

Wahrheit und Existenz bei Thomas von Aquin

Von J. Fellermeier, Bamberg

Das Problem der Wahrheit ist eines der Zentralprobleme der Philosophie. An seiner Lösung entscheidet sich nicht nur die Frage der Erkenntnis, sondern kommt auch die grundlegende Auffassung vom Sein und vom Menschen zum Ausdruck. Die Wahrheit hat sowohl Bezug zum Sein, wie auch zum Menschen. Das gilt nicht nur für die Existenzphilosophie, sondern auch für die Philosophie eines Thomas von Aquin, dessen Wahrheitsbegriff zunächst ganz am Sein orientiert ist.

1. Allgemeine Bestimmung des Wahrheitsbegriffes

Schon bei der allgemeinen Bestimmung des Wahrheitsbegriffes geht Thomas vom Sein aus. Das Sein ist ja das, »was der Verstand zuerst gleichsam als das Bekannteste erfaßt und worin er alle Begriffe auflöst«¹⁾. In einer weitausholenden Analyse führt er den Wahrheitsbegriff auf den Seinsbegriff zurück. Wie bei jedem anderen Begriff kann auch die Ableitung des Wahrheitsbegriffes vom Seinsbegriff, wie Thomas ausdrücklich betont, nicht in der Weise erfolgen, daß zum Seinsbegriff »etwas wie eine äußere Natur hinzugefügt wird, in der Art, wie der Wesensunterschied (*differentia specifica*) zum Gattungsbegriff (*genus*) oder ein Akzidens zur Substanz hinzutritt, da jede Natur wesenhaft ein Sein ist«, sondern alle übrigen Begriffe ergeben sich aus dem Seinsbegriff vielmehr dadurch, daß sie »einen Modus des Seins zum Ausdruck bringen, der im Namen des Seins selber nicht zum Ausdruck kommt«²⁾. Das kann nun grundsätzlich in zweifacher Hinsicht geschehen. »Einmal so, daß der zum Ausdruck gebrachte Modus ein spezieller Modus des Seins ist. Es gibt nämlich verschiedene Grade des Seins, entsprechend den verschiedenen Weisen des Existierens, die die verschiedenen Gattungen der Dinge ergeben. So fügt die Substanz zum Sein nicht irgendeinen Wesensunterschied hinzu, die eine zum Sein hinzukommende Natur bedeuten würde, sondern durch die Bezeichnung Substanz wird eine besondere Weise des Existierens zum Ausdruck gebracht, nämlich ein für sich selbst Seiendes; und so verhält es sich auch bei den anderen Gattungen. Zum anderen Mal geschieht dies so, daß der zum Ausdruck gebrachte Modus ganz allgemein allem Sein zugehört. Und auch das kann wieder in doppeltem Sinn gefaßt werden. Einmal in der Weise, daß er allem Sein in sich selber zugehört; und zum anderen Mal, daß er jedem Seienden im Hinblick auf etwas anderes zukommt. Im ersten Fall besagt das, daß dieser Seinsmodus im Sein etwas Positives oder Negatives ausdrückt. Das Positive, das sich in allem Sein für sich genommen findet, kann aber nichts anderes sein als seine Wesenheit, auf Grund deren ihm das Sein zugesprochen wird; und so erhält es die Bezeichnung »Ding«, die sich . . . insofern vom Sein unterscheidet, als das »Sein« vom Akt des Existierens genommen ist, während die Bezeichnung »Ding« die Washeit oder Wesenheit eines Seienden meint. Die Negation, die allem Sein, für sich genommen, zu eigen ist, ist die Ungeteiltheit; diese bringt die Bezeichnung »Eines« zum Ausdruck. Das »Eine« ist nämlich nichts anderes als das ungeteilte Sein. Wenn aber der Seinsmodus unter der zweiten Rücksicht genommen wird, nämlich gemäß der Hinordnung des einen zum anderen, so ist auch das wieder in doppelter Hinsicht möglich. Einmal als Trennung des einen vom anderen; und das drückt der Name »Etwas« (*aliquid*) aus, denn »Etwas« besagt soviel wie »ein anderes Was« (*aliud quid*). Wie also das Sein »Eines« genannt wird, sofern es in sich ungeteilt ist, so wird es als ein »Etwas« bezeichnet, sofern es von einem anderen getrennt ist. Der zweite Fall betrifft die Übereinstimmung eines Seienden mit einem anderen. Und das ist nur möglich, wenn man etwas annimmt, das geeignet ist, mit jedem anderen übereinzustimmen. Das aber ist die Seele, die gewissermaßen alles ist . . . In der Seele aber gibt es das Erkenntnis- und Strebevermögen. Die Übereinstimmung des Seins mit dem Strebevermögen drückt der Name »das Gute« aus . . . Das Gute ist das, was alle anstreben. Die Übereinstimmung des Seins mit dem Verstand aber bringt die Bezeichnung »wahr« zum Ausdruck«³⁾.

Wie also das Gute eine Beziehung zum Strebevermögen besagt, so schließt das Wahre eine Hinordnung auf den Verstand in sich. »Wahr nennt man das, worauf der Verstand zielt«⁴⁾. Zwischen dem Strebe- und Erkenntnisvermögen besteht nun insofern ein Unterschied, als im Streben das Subjekt sich dem erstrebten Gegenstand zuneigt, während das Erkennen darauf abzielt, daß das erkannte Objekt sich im erkennenden Subjekt befindet. Daraus ergibt sich für Thomas, daß das Wahre seinen eigentlichen Ort im Verstand des erkennenden Subjektes hat, und zwar besteht die Wahrheit des Verstandes darin, daß der Verstand der erkannten Sache gleichgestaltet wird⁵⁾.

1) De ver. I, 1 c.

2) a.a.O.

3) a.a.O.

4) S. th. I, 16, 1 c.

5) a.a.O.

Wie nun aber die Gutheit der Dinge, die in erster Linie und primär den Dingen zukommt, dadurch, daß sie erstrebt wird, sich auf das Strebevermögen überträgt, »so wird die Idee des Wahren auf die erkannte Sache übertragen, so daß auch die erkannte Sache als wahr bezeichnet wird, insofern sie eine Hinordnung auf den Verstand besitzt«⁶⁾. Es kann demnach auch ein Ding als wahr bezeichnet werden, insofern es mit dem erkennenden Geist in Übereinstimmung ist«⁷⁾. Beide Wahrheiten, die des Verstandes und des Seins, zusammenfassend, läßt sich dann die Wahrheit nach Thomas ganz allgemein bestimmen als »die Angleichung von Ding und Verstand (ad-aequatio rei et intellectus)«⁸⁾.

2. Die Wahrheit des Seins

Die Hinordnung der Dinge auf den Verstand, die die Wahrheit des Seins ausmacht, ist eine doppelte, eine wesenhafte und eine zufällige. Wesenhaft sind die Dinge auf den praktischen Verstand hingeordnet, von dem sie verursacht sind, von dem sie ihr Sein haben und der ihr Maßstab ist; zufällig ist die Hinordnung auf den spekulativen Verstand, von dem sie erkannt werden können und für den umgekehrt die Dinge Maßstab sind⁹⁾. »So kann man sagen, daß ein Haus zum Verstand des Baumeisters eine wesenhafte Beziehung hat, eine zufällige aber zu jenem Verstand, von dem es nicht abhängt«¹⁰⁾. In beider Hinsicht kann ein Haus als wahr bezeichnet werden; im Hinblick auf den Verstand des Baumeisters, insofern es »Ähnlichkeit gewinnt mit der (künstlerischen) Form, die im Geist des Baumeisters vorliegt«¹¹⁾; und im Hinblick auf den Verstand, von dem es als solches erkannt wird.

Wie nun die Kunsterzeugnisse vom Verstand des Künstlers abhängen, so stehen die Naturdinge in Abhängigkeit vom göttlichen Verstand. Diese heißen also wahr einerseits, »soweit sie Ähnlichkeit aufweisen mit den Wesensbildern im Geiste Gottes. Denn der Stein heißt wahr, der die dem Stein eigene Natur gemäß der im Geist Gottes vorgefaßten Idee besitzt«¹²⁾. Andererseits werden die Naturdinge wahr genannt im Hinblick auf den menschlichen Verstand, insofern sie von diesem erkannt werden können. Dabei ist der göttliche Verstand Maßstab für die Dinge, und diese sind es für den menschlichen Verstand. »Es ist ersichtlich«, führt Thomas darüber aus, »daß die Dinge der Natur, von denen unser Verstand sein Wissen empfängt, diesem ihr Maß verleihen; sie aber empfangen ihr Maß vom göttlichen Verstand, in dem alles Geschaffene ist, wie sich alle Kunsterzeugnisse im Verstand des Künstlers befinden. So ist also der göttliche Verstand maßgebend, nicht maßempfangend; das Naturding aber ist maßgebend und maßempfangend; unser Verstand dagegen ist maßempfangend, nicht aber maßgebend hinsichtlich der Naturdinge, sondern nur hinsichtlich der Kunsterzeugnisse. Das Naturding ist also zwischen zwei Intellekte gestellt und wird, entsprechend seiner Angleichung an beide, wahr genannt. Entsprechend der Angleichung an den göttlichen Verstand, wird es wahr genannt, insofern es das erfüllt, wozu es durch den göttlichen Verstand bestimmt ist ... Gemäß der Angleichung an den menschlichen Verstand wird das Ding wahr genannt, insofern es geeignet ist, von sich aus eine richtige Beurteilung zu begründen ... In der ersteren Bedeutung wohnt aber die Wahrheit dem Ding eher inne als in der zweiten; denn die Angemessenheit an den göttlichen Verstand ist früher als die an den menschlichen; darum würden die Dinge, auch wenn es keinen menschlichen Verstand gäbe, doch in der Hinordnung auf den göttlichen Verstand wahr genannt werden. Doch wenn man sich, was freilich unmöglich ist, den einen wie den anderen Verstand beseitigt dächte, dann bliebe keinerlei Sinn von Wahrheit übrig«¹³⁾.

Die Wahrheit des Seins, die man als ontische Wahrheit bezeichnen kann, besagt also Angleichung des Dinges an den Verstand, von dem es in seinem Sein abhängt. Diese Angleichung besteht darin, daß die im Verstand vorgefaßte Wesensform im Ding Verwirklichung findet. Bei den Kunsterzeugnissen ist diese Wesensform die Idee des Künstlers, nach der das Ding gebildet wird; bei den Naturdingen sind es die ewigen göttlichen Ideen, nach denen die Dinge geschaffen sind. Dadurch und in dem Grad, in dem die Dinge jeweils diese ihre Idee in sich verwirklichen, sind sie wahr. Ihr Wahrheitsgehalt besteht also in der jeweils in ihnen verwirklichten göttlichen Idee. »Durch seine Idee ist der göttliche Verstand Urbild aller Dinge, die von ihm stammen, wie der Verstand des Künstlers durch seine künstlerische Idee für alle Kunsterzeugnisse«¹⁴⁾. Und ebenso erklärt Thomas: »In den

⁶⁾ S. th. I, 16, 1 c.

⁷⁾ De ver. I, 2 c.

⁸⁾ De ver. I, 1 c.

⁹⁾ S. th. I, 16, 1 c.; De ver. I, 2 c.

¹⁰⁾ S. th. I, 16, 1 c.

¹¹⁾ a. a. O.

¹²⁾ S. th. I, 16, 1 c.

¹³⁾ De ver. I, 2 c.; Vgl. In I. Sent. dist. 19, 5, 2 ad 2.

¹⁴⁾ In I. Sent. dist. 19, 5, 2 ad 4.

Dingen (findet sich Wahrheit), insofern sie den göttlichen Verstand nachahmen, der ihr Maßstab ist, so wie die künstlerische Idee (ars) der Maßstab aller Kunsterzeugnisse ist¹⁵⁾.

Die göttlichen Ideen, von denen die Dinge letztlich ihre ontische Wahrheit besitzen, haben ihr Abbild in den Wesensformen der Dinge; diese sind somit der unmittelbare Grund für die Erkennbarkeit der Dinge durch den menschlichen Verstand. »Das Ding, das außerhalb der Seele existiert, ahmt die künstlerische Idee des göttlichen Verstandes durch seine Wesensform nach, und durch sie ist es (das Ding) auch imstande, eine wahre Erkenntnis im menschlichen Verstand hervorzubringen«¹⁶⁾. Dasselbe bringt Thomas zum Ausdruck mit den Worten: »Die erste Vollkommenheit ist die Wesensform eines jeden Dinges, durch die es sein Sein hat . . . Aus (dieser) ersten Vollkommenheit resultiert die Idee des Wahren in den Dingen. Nämlich dadurch, daß das Ding eine Wesensform hat, ahmt es die künstlerische Idee des göttlichen Verstandes (artem divini intellectus) nach und erzeugt die Erkenntnis von sich selber in der Seele«¹⁷⁾. Und zwar bewirkt das Ding die Erkenntnis von sich im Verstand und damit dessen Wahrheit, indem es ihm ein Abbild seiner Wesenheit übermittelt. »Das Ding . . . ist auf Grund der Wesenheit (species), die es hat, in Übereinstimmung mit dem göttlichen Verstand, so wie ein Kunstwerk mit der künstlerischen Idee; und kraft derselben Wesenheit ist es auch geschaffen, unseren Verstand mit sich in Übereinstimmung zu bringen, insofern es durch sein Abbild, das in der Seele empfangen wird, die Erkenntnis seiner selbst bewirkt«¹⁸⁾.

Hier wird nun die platonische Herkunft des thomistischen Wahrheitsbegriffes offenbar. Das eigentlich Wahre ist die Idee. Insofern die Idee in den Dingen verwirklicht ist, sind diese wahr, und insofern die Idee durch die Erkenntnis im Verstand gegenwärtig wird, eignet diesem Wahrheit. Von Platon unterscheidet sich aber Thomas nun dadurch, daß die Ideen im erkennenden menschlichen Verstand nicht selber unmittelbar gegenwärtig werden, sondern auf dem Umweg über die Dinge, die in ihren Wesensformen Abbilder der Ideen enthalten. Mit Aristoteles hat auch Thomas das Ideelle in die Dinge selber hineingenommen, ohne jedoch, wie dieser, die Ideenwelt als transzendente Wirklichkeit vollkommen aufzugeben. Die Ideenwelt bleibt bestehen, nur besitzt sie hier kein eigenes, hypostasiertes Sein, wie bei Platon, sondern ist mit der göttlichen Wesenheit identisch.

Die Wesensform, die ein Abbild der göttlichen Ideen ist, ist es also, die dem Sein seine ontische Wahrheit verleiht. Und da zugleich die Wesensform es ist, die das Sein der Dinge begründet, so entsprechen sich Sein und ontische Wahrheit. »In dem Maße . . . wie ein jedes Ding am Sein teilhat, ist es auch erkennbar«¹⁹⁾. Das ist deshalb so, »weil etwas entsprechend dem, was es vom Seinsbestand in sich hat (ex hoc, quod aliquid habet de entitate), dazu geschaffen ist, mit dem erkennenden Geist übereinzustimmen«²⁰⁾. In diesem Sinn ist dann sogar das Sein mit dem Wahren vertauschbar (ens et verum convertuntur), wenn auch das Wahre zum Sein noch die Beziehung auf den Verstand hinzufügt. »Die Gleichförmigkeit (conformitas) oder Angleichung (adaequatio) von Ding und Verstand ist es, was das Wahre noch zum Sein hinzufügt«²¹⁾.

Und da nun »dort, wo sich das in höchstem Grad Seiende findet, auch das im höchsten Grad Wahre zu finden ist«²²⁾, so ist Gott als das höchste und erste Sein auch höchste und erste Wahrheit²³⁾. In Gott sind Wahrheit des Verstandes und Wahrheit des Seins in vollkommenster Weise verwirklicht, ja fallen beide zusammen, und zwar so, daß keinem von beiden die Priorität zugesprochen werden kann. »Wenn die Wahrheit im eigentlichen Sinn verstanden wird, dann bedeutet sie die Gleichförmigkeit des göttlichen Verstandes und der Sache. Und da der göttliche Verstand zuerst die Sache erkennt, die sein Wesen ist, durch das er auch alles andere erkennt, darum bedeutet die Wahrheit in Gott in erster Linie die Gleichförmigkeit des göttlichen Verstandes mit der Sache, die sein Wesen ist, und abgeleitetweise des göttlichen Verstandes und der geschaffenen Dinge. Der göttliche Verstand aber und sein Wesen sind einander nicht angeglichen wie ein Maßgebendes und Gemessenes, da das eine nicht das Prinzip des anderen ist, sondern beide völlig identisch sind. Darum bringt auch die Wahrheit, die sich aus einer solchen Gleichheit ergibt, nicht den Gesichtspunkt des Ursprungs mit sich, sei es, daß er vonseiten des Wesens oder des Verstandes genommen würde, was hier ein und dasselbe ist. Wie nämlich hier der Erkennende und die erkannte Sache dasselbe sind, so sind auch die Wahrheit der Sache und des Verstandes

15) De ver. I, 8 c.

16) a.a.O.

17) De ver. I, 10 ad 3.

18) De ver. I, 5 ad 2.

19) S. th. I, 16, 3 c.

20) De ver. I, 1 ad 5.

21) De ver. I, 1 c; Vgl. S.th. I, 16, 3 c.

22) De ver. I, 1 ad 5.

23) S. th. I, 16, 5 c.

identisch, ohne daß dabei eines von beiden als Ursprung bezeichnet werden könnte²⁴). Und gerade deshalb, weil in Gott Wahrheit des Verstandes und Wahrheit des Seins, Erkennen und Wesen selber absolut identisch sind, ist er die höchste und absolute Wahrheit. »Wahrheit findet sich im Verstand, sofern dieser das Ding, wie es ist, erfaßt, und in dem Ding, sofern dies ein Sein hat, das dem Verstand gleichförmig sein kann. Das findet sich aber in höchstem Maße in Gott. Denn sein Sein ist seinem Verstand nicht nur gleichförmig, sondern ist sogar sein Erkennen selber. Und sein Erkennen ist Maß und Ursprung für jedes andere Sein und für jeden anderen Verstand, und er ist selber Erkennen und sein Sein«²⁵).

So ist also Gott deshalb letztlich die höchste Wahrheit, weil in ihm die höchste Form der Übereinstimmung zwischen Verstand und Sein gegeben ist. Als absolute Einheit von Erkennen und Sein ist er die absolute Wahrheit. Und hier wird nun das letzte Wesen der (ontischen) Wahrheit deutlich. Wahrheit ist im Grunde Einheit. Weil alles Sein eine innere Einheit bildet (*omne ens est unum*), in sich ungeteilt ist²⁶), darum ist es wahr, darum kann es vom Verstand erkannt werden. Bloße Vielheit, reine Mannigfaltigkeit ohne jegliche innere Einheit und Ordnung kann vom menschlichen Verstand, der seinerseits als Abbild der einheitlichen göttlichen Wesenheit ebenfalls auf Einheit angelegt ist, geistig nicht bewältigt werden. Thomas bringt diesen Gedanken zum Ausdruck in der Definition, die er von einem ungenannten Autor übernimmt: »Das Wahre ist die Ungeteiltheit des Seins (*indivisio esse*) und dessen, was ist«²⁷). Und da nach platonischer Auffassung das Ideelle und Wesenhafte das Einheitsprinzip schlechthin ist, so ist die Einheit und damit der Wahrheitsgehalt in den Dingen durch deren Wesensform, die ein Abbild der göttlichen Ideen ist, begründet.

Daß die ontische Wahrheit letztlich mit der Einheit des Seins zusammenfällt wird auch durch die Ausführungen des hl. Thomas über die Falschheit des Seins bestätigt. »Im Hinblick auf den menschlichen Verstand, erklärt er, »findet sich zuweilen eine Ungleichheit zwischen dem Ding und dem Verstand, die im gewissen Sinn von den Dingen selber verursacht ist; denn das Ding bewirkt die Erkenntnis von sich selber in der Seele durch das, was von ihm nach außen hin in Erscheinung tritt, da unsere Erkenntnis ihren Anfang von den Sinnen nimmt, deren naturgemäßer Gegenstand die sinnlichen Eigenschaften sind . . . Wenn sich deshalb in einem Ding sinnliche Eigenschaften zeigen, die auf eine Natur hinweisen, die ihnen nicht zugrunde liegt, so sagt man jenes Ding sei falsch . . ., wie z. B. falsches Gold, das nach außen die Farbe des Goldes und andere ähnliche Eigenschaften zeigt, während doch innerlich die Natur des Goldes nicht zugrundeliegt«²⁸). Und weiter heißt es: »Obwohl jedes Ding eine Wesensform hat, so hat doch nicht jedes Ding jene Wesensform, deren Anzeichen nach außen hin durch die sinnlichen Eigenschaften zur Schau getragen werden. Und in diesem Sinn wird es als falsch bezeichnet, insofern es von sich aus dazu angetan ist, eine falsche Ansicht von sich zu bewirken«²⁹). Also wenn in einem Ding zwischen seiner äußeren Erscheinung und seinem inneren Wesen keine Einheit besteht, wenn hier ein Zwiespalt vorliegt, dann ist es falsch. Die Wahrheit setzt voraus, daß ein Ding durch und durch einheitlich ist, daß nicht nur sein Wesen selber ungeteilt, sondern daß auch das Verhältnis zwischen seinem Wesen und seinen Erscheinungen einheitlich ist. Thomas betont nun allerdings, daß im Hinblick auf den göttlichen Verstand kein Ding als falsch bezeichnet werden kann; »denn was immer an den Dingen als Erscheinung auftritt (*in rebus accidit*), geht aus der Ordnung des göttlichen Verstandes hervor«³⁰). Gott kann durch die Dinge, auch wenn ihre Erscheinungen nicht dem Wesen entsprechen, nicht in die Irre geführt werden. Falsch können also die Dinge nur im Hinblick auf den menschlichen Verstand genannt werden. Aber auch dieser muß durch »falsche Dinge« nicht notwendigerweise dem Irrtum verfallen; denn er verhält sich den Dingen gegenüber nicht rein passiv, sondern kann sie aktiv beurteilen³¹), d. h. sie prüfen und über sie Nachforschungen anstellen.

Als höchstes Sein, absolute Einheit und Inbegriff aller Ideen ist Gott selber die oberste Wahrheit und überhaupt Wahrheit im vollen und eigentlichen Sinn. Und wie die geschaffenen Dinge das göttliche Sein nur abbildhaft und aufgeteilt in Vielheit besitzen, so ist auch die eine göttliche Wahrheit in den einzelnen Dingen, »wie von einem Menschenantlitz sich viele Bilder im Spiegel ergeben«³²). Alle Wahrheit, sowohl die Wahrheit des Seins als auch die Wahrheit des Verstandes geht so auf Gott als ihren letzten Ursprung zurück. »Ist die Rede von der Wahrheit, wie sie in

²⁴) De ver. I, 7 c.

²⁵) S. th. I, 16, 5 c.

²⁶) Vgl. De ver. I, 1 c

²⁷) a. a. O.

²⁸) De ver. I, 10 c.

²⁹) De ver. I, 10 ad 4.

³⁰) S. th. I, 17, 1 c.

³¹) De ver. I, 10 c.

³²) S. th. I. 16; 6 c; Vgl. De ver. I, 4 c.

den Dingen ist, so sind alle Dinge durch eine erste Wahrheit wahr, der jedwedes Ding seinem Sein nach angepaßt ist. Und wenn es auch viele Wesenheiten oder Formen der Dinge gibt, so ist die Wahrheit des göttlichen Verstandes nur eine, nach der alle Dinge wahr genannt werden³³). Aber auch die Wahrheit des Verstandes, d. h. die Wahrheit, die der menschlichen Erkenntnis eignet, gründet letztlich in Gott. Da nämlich »alles Sein . . . den göttlichen Ideen angegliedert (ist), kann es sich dem menschlichen Intellekt angleichen und umgekehrt«³⁴). Und daß überhaupt eine »adaequatio rei et intellectus« zustandekommen kann, ist dadurch bedingt, daß beide, die Dinge und der menschliche Verstand, als Abbilder der göttlichen Wahrheit von Natur aus aufeinander abgestimmt sind. Die Dinge sind so geschaffen, daß sie der Erkenntnisfähigkeit des Verstandes angepaßt sind; der Verstand ist so geschaffen, daß er den Wahrheitsgehalt der Dinge in sich aufnehmen kann. Die adaequatio rei et intellectus ist also durch eine von Gott gesetzte »prästabilierte Harmonie« zwischen den Dingen und dem Verstand gewährleistet.

3. Die Wahrheit des Verstandes

Durch die Wesensformen, die die innere Einheit der Dinge, ihr einheitliches Wesen konstituieren und zugleich als Tätigkeitsprinzipien ihr Inerscheinungtreten nach außen bedingen, so daß ihre Äußerungen in Einklang stehen mit ihrem Wesen, ist die Wahrheit des Seins, die ontische Wahrheit, begründet. Doch den Dingen, erklärt Thomas, kommt die Wahrheit nur in zweiter Linie, insofern sie auf den Verstand bezogen sind, und bloß analog zu; ursprünglich und im eigentlichen Sinn ist die Wahrheit im Verstand³⁵). Den Dingen wird sie nur insoweit zugeschrieben, als sie mit ihrem Sein die Wahrheit des Verstandes verursachen, ähnlich wie die Medizin als gesund bezeichnet wird, weil sie durch ihre Kraft die Gesundheit des Organismus bewirkt. Genau so, meint Thomas, wie die Medizin die Gesundheit nicht in sich selbst besitzt, sondern bloß die Kraft hat, die Gesundheit zu bewirken, kommt auch den Dingen die Wahrheit nicht im eigentlichen Sinne zu, sondern sie haben lediglich die Fähigkeit, wahre Erkenntnis zu bewirken; nur insofern können auch sie als wahr bezeichnet werden³⁶). Der eigentliche Ort der Wahrheit ist der Verstand.

Der Verstand besitzt aber nun eine doppelte Funktion, nämlich die der Begriffsbildung und die des Urteilens. Im vollen Sinn finden sich Wahrheit und auch Falschheit im Urteil; der Begriff dagegen wird wiederum bloß in einer indirekten Weise, nämlich »im Hinblick auf das Urteil als wahr und falsch bezeichnet, wie das Ding im Hinblick auf den Verstand als wahr gilt«³⁷). Aus zwei Gründen können wahr und falsch im eigentlichen Sinn lediglich dem Urteil zukommen. Zur vollen Verwirklichung der Wahrheit im Verstand gehört nämlich nach Thomas nicht nur, daß der Verstand den Dingen de facto gleichgeformt wird, sondern auch daß diese Gleichförmigkeit bewußt ist, daß sie erkannt wird; denn die Wahrheit muß im Verstand gemäß seiner Natur sein. Die Natur des Verstandes aber ist das Erkennen. »Die Vervollkommnung des Verstandes ist das Wahre als Erkanntes«³⁸). So muß der Verstand, damit er im eigentlichen und vollen Sinn wahr genannt werden kann, die Wahrheit als erkannte Wahrheit besitzen. Das ist aber erst im Urteil der Fall. »Der Verstand kann (im Gegensatz zu den Sinnen) seine Gleichförmigkeit mit den Dingen erkennen. Diese erfährt er aber nicht schon damit, daß er das Wassein (Wesen) des Dinges erkennt. Wenn er jedoch urteilt, das Ding verhält sich so wie die Form, die er von dem Ding erfährt, dann erkennt und spricht er erstmals Wahres. Und das geschieht durch Zusammensetzen und Trennen. Denn in jeder Satzaussage spricht er eine Form, die er mit einem Aussagewort bezeichnet, einem Ding, welches den Satzgegenstand ausmacht, zu, oder spricht sie ihm ab . . . Streng genommen, ruht also die Wahrheit im zusammensetzenden und trennenden Verstand, nicht aber in der Sinneswahrnehmung und nicht in dem Verstand, der das Wassein erfährt«³⁹). Der Verstand besitzt nämlich im Gegensatz zu den Sinnen die Fähigkeit, über seinen eigenen Akt zu reflektieren und dadurch dessen Übereinstimmung mit dem erkannten Ding festzustellen; erst auf diese Weise hat er die Wahrheit seiner Natur entsprechend, d. h. erkenntnistmäßig im Besitz. »Sie (die Wahrheit) wird aber vom Verstand erkannt, insofern der Verstand auf seinen Akt reflektiert, nicht nur, sofern er seinen eigenen Akt erkennt, sondern sofern er dessen Verhältnis zur Sache erkennt. Dieses kann aber nur erkannt werden, wenn die Natur des Aktes selbst erkannt wird, und diese kann nur erkannt werden, wenn die Natur des aktiven Prinzips erkannt wird, und das ist der Verstand selber, in dessen Natur es liegt, den Dingen gleichförmig zu werden; darum erfährt der Verstand die Wahr-

³³) S. th. I, 16, 6 c.

³⁴) De ver. I, 2 ad 1.

³⁵) S. th. I, 16, 1 c.

³⁶) S. th. I, 16, 1 ad 3.

³⁷) De ver. I, 3 c.

³⁸) S. th. I, 16, 2 c.

³⁹) a.a.O.

heit, sofern er auf sich selber reflektiert⁴⁰). Das geschieht nun im Urteil und somit ist das Urteil der eigentliche Ort für Wahrheit und auch Falschheit.

Der zweite Grund, den Thomas für die Zuteilung der Wahrheit an das Urteil vorbringt, geht davon aus, daß erst im Urteil dem erkannten Ding etwas gegenübergestellt wird, das mit diesem verglichen werden und mit ihm übereinstimmen oder auch nicht übereinstimmen kann. Die Wahrheit des Verstandes besagt aber gerade Übereinstimmung des Verstandes mit dem Ding. Thomas führt darüber aus: »Die Idee des Wahren besteht in der Übereinstimmung des Dinges und der Erkenntnis; es stimmt aber nicht ein und dasselbe mit sich überein, sondern die Übereinstimmung setzt Verschiedenheit voraus. Deshalb findet sich die Idee der Wahrheit im Verstand in erster Linie dort, wo der Verstand erstmals beginnt, etwas Eigenes zu haben, was das Ding außerhalb der Seele nicht besitzt, sondern etwas, was ihm entspricht, so daß zwischen beiden Übereinstimmung festgestellt werden kann. Der Verstand aber, der die Wesenheiten bildet, besitzt lediglich das Abbild des Dinges, das außerhalb der Seele existiert, so wie die Sinnesfähigkeit, insofern sie das Erkenntnisbild des sinnfälligen Dinges aufnimmt. Doch wenn der Verstand anfängt, über das wahrgenommene Ding zu urteilen, dann ist eben dieses sein Urteil etwas ihm Eigenes, was sich nicht draußen im Ding findet. Wenn nun das, was draußen im Ding ist, mit ihm übereinstimmt, dann heißt das Urteil wahr. Der Verstand urteilt aber dann über ein wahrgenommenes Ding, wenn er sagt, daß etwas ist oder nicht ist, und das ist Sache des verbindenden und trennenden Verstandes⁴¹).

In einem gewissen Sinn können jedoch auch die Begriffe, die durch unmittelbare Abstraktion des Verstandes aus den sinnlichen Erkenntnisbildern gewonnen werden, als wahr bzw. falsch bezeichnet werden, insofern sie, ähnlich wie die Dinge selber, Grundlage eines wahren oder falschen Urteils bilden. »Es findet sich wohl bestätigt, daß die Sinnesempfindung von einem Ding wahr ist und auch der Verstand in der Erkenntnis des Wasseins«; aber »die Wahrheit findet sich in der Sinneswahrnehmung und in dem das Wassein erkennenden Verstand (nur) wie in einem wahren Ding⁴²).

An und für sich sind die Begriffe wie auch die sinnlichen Wahrnehmungsbilder immer wahr, weil sie einfach das Bild des betreffenden Gegenstandes zur Darstellung bringen; wenn sie aber dann mit einem Urteil in Beziehung gesetzt werden, können sie auch als wahr oder falsch im eigentlichen Sinn bezeichnet werden, und zwar auf doppelte Weise. Thomas sagt darüber: »Wie der Sinn durch das Ähnlichkeitsbild der ihm zugeordneten Sinnesgegenstände unmittelbar seine Erkenntnisform empfängt, so empfängt der Verstand unmittelbar seine Erkenntnisform durch das Ähnlichkeitsbild der Wesenheit der Dinge. Folglich wird der Verstand bezüglich des Wasseins der Dinge nicht getäuscht, genauso wie die Sinne bezüglich der ihnen zugeordneten Sinnesgegenstände keiner Täuschung unterliegen. Beim Zusammensetzen oder Trennen (d. i. beim Urteilen) jedoch, kann er getäuscht werden, wenn er nämlich dem Ding, dessen Wesenheit er erkannt hat, etwas zuteilt, was nicht aus ihr folgt oder ihr entgegen ist . . . Weil nun Falschheit des Verstandes an sich nur bei der Zusammensetzung (Urteil) im Verstand vorkommt, kann bei der Tätigkeit des Verstandes, in welcher er das Wesen der Dinge erfaßt, beiläufig Falschheit unterlaufen, soweit dort eine Zusammensetzung (Urteil) hereinspielt. Dies kann in zweifacher Weise geschehen. Einmal dadurch, daß der Verstand die Wesensbestimmung des einen Dinges einem anderen zuteilt, so wenn er die Wesensbestimmung des Kreises einem Menschen zuteilen würde; deshalb ist die Wesensbestimmung des einen Dinges für ein anderes falsch. Zum anderen Mal, indem er Teile einer Wesensbestimmung miteinander verbindet, die nicht in Einklang gebracht werden können. In diesem Fall ist die Wesensbestimmung nicht nur im Hinblick auf ein Ding, sondern in sich selber falsch. So z. B. wenn er die Wesensbestimmung »ein vierfüßiges vernunftbegabtes Lebewesen« bilden würde, wäre der Verstand bei der Aufstellung dieser Definition falsch, weil er falsch ist bei der Zusammensetzung (Urteil): »ein vernunftbegabtes Lebewesen ist vierfüßig.«⁴³).

Zum tieferen Verständnis dessen, was Thomas mit Wahrheit des Begriffes und Wahrheit des Urteils meint, ist kurz auf seine Erkenntnislehre einzugehen. Die Verstandesbegriffe werden nach Thomas aus den sinnlichen Vorstellungsbildern gewonnen, die selber wieder durch den Gemein Sinn aus den sinnlichen Wahrnehmungen gebildet sind⁴⁴). Das geschieht in der Weise, daß der tätige Verstand diese Vorstellungsbilder, die als sinnliche Erkenntnisbilder die Gegenstände in ihrer Individualität darstellen, durch eine Art »Erleuchtung« von der sinnlichen individuierenden Materie befreit (abstrahiert) und dadurch aus ihnen den allgemeinen geistigen Begriff akquiriert⁴⁵). Diese Abstraktionslehre geht von der Annahme aus, daß das Ideelle in den Dingen, das für Thomas genau wie für Platon, von Natur aus etwas Allgemeines besagt, in den konkreten Dingen durch die

⁴⁰) De ver. I, 9 c.

⁴¹) De ver. I, 3 c.

⁴²) S. th. I, 16, 2 c.

⁴³) S. th. 17, 3 c; Vgl. S. th. 85, 6 c; De ver. I, 3 c.

⁴⁴) Vgl. S. th. I, 78, 4 c; ad 2; S. c. G. II, 74; 12 c.

⁴⁵) Vgl. S. th. I, 55, 4 ad 2; 79, 4 c; 85, 1 ad 4; De anima q. un. 4 c; In I. Sent. 3, 4, 5; In II. Sent. 20, 2, 2 ad 2.

sinnliche Materie (*materia signata*) individuiert, d. h. in seiner Allgemeinheit eingeschränkt und aufgeteilt ist⁴⁶⁾. Der tätige Verstand macht nun gewissermaßen diese Individuierung rückgängig, indem er durch seine erleuchtende und abstrahierende Tätigkeit aus dem sinnlichen Vorstellungsbild die ideelle allgemeine Wesenheit der Dinge von der Potenz, in die sie durch die individuierende Materie zurückgedrängt wurde, wieder in die Wirklichkeit überführt. Diese im sinnlichen Vorstellungsbild durch die Wirksamkeit des tätigen Verstandes zum Aufleuchten gebrachte ideelle und intelligible Wesenheit wird vom möglichen Verstand (*intellectus possibilis*) aufgenommen⁴⁷⁾ und regt diesen selber zur Tätigkeit an, deren Ergebnis das »innere Wort«, das »Wort des Geistes« ist, das durch das äußere Wort zum Ausdruck gebracht wird⁴⁸⁾. Dieses »innere Wort« stellt nun den allgemeinen Wesensbegriff der Dinge, ihre Definition dar und ist die Grundlage für das Urteil, in dem sich die Erkenntnis dann vollendet. Thomas selber erläutert dies noch mit folgenden Worten: »Zuerst kommt das Erleiden des möglichen Verstandes in Betracht, sofern er durch das geistige Erkenntnisbild geformt wird; durch dasselbe geformt, formt er dann zweitens die Wesensbestimmung (Definition), bzw. die Zusammensetzung oder Trennung (Urteil), die durch das Wort bezeichnet wird. Daher ist der Inhalt, der das Wort bezeichnet, die Wesensbestimmung, und die Aussage bezeichnet die Verbindung und Trennung des Verstandes. Die Worte bezeichnen also nicht die geistigen Erkenntnisbilder, sondern das, was sich der Verstand formt, um über die Außendinge zu urteilen«⁴⁹⁾.

Insofern nun der Begriff selber nichts anderes ist, als das im Verstand gegenwärtige Wesen der Dinge und in der unmittelbaren Erkenntnis auch nicht der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis ist, sondern nur das Mittel, durch das das äußere Ding erkannt wird⁵⁰⁾, ist es nichts »Zweites« neben dem Ding und kann infolgedessen auch nicht im eigentlichen Sinn in Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem äußeren Ding stehen. Erst im reflektierenden Urteil, in dem der Begriff selber zum Gegenstand der Erkenntnis und damit zu etwas, das dem Ding gegenübersteht, gemacht wird, kann diese Beziehung hergestellt werden. Zudem ist dann hier die Erkenntnis im vollen Sinn gegeben; denn erst im Urteil kommt das Erkannte klar und deutlich zum Ausdruck. So ist es zu verstehen, daß Thomas nur dem Urteil die Eigenschaften von wahr und falsch im echten Sinn zuschreibt, während sie dem Begriff selber bloß »wie dem Ding« zukommen, insofern dieser zu einem Urteil in Beziehung steht und dessen Wahrheit oder Falschheit begründen kann.

Im Urteil vollendet sich, wie die Erkenntnis selber, so auch ihre Wahrheit. Diese Wahrheit ist die logische Wahrheit schlechthin. Doch grundgelegt ist diese logische Wahrheit bereits in der Begriffsbildung. Hier findet eigentlich die unmittelbare Begegnung zwischen Verstand und Ding die *adaequatio intellectus et rei* statt. Hier wird der Verstand das Ding selber, indem er dessen Wesensform aufnimmt; es wird aber auch das Ding dem Verstand angepaßt, indem seine Wesensform »ad modum intellectus«, d. h. vergeistigt, von der individuierenden Materie befreit, und damit in ihrer reinen Idealität und Intelligibilität und infolgedessen auch in ihrer Universalität aufgenommen wird. Im Begriff verschmelzen Ding und Verstand; so kann die Wahrheit, die ihm zugesprochen wird, als ontologische bezeichnet werden.

Beide Wahrheiten, die logische und die ontologische stehen der ontischen Wahrheit des Seins als Wahrheiten des Verstandes gegenüber. Dazu gesellt sich noch die moralische Wahrheit, die in der Übereinstimmung der äußeren Worte und des ganzen Verhaltens des Menschen mit seiner Erkenntnis und seiner inneren Gesinnung besteht. Auf diese Weise ergeben sich für Thomas vier Arten von Wahrheit. »In erster Linie wird das Wahre von der zusammensetzenden und trennenden Tätigkeit des Verstandes ausgesagt; in zweiter Linie von den Definitionen (Begriffen) der Dinge, insofern in ihnen eine wahre oder falsche Verbindung (Urteil) eingeschlossen ist; drittens von den Dingen, sofern sie mit dem göttlichen Verstand übereinstimmen oder ihrer Natur nach dazu angetan sind, mit dem menschlichen Verstand übereinzustimmen; viertens vom Menschen, der zwischen wahren und falschen Aussagen wählt, oder durch seine Worte oder sein Tun von sich oder anderen eine wahre oder falsche Einschätzung gibt. Von den Worten wird aber die Wahrheit in derselben Weise ausgesagt, wie von den Verstandeserkenntnissen, die sie bezeichnen«⁵¹⁾.

4. Die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit.

Alle Wahrheit ist nach Thomas letztlich in Gott gegründet. Und dort besitzt die Wahrheit nun auch ewigen und unveränderlichen Bestand. »Der göttliche Verstand kann von Ewigkeit her mit etwas übereinstimmen, was nicht von Ewigkeit her gewesen ist, sondern in der Zeit geworden ist;

⁴⁶⁾ De ente et essentia c. 2; S. th. I, 29, 4 c; S. c. G. II, 75.

⁴⁷⁾ S. th. 79, 4 ad 4; De anima q. un. 4; 5.

⁴⁸⁾ De pot. 8, 1 c; 9, 5 c.

⁴⁹⁾ S. th. I, 85, 2 ad. 3; Vgl. S. th. I 85, 5 c.

⁵⁰⁾ S. th. I, 85, 2 c; S. c. G. 2, 75.

⁵¹⁾ De ver. I, 3 c.

und so kann das, was in der Zeit ist, von Ewigkeit her nach der ewigen Wahrheit wahr benannt werden⁵²). Doch auch nur im Hinblick auf den göttlichen Verstand kann von ewiger Wahrheit gesprochen werden. »Wenn wir aber die Wahrheit als die Wahrheit des geschaffenen Wahren auffassen, die ihm innewohnt und die wir in den Dingen und im geschaffenen Verstand finden, so ist die Wahrheit nicht ewig, weder die der Dinge noch die der Aussagen; denn weder die Dinge selbst, noch die Erkenntnis, denen die Wahrheit innewohnt, sind von Ewigkeit her⁵³). Auch solche Wahrheiten, wie z. B. daß zwei und drei zusammen fünf ergibt, haben nur im göttlichen Verstand ewige Gültigkeit⁵⁴). Ebenso hat die Aussage, daß es von Ewigkeit an wahr gewesen ist, daß ein bestimmtes Ereignis zu einer bestimmten Zeit eintritt, ihren Grund darin, »daß es für die Dinge, die jetzt sind, nur soweit immer wahr gewesen ist, daß sie einmal sein würden, als es in einer ewigen Ursache lag, daß sie einmal sein würden. Und diese Ursache ist allein Gott⁵⁵).

Der Grund dafür, daß nur in Gott sich ewige Wahrheit finden kann, besteht nach Thomas darin, daß das Erkennen Gottes über die Zeit erhoben ist, während das menschliche Erkennen der Zeitlichkeit unterliegt. »Der Lauf des Sokrates ist eine einzige Sache; aber die Seele, die in ihrer zusammensetzenden und trennenden Tätigkeit (Urteil) die Zeit miterkennt . . ., erkennt auf verschiedene Weise den Lauf des Sokrates: als gegenwärtig, als vergangen und als zukünftig. Und dementsprechend bildet sie sich verschiedene Vorstellungen, in denen sich verschiedene Wahrheiten finden«. Die göttliche Erkenntnis aber »berücksichtigt keine Zeit, da sie durch die Ewigkeit gemessen wird, die von aller Zeit absieht, indem sie alle Zeit in sich enthält. Daraus ergibt sich, daß nicht mehrere Wahrheiten von Ewigkeit her bestehen, sondern nur eine⁵⁶). »Wenn daher kein Verstand ewig wäre, gäbe es keine ewige Wahrheit⁵⁷).

Thomas kennt also keine für sich bestehenden, ewig gültigen Wahrheiten. Die Wahrheiten gelten nicht »in sich«. Da Wahrheit, auch die ontische Wahrheit, immer einen Bezug auf einen Verstand besagt, kann sie nur im Hinblick auf einen ewigen Verstand ewige Geltung haben.

Das Gleiche gilt auch hinsichtlich der Unveränderlichkeit der Wahrheit. Nur die Wahrheit des göttlichen Verstandes ist unveränderlich. »Die Wahrheit unseres Verstandes aber ist veränderlich, nicht als ob sie selbst der Veränderlichkeit unterworfen wäre, sondern sofern sich unser Verstand von der Wahrheit zur Falschheit ändert⁵⁸). Die Wahrheit des Verstandes besagt Gleichförmigkeit mit dem erkannten Ding. »Diese Gleichförmigkeit kann sich nun aber auf doppelte Weise ändern, wie auch jede andere Ähnlichkeit, nämlich durch Veränderung eines der beiden Glieder. So verändert sich die Wahrheit einmal vonseiten des Verstandes, indem jemand von einem sich gleichbleibenden Ding eine andere Auffassung gewinnt; sodann wenn die Auffassung dieselbe bleibt, und das Ding sich ändert. In beiden Fällen ergibt sich eine Veränderung vom Wahren zum Falschen⁵⁹). »Darum muß«, fährt Thomas fort, »wenn nach einer wahren Erkenntnis das Ding sich ändert, ohne daß die Erkenntnis sich verändert, bzw. umgekehrt, oder wenn beide sich verändern, aber nicht in gleicher Weise, Falschheit herauskommen. Und so vollzieht sich eine Veränderung von der Wahrheit zur Falschheit. Wenn also, solange Sokrates weiß ist, die Erkenntnis besagt, daß er weiß ist, dann ist die Erkenntnis wahr. Wenn aber hernach der Verstand meint, daß er schwarz ist, während Sokrates weiß bleibt, oder umgekehrt, wenn Sokrates schwarz geworden ist, er noch für weiß gehalten wird oder für rot gehalten wird, nachdem er bleich geworden ist, dann ist Falschheit in der Erkenntnis⁶⁰).

Die Veränderlichkeit der Wahrheit in unserem Verstand kommt also davon her, daß unsere Erkenntnis, daß unsere Auffassung von den Dingen sich verändert. »Wenn es also einen Verstand gibt, in welchem die Auffassung sich nicht verändern und dessen Wahrnehmung kein Ding entgehen kann, in einem solchen Verstand ist die Wahrheit unveränderlich. Ein solcher aber ist der göttliche Verstand⁶¹).

Gottes ewiges, unveränderliches Sein ist die letzte Quelle aller Wahrheit. Von ihm empfangen die Dinge ihren Wahrheitsgehalt; durch ihn sind die Dinge und der menschliche Intellekt aufeinander abgestimmt, so daß die »Wahrheit des Verstandes« Wirklichkeit werden kann. Von Gott her bestimmt sich auch das formale Wesen der Wahrheit. Gott ist die höchste Wahrheit, weil er die absolute Einheit ist; und so stellt auch in den Dingen die Wesensform als das Prinzip der Einheit

52) De ver. I, 5 c.

53) a.a.O.

54) S. th. I, 16, 7 ad 1.

55) S. th. I, 16, 7 ad 3.

56) De ver. I, 5 c.

57) S. th. I, 16, 8.

58) S. th. I, 16, 8 c.

59) S. th. I, 16, 8 c.

60) De ver. I, 6 c.

61) S. th. I, 16, 8 c.

den eigentlichen Wahrheitsgehalt dar, und vollzieht sich die Wahrheit des Verstandes in der Einswerdung mit den Dingen.

Doch, und hier zeigt sich wieder der platonische Einfluß bei Thomas, gibt es in den Dingen auch ein wahrheitsfremdes, ja sogar wahrheitsfeindliches Element, die Materie. Durch die individualisierende Materie verliert das Intelligible in den Dingen, verliert der Wahrheitsgehalt seine aktuale Wirklichkeit; die materiellen Einzeldinge sind nicht actu intelligibel, sondern nur der Potenz nach⁶²). Durch die Tätigkeit des intellectus agens wird dieser Wahrheitsgehalt aus der Potenz der Dinge wieder zur vollen Wirklichkeit geführt und im möglichen Verstand dargestellt. Hier wird nun klar, warum nach Thomas die Wahrheit den Dingen bloß in analoger Weise – wie die Gesundheit der Medizin – zukommt, und im eigentlichen Sinn sich nur im Verstand findet, und zwar einerseits im göttlichen und andererseits im menschlichen Verstand. Im göttlichen Verstand stellt sich die Wahrheit dar in den ewigen Ideen; im menschlichen Verstand in den Begriffen. Weil es sich in beiden Fällen um geistige Größen handelt, darum findet sich in ihnen die Wahrheit als Wirklichkeit. In den Dingen, in denen das Ideelle vermaterialisiert ist, besteht auch der Wahrheitsgehalt nicht mehr in Wirklichkeit; er liegt hier aber noch in Potenz vor, insofern aus ihnen durch den intellectus agens und unter der Wirkung seines geistigen Lichtes das Ideelle und damit die Wahrheit wieder zur Wirklichkeit geführt werden kann.

Diese Verwirklichung des Wahrheitsgehaltes durch den Verstand geschieht nach Thomas nicht in der Weise, daß das Ideelle bloß aus seiner »Verdecktheit« gehoben, aus der Vergessenheit zur Wiedererinnerung gebracht würde. Darin besteht der große Unterschied zwischen Thomas und Platon. Für Platon sind die Gegenstände der geistigen Erkenntnis, nämlich die Ideen, selber bereits etwas Ideelles und Immaterielles. Darum bedarf es zu ihrer Erkenntnis keiner »Entmaterialisierung«. Die geistigen Begriffe sind die in der Wiedererinnerung bewußtseinsmäßig gegenwärtig gesetzten Ideen selber. Dafür bezieht sich allerdings hier die Erkenntnis, wie Thomas an Platon aussetzt⁶³), auch nicht auf die Dinge der erfahrbaren Welt, sondern nur auf die übersinnliche Wirklichkeit der Ideen. Nach Thomas, dem es, wie Aristoteles, auf die Begründung der Naturwissenschaften, der Wissenschaften von den sinnlich erfahrbaren Dingen ankam, und für den sich darum auch die geistige Erkenntnis auf die materiellen Dinge beziehen mußte, ist das Objekt der geistigen Erkenntnis zunächst nichts Ideelles und weist darum von sich aus auch noch keinen wirklichen Wahrheitsgehalt auf; der Wahrheitsgehalt muß erst durch die geistige Erkenntnis verwirklicht werden. Das ist die Aufgabe des intellectus agens. Aus diesem Grund besteht für Thomas, genau wie für Aristoteles, die Notwendigkeit zur Annahme dieses intellectus agens⁶⁴).

Im Gegensatz zu Platon bedarf es nach Thomas einer ausdrücklichen Verwirklichung des Wahrheitsgehaltes durch die Tätigkeit des menschlichen Geistes. Aber diese Verwirklichung geschieht nicht in der Weise, daß der Wahrheitsgehalt durch den intellectus agens in die Dinge hineingelegt würde, sondern durch Aktuierung aus ihrer Potenz. Dadurch unterscheidet sich nun die Erkenntnislehre des hl. Thomas von der des hl. Augustinus und auch von der Kants. Nach der augustianischen Illuminationstheorie wird der Wahrheitsgehalt, d. h. die Einheit, Notwendigkeit und Unveränderlichkeit, die hier den Dingen genauso wenig zukommen wie nach Platon, durch göttliche Erleuchtung in unsere Erkenntnis eingestrahlt. »Durch das unkörperliche Licht wird unser Geist gewissermaßen bestrahlt, damit wir über alles dieses richtig zu urteilen vermögen; denn dies können wir nur, soweit wir jenes erfassen«⁶⁵). Und ebenso erklärt Augustinus: »Die mit Vernunft und Einsicht begabte Seele schaut das Intelligible in der unwandelbaren Wahrheit selbst und fällt vermöge dieses Lichtes ihre Urteile«⁶⁶). Und zwar sind es näherhin die göttlichen Ideen, die diese Erleuchtung bewirken. Die Ideen, die im Gegensatz zu ihren geschaffenen Nachbildern mit Einheit, Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit ausgestattet sind, und zwischen denen eine unveränderliche Gesetzmäßigkeit, eine »lex incommutabilis«⁶⁷) herrscht, lenken unser Erkennen und statten die Verbindung, in die wir im Urteil unsere Erkenntnisinhalte zueinander setzen, mit derselben Gesetzmäßigkeit aus, die zwischen ihnen selber obwaltet, und prägen unsere Wahrnehmungsbilder zu intelligiblen Begriffen um. Die Ideen sind »jene inneren Regeln der Wahrheit, nach denen wir unsere Urteile fällen«⁶⁸); sie sind es, die unsere Erkenntnis mit Wahrheitsgehalt erfüllen.

In ganz ähnlicher Weise wird nach Kant durch die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins die im Urteil vollzogene Einheit des Erkenntnisgegenstandes begründet, werden der regellosen

⁶²) Vgl. S. th. I, 54, 4 c; ad 2; 79, 3 c; 84, 5 c.

⁶³) Vgl. S. th. I, 79, 3 c; De anima 4 c.

⁶⁴) Vgl. S. th. I, 79, 3 c; De anima 4 c.

⁶⁵) De Civ. Dei XI, 27; Vgl. De Trin. IX, 6, 9/10.

⁶⁶) De Genesi ad litteram VIII, 47; Vgl. Conf. VII, 23.

⁶⁷) De vera religio 56.

⁶⁸) De lib. arbitrio II, 34; Vgl. De Trin IX, 9.

Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen zunächst mittels der sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit und dann der Verstandeskategorien Einheit, Objektivität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit verliehen. »Die Einheit des Bewußtseins (ist) dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnis werden, ausmacht«⁶⁹). Der große Unterschied zwischen Augustinus und Kant besteht jedoch darin, daß bei Augustinus der Wahrheitsgehalt durch die göttlichen Ideen eingestrahlt wird, während es nach Kant der menschliche Verstand – freilich nicht der einzelne in seiner Individualität, sondern das »Bewußtsein überhaupt« – ist, der die Wahrheit in die Erkenntnisgegenstände hineinträgt, so daß sich hier die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten müssen⁷⁰). Damit wird aber, wie übrigens auch bei Augustinus, der Erkenntnisinhalt zugleich zum eigentlichen Objekt der Erkenntnis, was Thomas, für den der Erkenntnisgegenstand unbedingt das »Ding an sich« ist, mit Entschiedenheit ablehnt⁷¹).

Der tiefste Sinn der ganzen Erkenntnis- und Wahrheitslehre bei Thomas von Aquin ist darin zu sehen, daß der Wahrheitsgehalt, den Gott als Abbild seiner Ideen in der Gestalt der Wesensformen in die Dinge hineingelegt hat, und der in diesen durch die individualisierende Materie in die Potenz zurückgedrängt wurde, vom menschlichen Verstand zur ursprünglichen Wirklichkeit geführt und zeugen gemacht wird. Dadurch wird der menschliche Geist mit Wesens- und Wahrheitsgehalt erfüllt, wird er selber »wahr«, d. h. in Wahrheit der, der er gemäß seinem eigenen Urbild in den göttlichen Ideen sein soll. So vollzieht sich nach Thomas in der Erkenntnis die Selbstwerdung des Menschen, seine Existenzverwirklichung. Die Erkenntnis in ihrer höchsten Form, die unmittelbare Schau Gottes, in der der Mensch mit der ewigen Wahrheit erfüllt wird, bedeutet dann auch seine letzte Vollendung, seine beatitudo. Durch diese Erkenntnis der Wahrheit wird der menschliche Geist »frei«; er wird befreit von der Beschränktheit und der Belastung durch das Sinnlich-Materielle und geöffnet für das Einströmen der göttlichen Güte, in deren Genuß auch sein Willensstreben zur Ruhe kommt. So erklärt es sich auch, daß nach Thomas »das Wesen der Glückseligkeit in einem Akt des Verstandes besteht, dem Willen aber die Beglückung zugehört, die der Glückseligkeit folgt«⁷²).

Auch für Thomas hat also die Wahrheit »existenzielle« Bedeutung. Doch ist für ihn nicht die menschliche Existenz das Maß für die Wahrheit, sondern umgekehrt: Die Wahrheit – und Wahrheit im vollen Sinn ist nur die göttliche Wahrheit – ist Maßstab für menschliche Existenz. Diese Wahrheit ist allgemeingültig und verbindlich für jedermann; sie unterliegt, weil selber unveränderlich, auch nicht dem Wandel der Zeit. Nach Thomas widersprechen sich im Gegensatz zu Jaspers, für den »die unbedingte Wahrheit der Existenz . . . weder allgemeingültig für alle Menschen, noch allgemeinverbindlich für einen geschichtlichen Kreis, sondern absolut gültig im Hier und Jetzt dieser Existenz« ist⁷³), unwandelbare Allgemeingültigkeit und Existenzialität der Wahrheit nicht. Im Gegenteil! Dadurch, daß der Mensch die Enge und Beschränktheit seiner Individualität durch Herausholen des in den Dingen der Potenz nach liegenden Wesenhaften und dessen Aufnahme in sein Sein sprengt und sich so emporbildet zu seiner in Gott vorgebildeten universalen Idee, findet er seine Vollendung, wird er das, was er in der göttlichen Idee von Ewigkeit an ist, und was er in der Zeit durch sein eigenes Tun werden soll. Thomas hat nun allerdings den hier zum Ausdruck kommenden platonischen Universalismus dadurch abgemildert, daß er in Gott nicht nur für den Menschen als solchen, sondern auch für jeden einzelnen Menschen eine Idee annahm⁷⁴). Es hat also immerhin jeder Mensch sein Wesen in einer individuellen, persönlichen Weise zu verwirklichen. Doch die eigentliche und wesentliche Wahrheit des Menschen, und zwar jedes einzelnen, besteht darin, daß er in Wahrheit Mensch wird nach dem Vorbild des »wahren Menschen«, wie ihn Gott von Ewigkeit an in seiner Idee entworfen hat. Die Wahrheit wird so nach Thomas – und hier zeigt sich ihr höchster Sinn – zugleich zum Verbindenden, zum Einheitsstiftenden, das die Menschen sowohl untereinander als auch mit Gott vereint. Es darf nicht, wie der heutige Existenzialismus will, durch den der Vereinzelung und Isolierung verfallenen Menschen auch noch die Wahrheit individualisiert werden, sondern durch die einigende Kraft der Wahrheit, die aus dem Wesenhaften kommt und letztlich vom »höchsten Wesen« stammt, soll die im gemeinsamen Wesen grundgelegte Einheit der Menschen zur Verwirklichung geführt werden. Das ist dann die »Wahrheit des Verstandes«, die Wahrheit des menschlichen Geistes in ihrer umfassendsten Erfüllung.

⁶⁹) Ter.d.r.V. Hrsg. v. R. Schmidt, Leipzig 1930, 148 b.

⁷⁰) Vgl. zu obigen Ausführungen: J. Fellermeier, Die Illuminationstheorie bei Augustinus und Bonaventura und die aprioristische Begründung der Erkenntnis durch Kant. In: Phil. Jahrbuch, 60. Bd. (1950), 296–305.

⁷¹) Vgl. Anm. 50.

⁷²) S. th. I. II. 3, 4 c.

⁷³) Karl Jaspers, Von der Wahrheit, München 1947, 650.

⁷⁴) De ver. III, 8 c.