faktische Unvermeidlichkeit des Sollensgedankens stellt sich als intelligible Konsequenz des Charakters der Rechtheit heraus, deren ontischer Status niemals an den irgendeines Faktums gekettet sein kann.²³²

Anselm geht es darum, die Wahrheit in den Dingen, seien sie sprachliche Gebilde wie Zeichen, sei es im Denken und Willen und in den Sinnen, sei es im Tun oder Handeln zu vermitteln mit der Wahrheit, die Gott zugesprochen wird, ja die Gott selbst ist. Dass Gott die Wahrheit ist, wird aufgrund der Selbstaussage Gottes im Evangelium vorausgesetzt. Dass es eine einzige Wahrheit geben muss, ergibt sich aber auch aus der Sache selbst, wie das dreizehnte, abschließende Kapitel zeigt.

Gott ist nach Anselm als höchste Wahrheit die Ursache der Wahrheit. Ist er es deshalb, weil von ihm die Dinge ihre Sein empfangen haben? Gott ist nicht Ursache der Wahrheit, weil er die Ursache der Existenz der Dinge ist.

So werden auch die Ausführungen in „De veritate“ von einigen Forschern als Grundlage des *unum argumentum* für das Dasein Gottes gesehen, so Flasch, Recktenwald, Kapriev. Flasch sieht auch in der unterschiedlichen Stellung zum Proslogion-Argument einen Hinweis auf Differenzen in der Wahrheitstheorie.²³³

Barth und Gilson hätten, Flasch zufolge, Anselm aus ihrer realistischen Brille betrachtet und behauptet, von einer schöpferischen und normativen Bedeutung der menschlichen Vernunft gegenüber der Wahrheit könne bei Anselm keine Rede sein; Rassam hätte in der logischen Notwendigkeit nur eine formelle Notwendigkeit gesehen, die nicht sachlich begründet wäre,

... wo es sich doch um eine Notwendigkeit handelt, die die mens aus der Gegenwart der einen *rectitudo* in sich schöpft, welche *rectitudo* vorgängig das innere Müssen der Dinge festlegt.²³⁴

Recktenwald ist der Begriff der Größe im „Proslogion“ ein Schlüssel für den Gottesbeweis, zusammen mit dem Begriff der *rectitudo*:

Denn wenn Gott selbst Quelle aller Werthaftigkeit ist, dann kann es keinen weiteren Maßstab gegen, an Hand dessen das Geschöpf über den Schöpfer urteilen könnte.

²³² Recktenwald: „Das id quo“, 138.

²³³ Vgl. Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 348: „Diese Übersicht über die Deutungen der Wahrheitslehre Anselms zeigt, dass nur eine idealistisch-transzendentalphilosophische Deutung ihr und dem Proslogion-Beweis gerecht wird.“ Und, 347: „Jedenfalls hat bis jetzt noch niemand gezeigt, wie einer realistischen Gnoseologie das ontologische Argument entspringen kann.“

²³⁴ Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 347.

Gott selbst ist letzter Beurteilungsmaßstab, letzte sittliche Instanz. Dieser Begriff entspricht genau der Anselmschen *rectitudo*.²³⁵

Flasch sieht Anselms Denken in der Reihe der transzendentalphilosophischen Denkbemühungen, die allesamt den realistischen Wahrheitsbegriff des natürlichen Bewusstseins, des Alltagsverständes, überwinden, und auf die Bedingungen der Möglichkeit dieses Bewusstseins blicken:

Die Wahrheit ist bei Anselm kein Ding, sondern die Ermöglichung der Dinge an sich, die durch ihre Teilhabe an der perceptiblen *rectitudo* zugleich Dinge für uns sind. Diese *rectitudo* ist als der Inbegriff der Geltungszusammenhänge ideales Sein, aber als der Grund der Welt ist sie zugleich das eigentlich reale Sein, wobei sich in der Unterscheidung von eigentlicher und weniger eigentlicher Realität die Spontaneität des menschlichen Denkens zeigt. Für Anselm muss der Inbegriff der Geltungen zugleich realster Grund der Welt sein, nicht als das zufällig oberste der vorhandenen Seienden, sondern weil Sein zugleich Zeichen-sein bedeutet ...²³⁶

Anselms Denken sei im Ganzen Partizipationsmetaphysik: Das Wahre sei wahr durch die Wahrheit, das Gute gut durch die Gutheit, das Eine durch die Einheit. Hier gibt Flasch als „Lesehilfe“ den platonischen Kontext an. Die Wahrheit ist also nur eine, wie im dreizehnten Kapitel von Anselm herausgearbeitet wird. Im realistischen Wahrheitsbegriff hingegen werde diese Einheit und Unbedingtheit der Wahrheit zerstört. Übrigens sieht Flasch Thomas in der naiv-realistischen Tradition stecken bleiben, wenn er Thomas vorwirft, nicht zur Einheit der Wahrheit zu gelangen, wenn er mehrere Hinsichten von Wahrheit und damit eine Vielheit von Wahrheit eingestehen muss. Mit der sog. Überwindung des realistischen Wahrheitsbegriffs muss jedoch nicht notwendig eine Aufhebung desselben verbunden sein, sondern nur ein Rückgang auf die Ermöglichungsbedingungen der realistischen Verhältnisbestimmung des Urteils und der Wirklichkeit. Das ist Thomas jedoch auch nicht fremd.

Thomas sagt, dass Anselm Wahrheit als Maß alles Wahren verstehe, wie die Zeit Maß alles Zeitlichen ist, und zwar als äußeres Maß; die Wahrheit aber, die im menschlichen Geist und in den Dingen ist, verhalten sich zu den Dingen nicht wie ein äußeres (und allgemeines) Maß zum Gemessenen, sondern:

²³⁵ Recktenwald, *Die ethische Struktur*, 84. Diese ethische Deutung der anselmschen *rectitudo* im Sinne von Werthaftigkeit ist nicht unumstritten.

²³⁶ Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 338. Hier wäre auch, schreibt Flasch, der sog. Begriffsrealismus bei Anselm neu zu diskutieren. Und weiter weist er darauf hin – auf den Einwand, bei Anselm gebe es keine richtige Unterscheidung von realem und idealem Sein: „Die Unterschiede, die man zwischen ‚begrifflicher Sphäre‘ und Realität glaubt vorweisen zu können, existieren ihrerseits nur im Medium des Begriffs.“

- a) was die Wahrheit des menschlichen Geistes betrifft, verhält er sich zu den Dingen wie ein Gemessenes zu seinem Maß; so richtet sich der Geist nach der Vielheit der Dinge.
- b) was die Wahrheit der Dinge betrifft, verhalten sie sich zu ihrer Wahrheit wie zu ihrem inneren Maß; so sind diese Maße viele entsprechend der Vielheit der Dinge (vergleichbar der verschiedenen Dimensionen der verschiedenen Körper).²³⁷

Ein allgemeines, unveränderliches Maß ist ein äußeres Maß, wie die Zeit oder der Ort; auch die göttliche Wahrheit verhält sich zu den Dingen wie ein äußeres Maß.²³⁸ Das ist seiner Auffassung nach auch der Wahrheitsbegriff von Anselm und Augustinus. Lapierre zufolge ist Thomas' Interpretation des Anselmschen Gedankens nicht falsch:

It is quite obvious then that Anselm looked upon truth or rectitude as something extrinsic to the right or true thing.²³⁹

Es gibt jedoch noch die Auffassung der Wahrheit als die dem Geschaffenen innewohnende; diese Wahrheit, die im menschlichen Geist und in den Dingen ist, kann nicht ewig sein, weil diese selbst nicht ewig sind.²⁴⁰

Thomas blieb zwiespältig: „quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non“ (S. th. I 16, 6 c.a.). Vor allem ist unverständlich, wie er glauben konnte, Anselms Theorie zu *ergänzen* durch das Zugeständnis, es gebe viele Wahrheiten, denn dass es viele *Träger* der Wahrheit und also (uneigentlich gesprochen) viele Wahrheiten gebe, war gerade Anselms Ausgangspunkt.²⁴¹

Wenn kein Verstand ewig wäre, wäre keine Wahrheit ewig. Da nur der göttliche Verstand ewig ist, ist nur die Wahrheit, die in ihm ist, ewig.²⁴²

²³⁷ Vgl. Thomas, DV, q. 1 a. 4 ad 1.

²³⁸ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 5, co.

²³⁹ Lapierre, „Aquinas' Interpretation...“, 440.

²⁴⁰ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 5, co.:

²⁴¹ Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 342, Hervorhebung im Original.

²⁴² Anscombe, „Aquinas Lecture 1984“, 87; sie sieht in dieser Frage der Ewigkeit der Wahrheit einen „definite large contrast“ zwischen Anselm und Thomas.

Enders kommt zum Ergebnis, dass Anselms Argumentation in „De veritate“ die zirkuläre Struktur einer *petitio principii* besitzt:

Denn dass alle endlichen Entitäten und ihre Handlungen durch ein Sollen, d.h. durch einen sie normierenden göttlichen Willen, bestimmt werden, wird zumindest in *De Veritate* nicht mehr rational begründet, sondern mit dem christlichen Glauben bereits vorausgesetzt.²⁴³

Recktenwald hingegen fasst das Sollen als konstitutives Merkmal jedes Seins. Anselm habe im Begriff der *rectitudo* den ursprünglich axiologischen Charakter des Seins aufgewiesen.²⁴⁴

5.) Der Mensch und die Wahrheit – der anthropologische und ethische Aspekt

Die Wahrheit ist für den Menschen nicht gleichgültig: *Est homini naturale, quod appetat cognitionem veritatis.*²⁴⁵ Der Mensch erstrebt von Natur aus die Erkenntnis der Wahrheit. Das setzt voraus, dass er ihrer teilhaftig werden kann. Der Mensch kann sich mit seinem Verstand und seinem Willen auf alles, was ist, beziehen:

... *aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.*²⁴⁶

Die Bezogenheit des Seienden im Sinne einer Übereinstimmung ist diejenige auf die menschliche Geistseele, die mit allem übereinstimmen kann, sowohl durch den Verstand als auch durch den Willen.

„One of the distinctive features of Thomas’s account of truth is the special place he assigns to human beings.“²⁴⁷

Dabei hat jedoch der menschliche Verstand nicht das letzte Wort: Er ist, im Gegenteil, im Vergleich zum göttlichen Verstand und den Dingen nur *mensuratus*,²⁴⁸ wohingegen

²⁴³ Enders (Hg.), CX.

²⁴⁴ Vgl. Recktenwald, *Die ethische Struktur*, 40f.

²⁴⁵ Thomas, *De malo* q. 9, a. 1.

²⁴⁶ Thomas, *DV*, q. 1, a. 1, co.

²⁴⁷ Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 397.

dem göttlichen Verstand und den Dingen eine maßgebende Funktion eignet. Lediglich bei den künstlichen Dingen, d.h. allem Hergestellten, ist der menschliche Verstand maßgebend, jedoch nur hinsichtlich des Soseins, nicht des Seins. Die Beziehung zum menschlichen Verstand ist den Dingen nur beiläufig (*accidentalis*), diejenige zum göttlichen Verstand jedoch wesentlich (*essentialis*):

*Sed quia, ut dictum est comparatio rei ad intellectum divinum est ei essentialis, et secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est ei accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera sed quasi secundum quid et in potentia, ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa.*²⁴⁹

Damit wird der Eindruck, den der Leser der ersten Quaestio haben könnte – dass Wahrheit nicht ohne den menschlichen Verstand besteht – korrigiert. Zwar sagt Thomas, dass im eigentlichen Sinn Wahrheit sowohl im göttlichen wie auch im menschlichen Verstand, obwohl in diesem in zweiter Linie, ist. Jedoch würde die Wahrheit ebenso bleiben, wenn es keinen menschlichen Verstand gäbe:

*Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret.*²⁵⁰

Es kann keine Wahrheit ohne den Bezug auf einen Verstand geben.

Anselm spricht weniger von der Erkennbarkeit der Wahrheit qua *rectitudo*, obwohl er im elften Kapitel es zu der Definition der Wahrheit gehörend erachtet, dass sie keine sinnlich erfahrbare Eigenschaft ist, sondern nur durch den Geist erkennbar ist (*sola mente perceptibilis*).

Wie sehr diese Definition auch situativ erscheint, wie sehr die Existenz der Wahrheit und der Rechtheit auch in keinem wesentlichen Bezug zu dem menschlichen Intellekt steht, so sagt sie trotzdem etwas Wesentliches über die Art und Weise des Erkennens der *rectitudo* aus.²⁵¹

Für Anselm spielt es eher eine Rolle, dass Wahrheit auch in den Seelenkräften des Menschen zu finden ist, sowohl im Denken (c. 3) als auch in den Sinnen (c. 6), als auch

²⁴⁸ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.: *Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum.*

²⁴⁹ Thomas, DV, q. 1, a. 10, co.

²⁵⁰ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.

²⁵¹ Kapriev, ... *ipsa vita et veritas*, 141.

im Willen (c.4; c. 12). Anselm unterscheidet zwischen naturhaftem, irrationalen (d.h. nicht unter der Leitung der ratio stehend) und nicht-naturhaftem, rationalem Handeln (c. 5), letzteres kommt, so lässt sich schließen, auch dem Menschen zu (auch dem Engel; in c. 4 fungiert Luzifer als Beispiel, dass ein rationales Wesen aus der Wahrheit fallen kann). Denn:

*Ex necessitate namque ignis facit rectitudinem et veritatem, cum calefacit; et non ex necessitate facit homo rectitudinem et veritatem, cum bene facit.*²⁵²

Der Mensch handelt aus eigenem Antrieb (*sponte*), der Stein nicht,²⁵³ außerdem kann er die Rechtheit erkennen.

*Rectitudo igitur quae tenenti se laudem acquirit, non est nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem de qua loquimur percipit.*²⁵⁴

Die Gerechtigkeit liegt in der Rechtheit des Willens: Wenn jemand tut, was er tun soll, dann ist sein Wille recht. Jedoch kann dies auch sein, wenn jemand gezwungen wird, oder ein unehrbares Motiv für sein Handeln hat – Anselm nennt hier das Almosengeben um des eitlen Ruhmes willen. *Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid.*²⁵⁵ Dieses *propter*, „wegen etwas“, oder *cur*, dem Warum des Wollens bestimmt das sittliche Tun entscheidend mit: *Bene intelligis haec duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet.*²⁵⁶ Weil er es wollen soll, d.h. um der Rechtheit willen, das Rechte zu tun, heißt Gerechtsein. Die Gerechtigkeit ist hier übrigens nicht zu verwechseln mit der Kardinaltugend der Gerechtigkeit, die jedem das Seine zuteilt, sondern zu verstehen als das sittlich Gute; deutlich wird das, wenn Anselm gegen Ende des zwölften Kapitels den biblischen Sprachgebrauch von Gerechtigkeit aufgreift:

*Bene igitur diximus iustitiam esse rectitudinem voluntatis servatam propter se, id est quae servatur propter se. Et hinc est quod iusti dicuntur aliquando <recti corde>, id est <recti voluntate>; aliquando <recti> sine adiectione <cordis>, quoniam nullus alius intelligitur rectus nisi ille qui rectam habet voluntatem. Ut est illud: «Gloriamini omnes recti corde». Et: «Videbunt recti et laetabuntur».*²⁵⁷

²⁵² Anselm, DV, c. 5.

²⁵³ Vgl. Anselm, DV, c. 12: *M. Tu ipse an non putas facere hominis a facere lapidis aliquo modo differre? D. Scio quia homo sponte, lapis naturaliter et non sponte facit. M. Idcirco lapis non dicitur iustus, quia non est iustus qui facit quod debet, si non vult quod facit.*

²⁵⁴ Anselm, DV, c. 12.

²⁵⁵ Anselm, DV, c. 12.

²⁵⁶ Anselm, DV, c. 12.

²⁵⁷ Anselm, DV, c. 12.

Bei Anselm, so kann festgehalten werden, ist also die Wahrheit qua Rechtheit nicht getrennt von der Ethik:

... die *ethische* Fragestellung und Terminologie durchdringt das ganze kleine Werk. Theoretische und praktische Vernunft sind hier noch nicht (wieder) zu einer relativen Scheidung auseinandergetreten wie bei Aristoteles und in der aristotelisierenden Scholastik. Wahrheit ist für Anselm gerade das, was sie Wesentliches gemeinsam haben.²⁵⁸

Flasch sieht in Anselms Wahrheitsbegriff im Wesentlichen eine ethisch-idealistische Konzeption, die versucht, den logischen Wahrheitsbegriff, wie er Anselm durch die Schriften des Boethius bekannt war, zu integrieren. Wahrheit besteht also nicht (primär) in der Angeglichenheit an einen äußeren Gegenstand, sondern in der Erfüllung eines inneren Maßes oder einer inneren Norm,

die *rectitudo* wird bemessen nach einem eidetisch-teleologischen Kriterium: Wahr ist alles das, was erfüllt, wozu es da ist, was es soll.²⁵⁹

Der Glaube an die Welt als Schöpfung ist für Anselms Wahrheitsverständnis gewiss von großem Einfluss gewesen, aber Flasch sieht in der Konzeption der *rectitudo* vor allem der Sache nach eine Wiedergewinnung der eidetischen Teleologie Platons.

Auch bei Thomas sind das Wahre und das Gute nicht so getrennt, als hätten sie nichts miteinander zu tun; gleichwohl ist seine Abgrenzung des *verum* vom *bonum* als zweier verschiedener Transzendentalien, die jeweils zu einem anderen Seelenvermögen des Menschen ihren Bezug haben, eine gewisse Vorentscheidung, so dass bei Thomas in der ersten Quaestio über die Wahrheit oft nur vom *bonum* gesprochen wird, um davon das *verum* abzugrenzen:

*Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitivae terminatur ad res ... Et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum; inde est quod philosophus dicit VI Metaphys., quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente.*²⁶⁰

²⁵⁸ Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 327.

²⁵⁹ Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 328. Und ebd., 336: „Die Wahrheit ist für Anselm zugleich Sein und Gutheit. Das ergibt sich aus ihrer teleologischen Ableitung; wenn ein Wesen oder eine Tätigkeit die spezifische Aufgabe erfüllen, die ihnen gestellt ist, dann erreichen sie ihr wahres Sein und ihre Gutheit...“

²⁶⁰ Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.

Er spricht jedoch auch wieder von ihrem Zusammenhang: Die Wahrheit kann nicht nur erkannt werden, sie ist auch Objekt des Willens in dem Sinne, dass sie erstrebbar ist, und damit ist das *verum* ein *bonum intellectus*, das seinen Ursprung in Gott hat.²⁶¹

Weiters gibt Thomas zu, dass ein Ding unter einem Sollen steht, wenn seine Wahrheit hinsichtlich des Bezugs auf den göttlichen Verstand betrachtet wird:

*Secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. ...*²⁶²

Und:

*... ut scilicet, sicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accepit in mente divina retinendo naturam suam, ita enuntiatio dicatur vera retinendo naturam suam quae est ei dispensata in mente divina, nec potest ab ea removeri, enuntiatione ipsa manente. Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas, et sic dicitur enuntiatio vera quando adaequatur rei; et talis veritas mutatur ut dictum est.*²⁶³

Was die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis des Menschen betrifft, scheinen Anselm und Thomas einer Meinung zu sein. Anselm spricht im sechsten Kapitel davon, als er untersucht, ob auch in den Sinnen, wie in den anderen bisher in den Blick genommenen Dingen, Wahrheit ist, dass die Sinne immer wahr sind, im Falle von sog. Sinnestäuschungen die Ursache der Täuschung im Urteil des inneren Sinnes liege, der nicht richtig ermesse, was die Sinne leisten können und was nicht:

*... et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sint non culpa sensuum est qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit quid illi possint aut quid debeant.*²⁶⁴

Die Sinne vermitteln das, was sie können; ihre Grenze im Können liegt in der begrenzten Aufnahmefähigkeit, die in ihrer Natur liegt.

Thomas kommt auf die Sinne zu sprechen, weil ihnen eine große Bedeutung innerhalb der menschlichen Erkenntnis zukommt:

²⁶¹ Vgl. Thomas, DV, q. 1, a. 8, co.: ... *quod totum est a Deo, quia et ipsa forma rei, per quam adaequatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus; ut dicitur in VI Ethic. quia bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius rei. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit eius bonum, in quantum huiusmodi. Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma, oportet absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.*

²⁶² Thomas, DV, q. 1, a. 2, co.

²⁶³ Thomas, DV, q. 1, a. 6, ad 2.

²⁶⁴ Anselm, DV, c. 6.

*Dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiatur in sensu, et secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res...*²⁶⁵

Desweiteren spricht Thomas dem zusammensetzenden und trennenden, d.h. dem urteilenden Verstand Wahrheit im eigentlichen Sinn zu, weil er das Wahrsein des Urteils erkennen kann, ungleich der Sinne:

*... etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius.*²⁶⁶

6.) Ergebnisse des Vergleichs und mögliche Fragen

Bei Anselm ist die *rectitudo* das Kriterium aller Wahrheitsformen, sei es der logischen, ethischen oder ontologischen Wahrheit. Alles Wahre und Rechte hat seinen Ursprung und letzten Grund in der *summa veritas*, die keinem *debere* unterliegt. Sie steht unter keiner Sollensforderung, sondern ist „Quelle aller Sollensforderung“.²⁶⁷ Sie ist den Dingen, die wahr sind, nicht äußerlich, sondern alles Wahre ist wahr durch die eine Wahrheit, und hat teil an ihr – alles Wahre ist in der Wahrheit, und tut die Wahrheit, das, was es soll. Wahrheit und Rechtheit sind gleichbedeutend. Sein gibt es nicht ohne Sollen – Wahrheit verpflichtet. Alles, was ist, ist, weil es das Sein empfangen hat. Es tut, was es soll. Allein beim vernünftigen Geschöpf ist das Sein und das Sollen nicht von Natur aus identisch. Es ist ihm aufgetragen, das zu tun, was es soll, sei es im Willen, sei es im Denken. Allein das vernünftige Geschöpf kann auch Rechtheit erkennen, und damit Wahrheit – nicht nur das einzelne Wahre, sondern auch dessen Ursprung, die Wahrheit selbst, die eine einzige in allem Wahren ist. Anselms Bemühungen, den *rationes necessariae* nachzuspüren, ist eine immerwährende Suche nach der Wahrheit des Seins. Dies setzt voraus, dass das Sein verstehbar ist, dass das Seiende rational ist. Ihm geht es, wie schon einem Platon, das Unveränderliche hinter dem Veränderlichen aufzudecken und zu beleuchten. Der Mensch kann aber auch im Willen das Gesollte bejahen, und zwar um seiner selbst willen – damit ist er sittlichen Handelns fähig. Anselm interpretiert das Sein und Tun der verschiedenen Dinge, mit

²⁶⁵ Thomas, DV, q. 1, a. 11, co.

²⁶⁶ Thomas, DV, q. 1, a. 9, co.

²⁶⁷ Recktenwald, *Die ethische Struktur*, 74.

denen es der Mensch zu tun hat, als Erfüllung eines Gesollten, ihm geht bei der genaueren Betrachtung des Seienden auf, dass es in seinem je bestimmten Vollzug einer Norm entspricht, die ihm gegeben ist. Denn die Dinge haben sich das Sein nicht selbst gegeben, sondern empfangen – hier denkt Anselm platonisch, wenn er über das Wesen der Dinge sagt, dass es in der höchsten Wahrheit sei, und von dorthier das Einzelne sein Wahrsein empfangen. Dass Gott die höchste Wahrheit ist, setzt Anselm hier voraus. Dass es ewige Wahrheit gibt, wie sich aus der Wahrheit der Rede von einem Zukünftigsein und einem Vergangensein zeigen lässt, führt Anselm zwar an, aber er lässt diesen Beweis nur als Hinweis stehen. Dieser Beweis wäre näher zu untersuchen, samt dem augustinischen Beweis aus den „Soliloquia“ und dem Kontext des Anselmschen „Monologion“. Auch ist noch nicht klar, inwiefern Anselm apriorisch denkt und auf die Spontaneität der Vernunft großen Wert legt, wie das Flasch aus Anselm herausliest. Zwar sagt Anselm, dass die Rechtheit allein durch den Geist erkannt werden kann, und schreibt damit, wie man Flasch auch in seiner Interpretation folgen kann, dem Menschen eine hohe Würde zu, jedoch lässt Anselm sich hier nicht näher darüber aus. Für ihn ist die eine Wahrheit, die höchste Wahrheit qua Gott, die Begründungsinstanz für alles Wahrsein. Der Mensch kann dieses ursächliche Verhältnis erkennen, aber ob das menschliche Denken damit normative Kraft besitzt, ist höchst zweifelhaft.²⁶⁸ Was ist dann aber mit den Fragen, die aus dem Erkannten erwachsen? Es gibt Fragen, die der Mensch nicht selbst beantworten kann, wie z.B. was nach dem Tod sein wird. Kann die *mens* dort ebenso normativ sein? Oder gibt es Bereiche, in denen die Vernunft rezeptiv sein *muss*?²⁶⁹

Thomas sieht den Menschen anders als die augustinische Tradition – nicht ist er der Wahrheit fähig, weil sein Geist Abbild des dreifaltigen Gottes ist, sondern weil er, aristotelisch gesprochen, gewissermaßen alles ist.²⁷⁰ Der Mensch kann im Erkennen

²⁶⁸ Vgl. Flasch, „Zum Begriff der Wahrheit“, 349: „Die normative Kraft des menschlichen Geistes wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass die eine Wahrheit, durch die alles recht ist und durch die alles erkannt wird, in unzugänglichem Licht wohnt und dass sie von uns näher bestimmt wird durch die Kenntnis, die wir von der *mens* als ihrem Bild haben. Denn nur in uns selbst haben wir die größtmögliche Annäherung an die *summa veritas*, die wir überhaupt nur durch anderes als sie kennen.“ Flasch bezieht sich in seinen Aussagen auf das „Proslogion“ und das „Monologion“.

²⁶⁹ Zu Beginn des „Proslogion“ weist Anselm auf den durch die Sünde gebrochenen Zustand des Menschen hin, der sich in der Gotteserkenntnis schwer tut. Dieser reale Anthropologie im Gegensatz zur idealen Anthropologie, wie sie auch Goebel in seinem Werk über die Wahrheit und Freiheit bei Anselm hinzuzieht, würde wohl auch einige Klärung in dieser Frage bringen.

²⁷⁰ Vgl. Aertsen, Jan A.: „Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven“, in: *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Hg. v. Albert Zimmermann. Berlin/New York: de Gruyter 1988, 96f.

über die eigenen Grenzen hinausgelangen und die Formen anderer Wesen haben. Die Dinge sind geistig in dem Sinne, dass sie erkennbar sind; erkennbar sind sie, weil sie im voraus erkannt sind vom schöpferischen Geist Gottes. Die Erkennbarkeit für den menschlichen Geist und die reale Erkenntlichkeit konstituieren damit nicht das Wesen der Dinge,²⁷¹ die menschliche Erkenntnis ist in diesem Sinne maßempfangend. Weder sind die Dinge unerkennbar und dunkel, noch trügen uns die Sinne oder die Wesenserkenntnis; das Urteil kann sich täuschen – nicht weil der Verstand nicht richtig erkennt, sondern weil er einen wahrgenommenen Sachverhalt falsch beurteilen kann, etwas als etwas, was es nicht ist, bestimmt. Interessant wäre hier, noch näher auf den Urteilsbegriff von Thomas einzugehen, da sich ja Wahrheit im Hinblick auf das menschliche Denken in erster Linie im urteilenden Verstand findet.²⁷²

Man kann Differenzen sehen, wenn man sie sehen mag. Eher kann jedoch von zwei verschiedenen Zugängen gesprochen werden: Der eine Zugang geht über das, was in den Dingen als ihre Wahrheit aufscheint, der andere Zugang geht über das Erkennen.

²⁷¹ Vgl. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, 56f.

²⁷² Vgl. Pöltner, „Veritas est adaequatio intellectus et rei.“; Wilpert, P[aul]: „Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin“, in: *Philos. Jahrbuch* 46 (1933), 56-75.

V.) SCHLUSSGEDANKE: GIBT ES WAHRHEIT OHNE GOTT?

Gibt es Wahrheit jenseits subjektiver Weltbilder? Gibt eine objektive Wahrheit?

Robert Spaemann geht in seinem jüngsten Werk „Der letzte Gottesbeweis“ davon aus, dass der Glaube an Gott vernünftig ist; dieser Glaube gründet sich bei ihm nicht auf ein eudämonistisches oder moralisches Interesse. Ohne Gott gibt es keine Wahrheit, und auch nicht wahrheitsfähige Menschen, d.h. Menschen als Personen.²⁷³ Er führt dazu eine Gottesbeweis aus, unter Zuhilfenahme der Grammatik: Er weist auf die denknotwendige Verbindung von Futurum exactum (Futur II) und Präsens in der Grammatik hin. Wenn wir von etwas sagen, dass es jetzt ist, so ist es gleichbedeutend zu sagen, es sei in Zukunft gewesen, d.h. es wird einmal gewesen, vergangen sein. Wenn wir heute hier sind, werden wir morgen hier gewesen sein. Dass wir heute hier sind, ist nicht nur heute wahr, sondern ist immer wahr.

Das Gegenwärtige bleibt als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich.²⁷⁴

Um was für eine Wirklichkeit handelt es sich dabei? Vergangenes wird erinnert, und im Erinnertwerden besteht seine Wirklichkeit. Aber die Erinnerung hört einmal auf, und die Menschen, die sich erinnern, sind ebenso endlich, auch sie wird es einmal nicht mehr geben. Zur Vergangenheit als erinnerter gehört immer eine Gegenwart, deren Vergangenheit sie ist. Diese Gegenwart ist als bewusste. Schwindet sie, schwindet auch die Vergangenheit, damit auch der Sinn des Futurum exactum, dass etwas in Zukunft gewesen ist. Das ist jedoch nicht denkbar, denn es ergäbe sich ein Satz wie: „In ferner Zukunft wird es nicht mehr wahr sein, dass wir heute abend hier zusammen waren.“ Das lässt sich nicht denken, denn wenn es einmal nicht mehr wahr sein wird, dann ist es auch jetzt nicht wahr, und wir sind nicht wirklich hier, sondern leben in einer Illusion, wie der Buddhismus sagen würde.²⁷⁵

Da die Wahrheit jedes Sachverhalts, auch wenn dieser längst vergangen ist, ewig bleibt, muss ein Bewusstsein (als existierend) gedacht werden, in dem diese Wahrheit der Sachverhalte bestehen bleibt, das gewissermaßen, interpretierend gesagt, keine Erinnerung kennt, weil es kein Vergessen kennt:

²⁷³ Vgl. Spaemann, *Gottesbeweis*, 7.

²⁷⁴ Spaemann, *Gottesbeweis*, 31.

²⁷⁵ Vgl. Spaemann, *Gottesbeweis*, 32.

Von welcher Art ist diese Wirklichkeit des Vergangenen, das ewige Wahrsein jeder Wahrheit? Die einzige Antwort kann lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. Kein Wort wird einmal ungesprochen sein, kein Schmerz unerlitten, keine Freude unerlebt. Geschehenes kann verziehen, es kann nicht ungeschehen gemacht werden. Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich, und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes.²⁷⁶

Wenn man die Grammatik ernst nimmt, kommt man an Gott nicht vorbei. Es ist also vernünftig, an Gott zu glauben, auch wenn wir ihn nicht sehen. Man muss nur die Sachen wirklich bedenken, den Fragen, die sich einem im Laufe des Lebens auftun, nachgehen.

Seht ihr den Mond dort stehen?

Er ist nur halb zu sehen

Und ist doch rund und schön

So sind wohl manche Sachen,

Die wir getrost belachen,

Weil unsere Augen sie nicht sehn.

(Matthias Claudius, 1778)

²⁷⁶ Spaemann, *Gottesbeweis*, 32.

VI.) LITERATURVERZEICHNIS

Primärliteratur:

Anselm vom Canterbury: *Über die Wahrheit*. Übers., mit einer Einl. und Anm. hg. v. Markus Enders. Lat.-dt. Hamburg: Meiner 2001 (= Philosophische Bibliothek Bd. 535).

Thomas von Aquin: *Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio I)*. Ausgew., übers. und hg. v. Albert Zimmermann. Lat.-dt. Hamburg: Meiner 1986 (= Philosophische Bibliothek Bd. 384).

Sancti Thomae de Aquino: *Quaestiones disputatae de veritate*. Quaestio I. Textum Leoninum Romae 1970 editum, emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, <http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html> (Zugriff: 12.01.2010).

Sekundärliteratur:

Aertsen, Jan A.: „Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven“, in: *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Hg. v. Albert Zimmermann. Berlin/New York: de Gruyter 1988, 82-102 (= Miscellanea Mediaevalia Bd. 19).

Aertsen, Jan A.: *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden/New York/Köln: Brill 1996 (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 52).

Anscombe, G.E.M.: „Aquinas Lecture 1984. Truth: Anselm or Thomas?“, in: *New Blackfriars* 66 (1985), 82-98.

Barth, Roderich: *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege*. Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

Enders, Markus: *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus,*

- Boethius*). Leiden/Boston/Köln: Brill 1999 (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd.64).
- Flasch, Kurt: „Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury“, in: *Philos. Jahrbuch* 72 (1965), 322-352.
- Goebel, Bernd: *Rectitudo - Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes*. Münster: Aschendorff 2001 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 56).
- Heinzmann, Richard: *Philosophie des Mittelalters*. 2. durchges. u. erg. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1998 (= Grundkurs Philosophie Bd. 7).
- Heinzmann, Richard: *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1994.
- Hopkins, Jasper: „Anselm of Canterbury“, in: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Hg. v. Jorge J.E. Gracia, Timothy B. Noone. o.O. Blackwell 2003, 138-151 (= Blackwell Companions to Philosophy).
- Joachim Hruschka: „Conscientia erronea und ignorantia bei Thomas von Aquin“, in: *Festschrift für Hans Welzel zum 70. Geburtstag am 25. März 1974*. Hg. v. Hans Welzel, Günter Stratenwerth. Berlin: de Gruyter 1974, 115-150.
- Kapriev, Georgi: ... *ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*. Leiden/New York/Köln: Brill 1998 (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 61).
- Krings, Hermann: „Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs“, in: *Philos. Jahrbuch* 90 (1983), 20-31.
- Külling, Heinz: *Wahrheit als Richtigkeit. Eine Untersuchung zur Schrift ‚De veritate‘ von Anselm von Canterbury*. Bern/Frankfurt a.M./u.a.: Lang 1984 (= Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 50).
- Lapierre SJ, Michael J.: "Aquinas' Interpretation of Anselm's Definition of Truth“, in: *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966), 413-441.
- Metzler-Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definitionen*. Hg. v. Peter Prechtel u. Franz-Peter Burkard. 2. überarb. u. aktual. Aufl. Stuttgart: Metzler 1999, 647-650.
- Novaes, Catarina Dutilh: „Medieval Theories of Truth“, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Hg. v. H. Lagerlund. Berlin: Springer (im Erscheinen), <http://staff.science.uva.nl/~dutilh/articles/truth.pdf> (Zugriff: 12.01.2010).

- Pieper, Josef: *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. München: Kösel 1947.
- Pöltner, Günther: „Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung“, in: *Zeitschr. f. Philos. Forschung* 37 (1983), 563-576.
- Recktenwald, Engelbert: „Das id quo maius cogitari non potest als rectitudo: Anselms Gottesbeweis im Lichte von De veritate“, in: *Twenty-Five Years (1969-1994) of Anselm Studies*. Hg. v. F. Van Fleteren u. J.C. Schnaubelt. Lewiston u.a.: Edwin Mellen 1996 (siehe auch: <http://www.kath-info.de/anselm.html>, Zugriff: 12.01.2010).
- Recktenwald, Engelbert: *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*. Heidelberg: Winter 1998 (= Philosophie und realistische Phänomenologie Bd. 8).
- Seifert, Josef: *Wahrheit und Person. Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit. De Veritate – Über die Wahrheit I*. Frankfurt/u.a.: Ontos 2009 (= Realistische Phänomenologie: Philosophische Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein und an der Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago Band IV).
- Spaemann, Robert: *Der letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*. Pattloch: München 2007.
- Ulmer, Karl: „Erörterung des Begriffs der Wahrheit“, in: *Philos. Jahrbuch* 73 (1965/6), 226-240.
- Wilpert, P[aul].: „Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin“, in: *Philos. Jahrbuch* 46 (1933), 56-75.
- Zimmermann, Albert: „Zu Thomas von Aquin, Quaest. disp. De veritate I“, in: *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*. Hg. v. Albert Zimmermann. Berlin/New York: de Gruyter 1982, 247-261 (= *Miscellanea mediaevalia* Bd. 15).

VII.) ABSTRACT

In dieser Diplomarbeit soll eine Analyse des Wahrheitsbegriffes bei Anselm von Canterbury, dem „Vater der Scholastik“, gebracht werden, wie er vor allem in seinem Dialog „De veritate“ durch eine quasi-phänomenologische Untersuchung der verschiedenen Wahrheitsträger, die zu einer Definition der Wahrheit als *rectitudo* führen, zur Darstellung gelangt, sowie die Wahrheitskonzeption des großen Philosophen und Theologen der Scholastik, des *doctor angelicus* Thomas von Aquin umrissen werden, in deren Zentrum die für die abendländische Philosophie prägende Formel der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* steht. Anselm ist beeinflusst von dem augustinischen Denken, während Thomas versucht, die neuplatonisch-augustinische Tradition mit Aristoteles zu verbinden, dessen Schriftcorpus durch die Vermittlung der arabischen Philosophen einen enormen Stellenwert im Europa des Hochmittelalters erlangte, und Stoff zahlreicher Diskussionen wurde, nicht zuletzt deshalb, weil die Verträglichkeit seiner Lehre mit dem orthodoxen Augustinismus angezweifelt wurde.

Zunächst soll der Blick auf Anselms Ausführungen gerichtet werden, in denen die Wahrheit der Aussage, des Gedankens, des Willens, des Handelns, der Sinne, des Wesen der Dinge und die höchste Wahrheit als auf die *rectitudo* zurückführbar erwiesen werden: Wahrheit ist dasselbe wie Rechtheit, sie ist *rectitudo sola mente perceptibilis*, und besteht darin, dass etwas das ist oder tut, was es soll, was heißt: wozu es erschaffen worden ist. Gott als die *summa veritas* erweist sich als letzter Wahrheitsgrund und diejenige *rectitudo*, die dadurch definiert ist, dass sie nichts und niemandem etwas schuldet.

Thomas hat sich zum Begriff der Wahrheit vor allem in den „*Quaestiones disputatae de veritate*“ geäußert; er geht zunächst von dem ontologischen Wahrheitsbegriff aus und entwickelt mit Hilfe seiner Lehre von den Transzendentalien eine Adäquationstheorie der Wahrheit, die die Angeglichenheit von Seiendem und Verstand als Voraussetzung aller Wahrheit fasst. Dabei sind die natürlichen Dinge zwischen zwei *intellectus* gestellt, den menschlichen und den göttlichen; jenem sind sie Maß im Erkennen, dieser ist ihnen maßgebend, wie ein Künstler (*artifex*) seinem Kunstwerk. Vor allem tritt bei Thomas der anthropologische Aspekt hervor, die Erkennbarkeit des Seienden für den menschlichen Verstand.

Ziel dieser Arbeit ist es, nach einer Gegenüberstellung der beiden Wahrheitskonzeptionen die Punkte herauszuarbeiten, an denen sich Anselm und Thomas treffen bzw. sich scheiden. Dabei soll berücksichtigt werden, dass Thomas vor allem in den „*Quaestiones disputatae de veritate*“ Anselms Wahrheitsschrift stets vor Augen hat und öfters zitiert, und als Hilfe bei der Beantwortung der Frage dienen, inwiefern Thomas den Anselm'schen Wahrheitsbegriff übernimmt oder erweitert. Vor allem das Verhältnis von ontologischer und logischer Wahrheit, das Problem der Einheit und Einzigkeit der Wahrheit, die Bedeutung der *summa* oder *prima veritas* als Wahrheitsgrund, die Frage nach der Unveränderlichkeit der Wahrheit sowie die anthropologische und die ethisch-normative Komponente werden in dem vergleichenden Teil der Arbeit eine große Rolle spielen. Dabei soll vor allem die jüngste Anselmforschung über die *rectitudo* (Külling, Enders, Goebel) sowie die bedeutendsten Untersuchungen zum thomasischen Wahrheitsbegriff herangezogen werden, sowie die wenigen, die einen Vergleich der beiden Begriffe unternommen oder zumindest in ihren Interpretationen auf den jeweils anderen verwiesen haben (Flasch, Lapierre, Zimmermann).

VIII.) LEBENSLAUF

Name	Astrid Wölfel
Geburtsdatum	26. November 1983
Geburtsort	Nürnberg
Staatsbürgerschaft	Deutschland
Schulbildung	1990 – 1994 Volksschule Thoner Espan in Nürnberg
	1994-2004 Johannes-Scharrer-Gymnasium (Wirtschaftszweig) in Nürnberg
Studium/Berufsausbildung	WS 2005/06 – WS 2009/10 Studium der Philosophie an der Universität Wien
	WS 2006/07 – SS 2009 Studium der Katholischen Fachtheologie an der Universität Wien als Nebenfach
	voraussichtlich im April 2010 Eintritt in Kloster von der Ewigen Anbetung des Kostbaren Blutes Jesu Christi in Schellenberg (Liechtenstein)