

Suárez' Theorie der ontischen Wahrheit und die Metaphysiktradition

VON ROLF DARGE

Die *Disputationes metaphysicae* (1597) finden gegenwärtig ein neues Interesse. Es gilt der Weise, in der Suárez darin die verschiedenen, aus dem lateinischen Mittelalter überkommenen Linien metaphysischen Denkens aufnimmt und in einer neuen Konzeption der Metaphysik als transzendentaler Wissenschaft vom Seienden als solchen zusammenführt. Wie ertragreiche Untersuchungen der letzten Jahre zeigen, ist aus ihrer Erklärung ein wesentlicher Aufschluß über die Entstehung der Problemstellungen neuzeitlicher Metaphysik von Descartes über Leibniz und Wolff bis Kant – sowie auch über die Entwicklung der Transzendentalienlehre zu gewinnen¹; diese erscheint im ersten Teil der *Disputationes* in der systematischen Auslegung der kategorienübergreifenden (und insoweit ‚transzendentalen‘) Sinngehalte des ‚Seienden‘, ‚Einen‘, ‚Wahren‘ und ‚Guten‘ in ihrer umfassendsten und in gewissem Sinne abschließenden Gestalt.²

Während eingehende Untersuchungen zum suárezianischen Ansatz der Seinsauslegung vorliegen, steht die Forschung in bezug auf die Fragen, wie die verschiedenen Traditionslinien und Kontroverspunkte der Transzendentalienlehre in Suárez' Erklärung des Einen, des Wahren und des Guten zur Wirkung kommen, und worin die Einheit und Originalität der suárezianischen Konzeption besteht, erst in den Anfängen. Diesen Fragen soll im folgenden in bezug auf die Theorie des Wahren nachgegangen werden, deren Kern Suárez in der achten Disputation entwickelt.³

Der Traktat geht von einem allgemeinen Verständnis von ‚Wahrheit‘ aus, das Suárez im Sinne „einer gewissen Angleichung (*adaequatio*) oder Gleichförmigkeit (*conformitas*) zwischen Verstand und Ding“ expliziert.⁴ Die Erläuterung knüpft an eine bekannte Lehrtradition an, die sich im 13. Jahrhundert unter dem maßgeblichen Einfluß des Thomas von Aquin bildet.⁵

¹ Cf. J.-F. Courtine, Suárez et le système de la métaphysique, Paris 1990; L. Homefelder, Scientia transcendens, Hamburg 1990; J. Doyle, Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link? in: RMet 50 (1997), 783–815; J. Gracia, The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant; in: J. Aertsen/A. Speer (eds.), Was ist Philosophie im Mittelalter? (Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der „Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale“ 25.–30. August 1997 in Erfurt), Berlin-New York 1998, 213–225.

² Zum Stand der Forschung siehe J. Aertsen, The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The current State of Research; in: BPhM 33 (1991), 130–147; und *id.*, The Medieval Doctrine of the Transcendentals. New Literature; in: *Ibid.* 41 (1999), 107–121.

³ Die *Disputationes* werden im folgenden ohne Titel in üblicher Weise nach der *Vivès*-Ausgabe zitiert (Opera omnia, ed. C. Berton, Bde. 25 und 26, Paris 1877).

⁴ 8. Prol: „supponimus [...] veritatem realem consistere in adaequatione quadam seu conformitate inter rem et intellectum, sive sit conformitas intellectus ad rem, sive rei ad intellectum.“

⁵ Siehe dazu J. Aertsen, „Fröhliche Wissenschaft: Wahrheit im Mittelalter“, in: *Id./M. Pickavé*

Dieser bevorzugt unter mannigfaltigen überlieferten Wahrheitsbestimmungen diejenige als „Angleichung des Dings und des Verstands“ (*adaequatio rei et intellectus*), da sie explizit Ding und Verstand in ihrem wechselseitigen Verhältnis faßt, ohne dieses Verhältnis über das Merkmal der Angleichung hinaus näher zu charakterisieren; auf diese Weise eröffnet sie der metaphysischen Wahrheitsbetrachtung den erforderlichen weiten Horizont, in dem das Wesen und die Eigenart der Dingwahrheit aus deren Vergleich mit der Erkenntniswahrheit gedeutet werden können und das Verhältnis beider Wahrheiten zueinander genauer erläutert werden kann. Suárez teilt diesen Standpunkt. Hat sein Wahrheitsverständnis gegenüber dem thomasischen dann überhaupt ein eigenes Profil?⁶

Nach der vorherrschenden Meinung der Interpreten ist diese Frage zu verneinen. W. Klasmeier zufolge weicht Suárez „im Grunde genommen kaum von Thomas ab und stimmt in wesentlichen Punkten mit ihm überein“⁷. – J. Pieper unterzieht Klasmeiers Darstellung einer scharfen Kritik, gelangt jedoch in dieser Frage zu keinem wesentlich anderen Ergebnis. Seiner Auffassung nach „besteht im Hinblick auf die Lehre von der Wahrheit der Dinge kein wesentlicher Unterschied zwischen Thomas von Aquin und Suárez“ und kann „von einer Gegensätzlichkeit zwischen Thomas von Aquin und Suárez nicht mit Fug gesprochen werden“.⁸ K. Bärthlein stellt das Lehrstück des Suárez zusammen mit Piepers philosophischer Exposition der Lehre von der Wahrheit der Dinge in denselben Überlieferungsstrom der thomasischen Lehre vom transzendentalen Wahren.⁹

Demgegenüber wird im folgenden die Auffassung vertreten, daß Suárez eine eigenständige Position der Lehre vom transzendentalen Wahren begründet, die Elemente verschiedener Schultraditionen zu einer neuen Synthese zusammenführt. Zunächst werden (I.) die Problemstellung erläutert und die kritischen Überlegungen analysiert, in denen Suárez seine eigene Stellungnahme vorbereitet. Vor diesem Hintergrund werden (II.) seine Erklärung des transzendentalen Wahren und (III.) seine Deutung des Zusammenhangs zwischen Erkenntniswahrheit und Dingwahrheit betrachtet; die Ergebnisse werden schließlich (IV.) im Hinblick auf die Frage nach der Stel-

(eds.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, MM 29, Berlin-New York 2002, 48–65.

⁶ Die Konzeption findet ihre gründlichste Darstellung noch immer in H. Seigfrieds Dissertation von 1967: *Id.*, Wahrheit und Metaphysik bei Suarez, Phil.-Diss. Bonn 1967. Die Frage nach ihrem eigentümlichen Profil bleibt darin jedoch unbeantwortet, da die Untersuchung einem phänomenologischen Verfahren folgt, das den Gegenstand unter Absehung von historischen Entwicklungszusammenhängen und Lehrtraditionen rekonstruiert (cf. *ibid.* 8).

⁷ W. Klasmeier, Die Transzendentalienlehre des Franz Suarez, Phil.-Diss. Würzburg 1939, 31.

⁸ J. Pieper, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters, 4. veränd. Aufl. 1966 (1. Aufl. 1947), 80 und 134 sq.

⁹ K. Bärthlein, Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, Berlin 1972, 9, n. 22: „Thomas schließen sich an Suarez (*Disp. Met.*, *disp.* 8, s. 7, n 31: [...]), viele Vertreter der deutschen Schulmetaphysik [...] und der Neuscholastik: z. B. Albert Stöckl [...], J. de Vries [...] und J. Pieper (Wahrheit der Dinge [...]).“

lung der suárezianischen Konzeption in der Lehrtradition ausgewertet. Hauptquellen der Untersuchung sind die siebte und achte Sektion, mit denen Suárez den Traktat über das Wahre beschließt.

I. Wahrheit als ontologisches Problem

1. Die Fragestellung

Nach geläufigem Verständnis werden in erster Linie Aussagen ‚wahr‘ genannt. Daß Wahrheit eine Eigenschaft extramentaler Dinge sein soll, leuchtet nicht ohne weiteres ein. Zur Einführung in die Untersuchung stellt Suárez die Annahme einer Wahrheit der Dinge durch zwei bereits von mittelalterlichen Autoren diskutierte Argumente in Frage.¹⁰ Das eine nimmt eine Erklärung des Aristoteles im sechsten Buch der *Metaphysik* auf: „Das Falsche und das Wahre liegt nicht in den Dingen, so daß etwa das Gute wahr und das Böse sogleich falsch wäre, sondern im Denken.“ Nach dem herkömmlichen Verständnis der scholastischen Interpreten bestimmt Aristoteles hier den Verstand als den alleinigen Ort der Wahrheit.¹¹

Das andere Argument rückt die Frage in den Mittelpunkt, was ‚Wahres‘ über ‚Seiendes‘ hinaus besagt: Das Wahre fügt zum Seienden begrifflich entweder nichts oder nur eine äußere Benennung hinzu; unter jeder dieser Annahmen kann es offenbar nicht als eine Eigenschaft des Seienden als solchen angesehen werden. Zur Begründung der ersten kann auf berühmte rein ontologische Wahrheitserläuterungen verwiesen werden, etwa auf diejenige des Augustinus: „Wahres ist das, was ist“ (*Soliloquia* II, cap. 5).¹² Als bloße äußere Benennung wird ‚Wahres‘ verwendet, indem ein Ding von der Wahrheit des Verstandes her, der sich erkennend auf es bezieht, ‚wahr‘ genannt wird; da dieses Verhältnis dem Ding selbst äußerlich ist, gibt die Benennung keinen Aufschluß über seine Seiendheit. Demnach kommt Wahres ebenfalls nicht als Eigenschaft des Seienden als solchen in Betracht.¹³

Andererseits schließt jedoch Aristoteles die Überlegungen in *Metaphysik* II, cap. 1 mit der Feststellung (993b 30–31): „wie sich ein jedes zum Sein verhält, so verhält es sich zur Wahrheit“. Die Feststellung scheint zu besagen, daß Wahrheit mit dem Seienden als unmittelbare begleitende Bestim-

¹⁰ Zum folgenden siehe 8.7. nn. 1–3.

¹¹ 8.7.1: „Videtur [...] fieri non posse ut veritas aliqua sit passio entis realis, primo quidem ex Aristotele, 6 *Metaph.*, in fine [1027b 25–27], dicente, verum et falsum non esse in rebus, sed in mente, et in hoc constituyente differentiam, quod bonum et malum sunt in rebus, non autem verum et falsum, sed in mente tantum.“ Zur Funktion der Stelle in der mittelalterlichen Lehre über das transzendente Wahre siehe J. Wippel, *Truth in Thomas Aquinas*; in: *RMet* 43 (1989), 297–326, bes. 299; J. Aertsen, *Medieval Philosophy and The Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996, 246–250.

¹² 8.7.2: „Esse verum ens reale nullum alium conceptum dicit quam esse ens reale, id est, non fictum neque chimericum. [...] Et sumendo hoc sensu denominationem veri, dixisse videtur Augustinus, lib. 2 *Soliloquiorum*, cap. 5, ‚verum esse id quod est‘.“

¹³ 8.7.1: „intellectum conformari ad rem nihil ponit in re, nisi tantum vere cognosci.“

mung seiner Seiendheit verknüpft ist.¹⁴ Überdies zeigt der übliche Sprachgebrauch ein allgemeines Verständnis an, gemäß dem ‚Wahres‘ in der Anwendung auf Dinge mehr besagt, als nur ‚Seiendes‘: „So pflegen wir etwa von Gold zu sagen, es sei ‚wahres Gold‘, um es von scheinbarem zu unterscheiden“¹⁵. Gemeint ist jeweils, daß das betreffende Seiende an ihm selbst die im eigentümlichen Begriff eines derartigen Seienden erfaßte Wesenheit besitzt.¹⁶ Jegliches, das eine reale Wesenheit besitzt, kann aber in diesem Sinne ‚wahr‘ genannt werden; und umgekehrt kann jeglichem, das in diesem Sinne ‚wahr‘ zu nennen ist, eine reale Wesenheit zugesprochen werden. Diese Überlegung besitzt im Sinne des Suárez das stärkste Gewicht. Wenn in der Betrachtung des üblichen Sprachgebrauchs auch nicht ohne weiteres deutlich wird, worin das Wahrsein der Dinge besteht, so bietet sie doch ein Fundament für die Annahme, daß das Wahre als ein Attribut des Seienden als solchen anzusehen ist.¹⁷ Von ihr aus kann weiter gefragt werden, *was* dieses Wahre ist.

Die Antwort hat das Verständnis der Dingwahrheit im Sinne der Authentizität des Wesens mit dem Begriff der Wahrheit als Gleichförmigkeit zwischen Ding und Verstand zu vermitteln; darüber hinaus hat sie den scheinbaren Widerspruch zwischen den angeführten Aussagen des Aristoteles aufzulösen; denn zur allgemeinen Zielsetzung der Darstellung gehört, „Geist und Verständnis des Aristoteles“ sowie die wesentlichen Aussagen der *Metaphysik*, „auf die man beinahe sämtliche Untersuchungen zu gründen pflegt, genauer zu erklären“¹⁸; Grundlage dafür ist das der griechischen, arabischen und lateinischen Kommentartadition gemeinsame hermeneutische Prinzip, wonach die aristotelischen Schriften zur Ersten Philosophie eine durch Aristoteles selbst gefügte Einheit bilden. Zu zeigen ist also, wie ohne Widerspruch zur These vom alleinigen Ort der Wahrheit im Verstand den Dingen selbst im Hinblick auf ihr verstandesunabhängiges Sein Wahrheit zugesprochen werden kann.

2. Diskussion der Lehrmeinungen

Seine eigene Lösung bereitet Suárez durch ein Ausschlußverfahren vor, das von den bedeutendsten herkömmlichen Erklärungsversuchen ausgeht.

¹⁴ Cf. 8.7.3.

¹⁵ 8.7.4: „Sic enim dicere solemus esse verum aurum, ut illud ab apparenti distinguamus, et verum hominem, ut distinguamus a picto, et verum Deum, ut a falsis illum separemus, et hoc modo loquuntur non solum sacrae et profanae litterae, sed etiam universi homines.“

¹⁶ In diesem Sinne gerade erläutert auch M. Heidegger das geläufige Verständnis, unter dem Dinge ‚wahr‘ genannt werden; *M. Heidegger*, Vom Wesen der Wahrheit, in: *Id.*, Wegmarken, Frankfurt am Main, 73–97; bes. 74–75.

¹⁷ 8.7.4: „hinc rursus manifestum etiam est, verum sub aliqua ratione esse attributum entis, et cum illo converti.“

¹⁸ 2. Prol. „Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Aristotelis mentem ac sensum et singula testimonia, in quibus fere quaestiones omnes fundari solent, accuratius declarare.“

Vier Lehrmeinungen werden in Betracht gezogen. Nach der einen (a) besteht die seinsmäßige Wahrheit in einer realen und absoluten Eigentümlichkeit, die vom Seienden als solchen dem begrifflichen Aspekt nach (*ratione ratiocinata*) verschieden ist; nach der anderen (b) besteht sie in einer eigentlichen – realen oder begrifflichen – Beziehung zum Verstand, nach der dritten (c) in der Negation der Fiktion oder des bloßen Anscheins, nach der vierten (d) in einer äußeren Benennung von der Wahrheit des Verstandes her.

(a) Die erste Lehrmeinung, die Suárez prominenten Vertretern der jüngeren Thomistenschule – Johannes Capreolus († 1444), Paulus Soncinas († 1495) und Chrysostomus Javelli († 1543) – zuspricht¹⁹, ist unhaltbar, insofern sie gerade auf dasjenige bezogen wird, was ‚Wahres‘ zu ‚Seiendes‘ hinzufügt: Schließt Wahrheit in dieser präzisen Weise gefaßt den Sinngehalt der Seiendheit ein, so kann sie von der Seiendheit nicht, wie angenommen, begrifflich verschieden sein; schließt sie ihn nicht ein, so kann sie nicht als eine reale Vollkommenheit gelten.²⁰ Außerdem kann das Hinzugefügte nach Maßgabe des allgemeinen Wahrheitsverständnisses nicht eigentlich als eine ‚absolute‘ Vollkommenheit begriffen werden, d.h. als eine Bestimmung, die dem jeweiligen Seienden in sich genommen und nicht im Hinblick auf anderes zukommt. Angemessen läßt sich die transzendente Wahrheit also nur deuten, wenn sie im ganzen als die Seiendheit zusammen mit ihrer Hinordnung auf den Verstand aufgefaßt wird.²¹

(b) Fügt also das Wahre zum Seienden eine Beziehung hinzu? Diese Auffassung wird in irgendeiner Variante von den meisten scholastischen Autoren vertreten. Zwei Deutungen, von denen die eine es als eine begriffliche, die andere es als eine reale Beziehung bestimmt, unterzieht Suárez einer eingehenden Kritik: Eine begriffliche Beziehung ist ein bloßes Gedankending, das nur als Gedachtes ‚ist‘. Die Wahrheit eines Seienden besteht aber unabhängig davon, ob sie gedacht wird; ein Goldstück ist wahres Gold, vorgängig zu dem (reflexiven) vergleichenden Akt, in welchem der Verstand die Gleichförmigkeit des betreffenden Wesens mit dem Wesensbegriff des Goldes erfaßt.²² Demnach ist für das ontische Wahrsein eine begriffliche Beziehung nicht erforderlich. Ebenso wenig erfordert es eine reale Beziehung.

¹⁹ 8.7.5: *Primus est, veritatem transcendentalem significare quendam proprietatem realem absolutam et ratione ratiocinata distinctam ab ente. Ita sentiunt quidam Thomistae moderni, 1 part., q. 16, et putant esse sententiam D. Thomae, quaest. 1 de Verit., art. 8; Capreoli, in 1 dist. 19, quaest. 3, concl. 3; Soncin., 6 Metaph., quaest. 7; Javel., tract. de Transcendentalib. [de Transcendentibus], cap. 5.*

²⁰ 8.7.7: *„aut veritas sic praecisa intelligitur includere entitatem realem, et sic non praescinditur dicto modo, vel etiam non includit, et sic non dicit perfectionem realem“.*

²¹ 8.7.8: *„non [...] potest intelligi ita absoluta, ut nec respectum transcendentalem aut secundum dici (ut vocant) includat, ut etiam praedicti auctores fatentur ex communi omnium conceptu; nam omnes concipiunt veritatem per conformitatem inter rem et intellectum, vel in ordine ad illam. [...] ille [respectus] esse non potest nisi in ordine ad aliquem intellectum; sed veritas ut explicata per talem respectum non potest esse aliud quam entitas ipsa cum eodem respectu“.*

²² 8.7.11: *„haec relatio non est, nisi per reflexionem et comparisonem intellectus, ante quam et hoc ens est verum aurum, verbi gratia, et tale esse cognoscitur“.*

Gott – das unendliche, gänzlich unbedingte Seiende – besitzt keine reale Beziehung und ist dennoch im vollen ontologischen Sinne ‚wahr‘; das Seiende als solches – in dessen Begriff von den Modi des endlichen und des unendlichen Seienden abgesehen wird – bedarf also zu der ihm eigentümlichen Wahrheit keiner realen Beziehung.²³ In der Folge weist Suárez den gesamten Lehrbestand der Tradition zurück, insoweit in ihm die transzendente Wahrheit durch eine reale Abhängigkeitsbeziehung des (geschaffenen) Seienden zum Urbild im göttlichen Verstand oder durch eine reale Kausalbeziehung des Seienden zum (geschöpflichen) Verstand begründet wird. Die Kritik trifft auch Thomas' Erklärung des transzendentalen Wahren. Dieser zufolge fügt das Wahre zum Seienden eine begriffliche Beziehung hinzu, die sich durch eine reale ursächliche (Maß-)Beziehung zwischen Ding und Verstand – gewissermaßen als deren Kehrseite – konstituiert²⁴; die reale ursächliche Beziehung aber, durch die sich Seiendes in erster Linie als Wahres konstituiert, ist die exemplarursächliche Relation der Angleichung an das Urbild im göttlichen Verstand.²⁵

Nachdem mit der ersten Lehrvariante Thomas' Deutung des *additums* des Wahren als einer begrifflichen Beziehung zurückgewiesen wurde, wird nun in der Kritik der zweiten Lehrvariante der thomasische Gedanke ausgeschlossen, daß sich Seiendes als Wahres durch eine reale Beziehung der Abhängigkeit vom Maß des schöpferischen Verstandes konstituiert. J. Piepers These, Suárez stehe in der Lehre über die Wahrheit der Dinge „völlig in der Nachfolge des Thomas“, erscheint somit korrekturbedürftig.

²³ 8.7.12: „Deus nullam habet relationem realem [...] consequenter nec veritas entis, ut abstracta a creato et increato potest hanc relationem realem requirere“.

²⁴ *Thomas von Aquin*, De veritate q. 21, a. 1: „Supra ens, quod est prima conceptio entis [...] verum et bonum [...] non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum [...] Illa autem relatio [...] dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit. [...] Dicitur referri [...] non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum.“ Siehe dazu die Analysen bei *J. Van de Wiele*, Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas, in: *RPL* 52 (1954), 521–571, bes. 549–553; *Wippel*, Truth in Thomas Aquinas (s. Anm. 11), 324–326; *Aertsen*, Medieval Philosophy (s. Anm. 11), 270 sq.

²⁵ *Thomas von Aquin*, De veritate q. 1, a. 2c: „res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum [...] sed sunt mensurae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis. [...] Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum [...] Secundum autem adaequationem ad intellectum <humanum> dicitur vera in quantum est nata de se facere veram aestimationem. [...] Prima ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum“; *ibid.* a. 4c: „Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam, ad humanum autem quodam modo sicut ad effectum [...]: sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani“; *S.th.* I, q. 16, a. 1c. Siehe dazu *H. Seidl*, Bemerkungen zu Erkenntnis als Maßverhältnis bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in: *A. Zimmermann* (ed.), *Mensura – Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, *MM* 16, 1, Berlin/New York 1983, 32–42; *Pieper*, Wahrheit der Dinge, 44–53, 57–72; *J. Aertsen*, Medieval Reflections on Truth. Adaequatio rei et intellectus. Inaugural address Free University, Amsterdam 1984, 15 sq.

(c) Die dritte Auffassung, die Suárez auf Überlegungen Aureolis in der Darstellung des Capreolus zurückführt,²⁶ erscheint als eine Sondermeinung, die sich von vornherein wissenschaftlich disqualifiziert, indem sie dem erläuterten allgemeinen Wahrheitsverständnis widerspricht; diesem zufolge drückt ‚Wahrheit‘ eben die Gleichförmigkeit zum Verstand, also etwas Positives aus. Weitere Varianten jener Lehrmeinung zieht Suárez nicht in Erwägung. Die Auseinandersetzung erscheint insoweit unbefriedigend, da die These, das Wahre füge zum Seienden eine Negation hinzu, von bedeutenden mittelalterlichen Autoren in bewußtem Gegensatz zur Bestimmung des Wahren durch das Verhältnis zum Verstand entwickelt wurde. Philipp der Kanzler, der Begründer der systematischen Transzendentalienlehre, verwirft diese Bestimmung, da sie seiner Ansicht nach das Wahre vom Verstand abhängig macht, und setzt an ihre Stelle die negative rein ontologische Definition der Wahrheit als „die Ungeteiltheit des Seins und dessen, was ist (*indivisio esse et eius quod est*)“²⁷. Sie wird von Thomas als die unter den zeitgenössischen Pariser Professoren vorherrschende (In *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1c: ‚magistralis‘) bezeichnet. Im 14. Jahrhundert gerät sie jedoch in Vergessenheit.²⁸

(d) Nach Auffassung des großen Thomas-Kommentators Cajetan († 1534) wird Wahrheit geschaffenem Seienden im Sinne einer äußeren Benennung zugesprochen – entweder von der göttlichen Wahrheit her, sofern es diese anzeigt oder nachahmt – oder von der Wahrheit des geschöpflichen theoretischen Verstandes her, sofern es deren Ursache ist.²⁹ Die transzendente Wahrheit kann jedoch nicht nur äußere Benennung sein; denn der Sachgehalt, den eine äußere Benennung bezeichnet, kommt dem benannten Ding nur beiläufig und von außen her zu; jene Wahrheit bildet jedoch nach allgemeiner Auffassung eine Eigentümlichkeit, die dem Seienden als solchen aufgrund seiner inneren wesentlichen Beschaffenheit notwendig eignet.³⁰ Im übrigen ist in der Weise einer äußeren Benennung auch solches als ‚wahr‘ zu bezeichnen, das gar keine Seiendheit und somit keine transzendente Wahrheit besitzt; auch ein bloßes Gedankending kann ja Gegenstand eines wahren Urteils sein und von daher ‚wahr‘ genannt werden.³¹

²⁶ Cf. 8.7.17. Die kritisierte Position findet sich an den angegebenen Stellen nicht. Allerdings bietet Aureoli der Deutung eine mögliche Grundlage, indem er die ontische Wahrheit eines Wesens im Sinne seiner Unvermischtheit (*impermixtio*) oder Absonderung (*segregatio*) mit Bezug auf jede fremde positive oder privative Bestimmung erläutert. Cf. *Petrus Aureoli*, In *I Sent.* d. 19, q. 3, a. 2 (ed. Rom 1596, 492 bB u. DE). Zu Aureolis Begriff der ontischen Wahrheit siehe *R. Lay*, Zur Lehre von den Transzendentalien bei Petrus Aureoli, Phil.-Diss. Bonn 1964, 278–307.

²⁷ *Philipp der Kanzler*, Summa de bono, q. 2, ed. N. Wicki, 1985, 10.

²⁸ Cf. *J. Aertsen*, The Beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip the Chancellor (ca. 1230), in: *Mediævalia. Textos e Estudos*, 7–8 (1995), 269–286, bes. 280–283.

²⁹ 8.7.19; cf. *Cajetan*, In *S.th.* I, q. 16, a. 6 (ed. *Leonina* IV, 214).

³⁰ 8.7.21: „proprietates debet ab intrinseca convenire; denominatio autem extrinseca accidentarie et ab extrinseco convenit“.

³¹ 8.7.23: „Si veritas esset sola denominatio extrinseca, tam posset convenire entibus rationis, sicut realibus, quia huiusmodi denominationes sumptæ ex cognitione tam possunt convenire entibus rationis sicut realibus, ut [...] vere cognosci“.

II. ‚Wahrheit‘ als konnotativer Begriff

Suárez' eigene Lösung resultiert aus dem in der Kritik geübten Ausschlußverfahren. Wenn feststeht, daß (a) ‚transzendente Wahrheit‘ keine äußere Benennung ist, sondern die jeweilige Seiendheit selbst unter einem Aspekt ihrer wesenhaften Vollkommenheit besagt, daß (b) dieser Aspekt in positiver Weise ein Verhältnis der Gleichförmigkeit zum Verstand ausdrückt, das aber (c) nicht in einer begrifflichen oder realen Beziehung besteht, erscheint nur eine einzige Lösung möglich: „transzendente Wahrheit“ ... bezeichnet die Seiendheit des Dings unter Konnotation der Erkenntnis oder des Begriffs des Verstandes, dem die so-beschaffene Seiendheit angeglichen wird, oder in dem das so-beschaffene Ding repräsentiert wird oder repräsentiert werden kann, wie es ist.³² Das Verhältnis von Ding und Verstand wird präzise im Hinblick auf die intentionale Zuordnung von Erkennendem und Erkanntem, von intentional Repräsentierendem und Repräsentiertem erfaßt; in dieser Deutung erscheint es als ein Zusammenhang, in dem sich das jeweilige Seiende zumindest der inneren Eignung nach als Terminus eines Verstehens, das es in seinem Was-Sein repräsentiert, zu dem betreffenden Verstand verhält.³³ Eine reale Beziehung ist darin nicht eingeschlossen; der Zusammenhang liegt jeder realen Beziehung voraus und zugrunde.

Das Modell zu seiner Erklärung gewinnt Suárez in vorangehenden Analysen der Erkenntniswahrheit³⁴, die eine analoge Angleichung von Ding und Verstand einschließt; da diese Angleichung eigentlich durch den Verstand vollzogen wird, ist die Erkenntniswahrheit ihrem formalen Gehalt nach dem menschlichen Verstehen als intentionalem Vollzug innerlicher verbunden als die ontische Wahrheit und wird daher in der Ordnung der Akte, die das immer schon Miterfaßte explizit bestimmen, leichter und eher erfaßt als die ontische Wahrheit.³⁵

Den Analysen zufolge wird (im kognitiven Sinne) ‚wahr‘ in erster Linie das Verstandesurteil genannt, und zwar im Hinblick auf die innere, unmittelbare Gleichförmigkeit des Urteilsaktes mit dem beurteilten Ding oder Sachverhalt. Diese besteht darin, daß der Urteilsakt das Ding auf intentionale Weise so repräsentiert, wie es dem eigenen Sein nach ist.³⁶ Gegenüber

³² 8.7.25: „Dico [...] veritatem transcendentalem significare entitatem rei connotando cognitionem seu conceptum intellectus, cui talis entitas conformatur, vel in quo talis res repraesentatur, vel repraesentari potest prout est“.

³³ 8.7.30: „[...] conformitas haec sumatur solum in ratione cognoscentis et cogniti, quomodo necesse est sumi si de transcendentali veritate in tota sua latitudine sermo sit“ – „verum transcendentale in tota sua latitudine sumptum [...] potest dicere conformitatem ad intellectum [...] tantum ut ad repraesentantem seu cognoscentem, vel actu vel aptitudine“.

³⁴ 8.7.1: „[...] ad explicandam veritatem entis reliqua praemissimus“.

³⁵ 8.8.10: „huiusmodi veritas [cognitionis] nobis est notior, magisque formaliter est in cognitione nostra“.

³⁶ 8.1.3: „Existimoque veritatem complexae cognitionis [...] esse conformitatem iudicii ad rem cognitam prout in se est“ – 8.1.5: „Est ergo veritas talis visionis vel scientiae conformitas imme-“

J. Alejandro, der die thomistischen Züge der Erklärung unterstreicht³⁷, und gegenüber W. Hoeres, der ihre Nähe zur Deutung des intentionalen Akts bei Petrus Olivi betont³⁸, ist hervorzuheben, daß in erster Linie ein ockhamistisches Lehrstück im Hintergrund der Konzeption steht. Im Gegensatz zur vor-ockhamistischen Lehrtradition wird das verstehende Erkennen nicht als – wie J. Alejandro deren Grundauffassung beschreibt – ein „Sehen des Gegenstands mittels (*mediante*) einer intentionalen Repräsentation“³⁹ aufgefaßt, sondern selbst als intentionale Repräsentation, die keines repräsentierenden Mediums, das der Sache nach nicht der betreffende Erkenntnisakt selbst wäre, bedarf.⁴⁰

Mittels dieser Konzeption deutet Suárez die Erkenntniswahrheit. Sie dient ihm dazu, im Gegenzug gegen zeitgenössische Thomisten, welche diese im Anschluß an Durandus als Gleichförmigkeit des Dings nach seinem ‚objektiven Sein‘ als Erkanntes mit sich selbst in seinem denkunabhängigen Sein bestimmen⁴¹, den traditionellen Sinn der *adaequatio*-Definition zur Geltung zu bringen. Dies wird gerade durch die Auffassung der Erkenntnis selbst als intentionaler Repräsentation ermöglicht: In ihrer Folge kann jene Gleichförmigkeit als ein Verhältnis gedacht werden, das darin besteht, daß das Ding so repräsentiert wird, wie es in sich ist. Dabei wird nicht das Ding als Erkanntes mit sich gemäß seinem eigenen Sein in Vergleich gebracht, sondern unmittelbar das Verstandesurteil mit dem betreffenden Ding.⁴²

diata inter ipsam et obiectum; idem est in omni cognitione seu iudicio, quo aliquid iudicatur aliquid esse vel non esse“ – 8.1.6: „consistit ergo in quadam representatione intentionali, qua scilicet fit ut intellectus per actum, vel iudicium ita percipit rem, sicut in se est. Atque ita haec conformitas est debita quadam proportio et habitudo inter perceptionem intellectus et rem perceptam“.

³⁷ J. Alejandro, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Santander 1948, 213–216.

³⁸ W. Hoeres, *Bewußtsein und Erkenntnisbild bei Suarez*, in: *Schol.* 36 (1961), 192–216, bes. 212–214.

³⁹ Alejandro, *La gnoseología* (s. Anm. 37), 214: „Todo lo dicho por Santo Tomás, Suarez, y los escolásticos se reduce a esto: Conocer es igual a ver el objeto mediante una representación intencional.“

⁴⁰ Ockham lehnt nicht, wie gelegentlich behauptet wird (cf. *P. Alféri*, *Guillaume d' Ockham, Le Singulier*, Paris 1989, 226; *D. Perler*, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, Berlin, New York 1992, 354 u. 132), jede Form der Repräsentationstheorie ab. Im *Quodlibet IV*, q. 3 (ed. *St. Bonaventure*, *Op. theol.* IX, 310) stellt Ockham im Zusammenhang der Unterscheidung einer dreifachen Verwendungsweise von ‚repräsentieren‘ der Repräsentation durch ein Medium, das den Verstand zur erinnerungshaften Kenntnis führt, die unmittelbare intentional-repräsentative Funktion der Erkenntnis selbst gegenüber. Diese wird im weiteren Verlauf der Untersuchung ausdrücklich bestätigt. Allerdings bleibt, wie bereits E. Hochstetter feststellt, das ‚Wie‘ jener Repräsentation und deren erkenntnistheoretische Grundlage bei Ockham unklar (*id.*, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927, 155 sq.). Zur Erläuterung von Wahrheit verwendet er die Konzeption nicht.

⁴¹ 8.1.2: „Clarius hoc docuit Durand., in 1, dist. 19, q. 5; et fere idem docet Hervaeus, *Quodlib.* 3, q. 1, art. 2 et 3; eamque defendit ut probabilem Soncin., 6 *Metaph.*, quaest. 16; Fland. q. 23; Javell., quaest. 13. *Fundamentum Durandi est* [...]. Atque ita nihil aliud erit [veritas cognitionis] quam conformitas rei in esse obiectivo ad seipsum in esse reali“.

⁴² 8.1.6: „comparatur cognitio ipsa, seu iudicium intellectus ad rem cognitam, in ratione repraesentantis et repraesentati“.

Auf dieser Grundlage expliziert Suárez ‚Wahrheit‘ mittels der vor allem durch Ockham verbreiteten Lehre von den konnotativen Termini. Im Unterschied zu den absoluten Termini, die sich direkt auf die durch sie bezeichneten Gegenstände beziehen, ohne etwas anderes mitzubezeichnen, bezeichnen konnotative Termini einen bestimmten Gegenstand in erster Linie und nachgeordnet noch etwas anderes; in der entsprechenden Nominaldefinition erscheint das primär Bezeichnete in der Regel im Nominativ oder *in recto*, das Mitbezeichnete oder Konnotierte aber in einem anderen Kasus, *in obliquo*.⁴³

‚Wahres‘ im Sinne der Erkenntniswahrheit bezeichnet in erster Linie den Erkenntnisakt zusammen mit seiner inneren Vollkommenheit, die gerade seine Hinordnung auf den Gegenstand in dessen intentionaler Repräsentation ist. Konnotiert wird ein dem Akt äußeres Moment, nämlich der Umstand, daß der betreffende Gegenstand sich seinem eigenen Sein nach so verhält, wie jener ihn repräsentiert; durch dieses Moment konstituiert sich nicht der Sinngehalt der Erkenntniswahrheit überhaupt, da diese eben auch den Akt einschließt, wohl aber der eigentümliche Sinngehalt der Erkenntniswahrheit als solcher.⁴⁴

Läßt sich das Konnotat nicht als Beziehung verstehen? Suárez bestreitet dies auf der Grundlage der herkömmlichen Einteilung der Relation in die kategoriale, die rein begriffliche und die – erstmals durch Scotus begrifflich fixierte – transzendente Relation: (a) Eine kategoriale Relation erfordert einen realen Terminus. Wahr kann aber auch ein Urteil über ein bloßes Gedankending sein.⁴⁵ Außerdem ist eine solche Relation eine von ihrem Fundament und Terminus real verschiedene Entität; der Erkenntnisakt ist jedoch nicht durch eine zusätzliche Entität wahr, die wie ein Mittleres zwischen ihm und dem Gegenstand entsteht; er ist vielmehr unmittelbar dadurch wahr, daß er als ein repräsentierender Akt mit dem entsprechenden

⁴³ Cf. *Wilhelm von Ockham*, *Summa logicae* I, cap. 10 (ed. *St. Bonaventure*, *Opera philos.* I, 36–38). Siehe dazu *P. Spade*, *Ockham's Distinctions between Absolute and Connotative Terms*, in: *Vivarium*, 13 (1975), 55–76.

⁴⁴ 8.2.19: „Concedo [...] veritatem, de qua agimus [...] praeter entitatem et intrinsecam perfectionem actus [cognitionis] connotare aliquid aliud extrinsecum, sine quo veritatis ratio non subsistit“; *ibid.* n. 9: „Dicendum est, veritatem cognitionis ultra ipsum actum nihil addere reale et intrinsecum ipsi actui, sed connotare solum objectum ita se habens, sicut per actum repraesentatur“; *ibid.* n. 10: „hanc veritatem cognitionis connotare saltem concomitantiam obiecti in tali statu, qualis per cognitionem repraesentatur“; *ibid.* n.12: „concludo, veritatem cognitionis includere talem representationem cognitionis, quae habeat coniunctam concomitantiam obiecti ita se habentis, sicut per cognitionem repraesentatur [...] neque concomitantia obiecti potest sufficere ad denominationem veritatis, nisi praesupposita praedicta representatione, vel potius includendo illam; quia veritas non est sola illa denominatio extrinseca, sed includit intrinsecam habitudinem actus terminatam ad obiectum taliter se habens“; *ibid.* n. 14: „Denominatio [...] veri [...] partim est a forma intrinseca, partim connotat coexistentiam obiectivam, seu concomitantiam obiecti ita se habentis, sicut per cognitionem iudicatur“; *ibid.* n. 18: „respondetur, [...] recte probari, veritatem praeter totam perfectionem realem et intrinsecam cognitionis connotare et consignificare concomitantiam obiecti“.

⁴⁵ 8.2.2: „in hoc autem iudicio ‚Chymera est ens fictum‘, est veritas realis absque relationi reali [praedicamentali]; ergo idem est in omnibus“.

Terminus zustandekommt.⁴⁶ – (b) Das Verhältnis besteht auch nicht nur, wie die begriffliche Relation, als Gedachtes; die Gleichförmigkeit geht dem reflexiven Akt voraus, in dem der Verstand die Wahrheit des Erkenntnisakts ausdrücklich erfaßt.⁴⁷ – (c) Schließlich läßt sich das Konnotat auch nicht als eine transzendente Relation verstehen: Die transzendente Relation bildet nach suárezianischem Verständnis eine reale Hinordnung auf eine Form des Verursachens oder auch der Teilhabe an anderem, die einer bestimmten Entität als wesenhafter Modus oder wesenhaft-unterscheidende Bestimmung innewohnt; ‚transzendental‘ wird sie genannt, weil diese Hinordnung in allen kategorialen Seinsgestalten vorkommen kann.⁴⁸ Nun läßt sich allerdings die Hinordnung des Erkenntnisakts auf den Gegenstand als transzendente Relation verstehen; denn sie eignet diesem als intentional-repräsentierendem Vollzug innerlich und wesenhaft. Wenn so die Erkenntniswahrheit auch eine transzendente Relation erfordert⁴⁹, so ist sie ihrer eigentümlichen Struktur nach – wie gegenüber H. Seigfrieds Deutung hervorzuheben ist⁵⁰ – doch keine transzendente Relation; denn ihrer eigentümlichen Struktur nach – also in dem, wodurch sie sich formal als Erkenntniswahrheit konstituiert – bildet sie kein wesenhaftes Moment des Erkenntnisakts. Dies leuchtet ein; denn ein wahres Urteil kann ja durch bloße Veränderung des beurteilten Sachverhalts ohne wesentliche Veränderung des Urteilsvollzugs zu einem falschen Urteil werden.⁵¹

Das eigentümliche Moment der Erkenntniswahrheit, das terminologisch als Konnotat ihres Begriffs gefaßt wird, bildet also, wie sich zusammenfassend feststellen läßt, keine eigentliche Relation⁵². Es wird allerdings sprachlich wie eine Relation beschrieben. Im Anschluß an eine Lehrtradition, die sich im Mittelalter infolge der boëthianischen Auslegung des *prós ti* in Aristoteles' *Kategorien* bildet, bestimmt Suárez sie als eine „Relation gemäß

⁴⁶ 8.2.7: „Haec [relatio praedicamentalis] dicitur consurgere posito fundamento et termino; actus autem formalissime verus est, hoc ipso quod ponitur tale fundamentum et terminus“.

⁴⁷ 8.2.8: „Haec [relatio rationis] eo modo quo esse potest, non est actu, nisi intellectu actu cogitante vel comparante unum ad aliud; sed absque huiusmodi comparationem actus est simpliciter verus“.

⁴⁸ 47.3.10: „esse alias habitudines veras etiam et reales [...] quae propterea transcendentales dicuntur, quia ad certum aliquod praedicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur“ – 47.4.15: „Respectus autem transcendentalis [...] est essentialis modus, seu differentia alicuius formae seu entitatis, quatenus ad causandum aliquo modo vel operandum circa alia per se primo instituta est, vel e converso, quatenus ab alia essentialiter pendet“.

⁴⁹ 8.2.15: „supponit vel requirit [veritas cognitionis] in ipso actu repraesentationem seu habitudinem realem ad obiectum“.

⁵⁰ H. Seigfried nimmt die transzendente Relation des Erkenntnisakts irrtümlich für das Moment, wodurch sich die Erkenntniswahrheit als solche konstituiert; *id.*, Wahrheit und Metaphysik (s. Anm. 6), 20: „Sie [die Wahrheit der Erkenntnis] kann deshalb nur eine transzendente Relation der Erkenntnis zum erkannten Ding sein. Die transzendente Relation ist auch ohne die Voraussetzungen möglich, die unerläßlich sind für die prädikamentale reale Relation“.

⁵¹ 8.2.6: „Actus ex se idem et eodem modo repraesentat, solumque mutatur eius veritas, quia res non eodem modo se habet“.

⁵² Cf. 8.2.20: „intelligamus, propriam relationem non esse necessariam ad rationem veritatis; quia nec realis necessaria est [...] nec rationis“.

dem Gesagtwerden“ (*relatio secundum dici*); der Terminus besagt nur, daß über etwas, das der Sache nach kein Bezogensein, sondern ein absolutes Sein besitzt, und so auch verstanden ist, *so gesprochen* wird, *als ob* es in einer Beziehung stünde.⁵³

Nach diesem Modell erklärt Suárez die transzendente Wahrheit ohne die traditionellen Interpretamente der begrifflichen Beziehung und realen Ähnlichkeits- oder Maß-Relation. Was das Wahre begrifflich zum Seienden hinzufügt, wird terminologisch als Konnotation eines anderen gefaßt. Konnotiert wird der Begriff des Verstandes, in dem das Seiende, das ‚wahr‘ genannt wird, so repräsentiert ist oder sein kann, wie es seiner wesentlichen Beschaffenheit nach ist. Als primäres Signifikat von ‚Wahres‘ kommt dabei nur das in Betracht, was formal das Subjekt dieser begrifflichen Hinzufügung ist: das jeweilige Seiende als Seiendes. Während also ‚Wahres‘ im Sinne der Erkenntniswahrheit primär den intentional repräsentierenden Akt bezeichnet und dasjenige konnotiert, worauf sich dieser Akt richtet, insofern es sich an sich so verhält, wie es repräsentiert wird, bezeichnet ‚Wahres‘ im Sinne der transzendentalen Wahrheit primär und unmittelbar das jeweilige Ding in seiner Seiendheit oder realen Wesenheit „und konnotiert die Erkenntnis oder den Begriff des Verstandes, zu dem sich die so und so beschaffene Seiendheit gleichförmig verhält, oder in dem das so und so beschaffene Ding repräsentiert wird oder werden kann, wie es ist“⁵⁴.

Auch hier ist der konnotierte Zusammenhang nur „gemäß dem Gesagtwerden“ eine Beziehung, wenn er auch – wie Suárez mit Blick auf die thomistische Schultradition vermerkt – gewöhnlich eine ‚begriffliche Beziehung‘ genannt wird. Tatsächlich ist er nicht mehr als ein Beieinandersein (*consortium*) von Mehrerem, wovon das eine so beschaffen ist, wie es vom anderen repräsentiert wird oder werden kann.⁵⁵ Indem die Erläuterung die

⁵³ 8.2.13: „non incongrue potest respectus secundum dici appellari.“ Zu jener Lehrtradition und ihren Wurzeln siehe die bis heute maßgebliche Untersuchung von A. Krempel in: *Id.*, La doctrine de la relation chez Saint Thomas, Paris 1952, 394–417. Der Korrektur bedürfen allerdings Krempels Bemerkungen zum suarezianischen Verständnis der *relatio secundum dici*. Diesen zufolge deutet Suárez die *relatio secundum dici* zur transzendentalen Relation um; *ibid.* 413: „Suarez exclut des catégories la *relatio secundum dici*, pour en faire une relation transcendente“; 417: „Jean de saint Thomas et les thomistes suivants, ainsi que Suarez [...] feront de cette ‚relation‘ la relation transcendente.“ Tatsächlich unterscheidet Suárez jedoch streng zwischen transzendentaler Relation und *relatio secundum dici*. Wie oben dargelegt wurde, bildet die transzendente Relation im suarezianischen Verständnis eine innere wesenhafte Ausrichtung oder Hinordnung eines Dings; Suárez ordnet sie deshalb in die Klasse der realen seinsmäßigen Relationen ein, zu der auch die kategoriale Relation gehört: 47.3.10: „dividitur relatio realis et secundum esse in transcendentalium et praedicamentalem.“ Zur *relatio secundum esse* verhält sich aber die *relatio secundum dici* im Verständnis des Suárez als Gegensatz: 47.3.6: „divisio relationis est in relationem secundum esse et secundum dici“.

⁵⁴ 8.7.25: „Dico [...] veritatem transcendentalem significare entitatem rei connotando cognitionem seu conceptum intellectus, cui talis entitas conformatur, vel in quo talis res repraesentatur vel repraesentari potest prout est“.

⁵⁵ *Ibid.*: Hoc [...] est intelligendum [...] de illa mutua connexione rei et conceptu, et connotatione unius ut correspondentis alteri, quae [...] relatio rationis dici solet: [...] Illa enim conformitas non intelligitur esse relatio aliqua, ut supra in veritate cognitionis explicatum est, sed

besondere Weise des Zusammenhangs offenläßt, gewinnt sie die Umfangsweite des Subjekts der transzendentalen Seinsauslegung; sie gilt für das ontische Wahrsein des geschaffenen wie auch des ungeschaffenen Seienden.⁵⁶

Suárez' weitere Explikation des Konnotats entspricht in einigen Zügen der thomasischen Lehre, derzufolge Seiendes als Wahres in erster Linie und *per se* auf den göttlichen Verstand hingeordnet ist, und nachgeordnet und gewissermaßen beiläufig auf den menschlichen Verstand, dem es nicht notwendig wirklich angeglichen ist, wohl aber aufgrund seiner Seiendheit angeglichen sein kann.⁵⁷ Dabei unterzieht Suárez das Lehrstück jedoch vom Standpunkt seines scotisch geprägten Seinsverständnisses aus einer weitreichenden Transformation:

(a) ‚Wahres‘ wird Seiendes hauptsächlich und *per se* im Hinblick auf seine Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Verstand genannt; denn zum einen verhält sich ein Seiendes in erster Linie und wesenhaft (*per se*) gleichförmig zum göttlichen Verstand; zum anderen repräsentiert der göttliche Verstand die Wesenheiten der Dinge auf vollkommenste Weise.⁵⁸

Ersteres gilt sowohl für das unendliche wie auch für das endliche, geschaffene Seiende: Für das geschaffene Seiende gilt es aufgrund dessen exemplarursächlicher Abhängigkeit vom schöpferischen Verstand.⁵⁹ Dieses kausale Abhängigkeitsverhältnis betrachtet Suárez dabei im Unterschied zu Thomas – der es im Sinngehalt der ontischen Wahrheit explizit eingeschlossen findet, da diese Wahrheit sich seiner Auffassung nach durch jene Kausalbeziehung konstituiert⁶⁰ – lediglich als den Grund, aus dem Geschaffenes in erster Linie dem göttlichen Verstand angeglichen ist und nicht als konstitutiven Grund der ontischen Wahrheit überhaupt; es wird daher seiner Auffassung nach nicht im Sinngehalt der ontischen Wahrheit zum Ausdruck ge-

denominatio sumpta ex consortio plurium ita se habentium, ut tale unum sit, quale ab alio repraesentatur“.

⁵⁶ 8.7.35: „intelligitur [...] quomodo esse verum conveniat omni enti reali, sive creato, sive increato“.

⁵⁷ Cf. *Thomas von Aquin*, De veritate q. 1, a. 3c: „verum [...] dicitur [...] de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano“; *ibid.* a. 4c: „Veritas autem, quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodam modo accidentaliter [...] sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter comitatur, cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum [...]“; siehe dazu auch Anm. 25.

⁵⁸ 8.7.28: „constat, hanc appellationem [...] potissime ac per se esse sumendam in ordine ad intellectum divinum [...] quia conformitas ad hunc intellectum est maxime per se in omnibus rebus“; *ibid.*: „in divino intellectu est summa et infallibilis veritas, et perfectissima rerum omnium ratio seu repraesentatio; ergo tunc res maxime dicitur vera, quando conformari potest conceptui, quem de tali re Deus habet.“

⁵⁹ 8.7.28: „in creatis quidem propter dependentiam quam ab illo [i.e. ab intellectu divino] habent“ – cf. 8.7.31: „Additur [...] reperiri in entibus creatis conformitatem ad intellectum divinum ut ad causam et exemplar, ratione cuius possunt talia entia vera denominari, quia etiam illa est vera conformitas ad intellectum, ut practice cognoscentem et suo modo operantem“.

⁶⁰ Siehe dazu Anm. 57 und die Ausführungen zur thomasischen Erklärung des transzendentalen Wahren im vorstehenden 2. Abschnitt („Diskussion der Lehrmeinungen“), Punkt (b).

bracht.⁶¹ Für das ungeschaffene Seiende gilt es, weil dieses mit dem göttlichen Verstand und der uneingeschränkten aktualen Wesensschau, die er ist, wesenhaft identisch ist.⁶² Dies bedeutet keinen Widerspruch, da die Gleichförmigkeit nur als ein Beieinander (*consortium*) von Repräsentierendem und Repräsentiertem gedacht wird, das keinen realen Unterschied zwischen den Extremen erfordert.

Der zweiten Begründung legt Suárez das eigene Verständnis des schöpferischen Erkennens zugrunde. Danach ist es gerade die Idee im schöpferischen Verstand, die das betreffende Wesen auf vollkommene Weise repräsentiert; kausale Urbildfunktion und intentionale Repräsentation schließen einander nicht aus, sondern bilden verschiedene Aspekte desselben praktischen Erkennens.⁶³ Jedes praktisch-technische Erkennen umfaßt als innerlich notwendiges Moment die Repräsentation der Sachstruktur seines Gegenstands.⁶⁴ Ähnliches gilt für das schöpferische Erkennen Gottes. Dessen Gegenstand fungiert unter dem washeitlichen Aspekt als inhaltlicher Bestimmungsgrund, so daß etwa im Hinblick auf den Menschen gilt: Der Mensch hat nicht eine so und so beschaffene Wesenheit, weil Gott ihn so erkennt, sondern er wird von Gott als so beschaffen erkannt, weil er wesenhaft so beschaffen ist.⁶⁵ Dies bedeutet jedoch keine Bemessung des göttlichen Erkennens durch die geschöpflichen Washeiten, da dieses der Sache nach mit dem unendlichen göttlichen Wesen, das alle Vollkommenheiten des Geschaffenen virtuell einschließt, identisch ist. Es richtet sich unmittelbar auf die göttliche Wesenheit. Eben dadurch, daß Gott sich selbst vollkommen begreift, erfaßt er indirekt auf überragende Weise jeden dieser Gegenstände ohne Vermittlung durch eine reale Beziehung.⁶⁶

⁶¹ Nur unter dieser Bedingung kann – wie Suárez annimmt – auch das unendliche, ungeschaffene Seiende im strengen ontologischen Sinne ‚wahr‘ genannt werden. Thomas zufolge ist der Begriff des transzendentalen Wahren dagegen nicht eigentlich auf Gott anwendbar, da er eine exemplarursächliche Abhängigkeitsbeziehung einschließt; das göttliche Wesen steht nicht in einer Abhängigkeitsrelation.

⁶² 8.7.28: „in ipso vero ente increato propter intrinsecam et essentialem identitatem cum suo intellectu et actuali intellectione“.

⁶³ 8.7.31: „ideas in primo artifice, quae unumquodque tale esse repraesentent, quale esse potest, aut natura fieri postulat“ – 8.5.3: „[...] cognitionem practicam dupliciter posse comparari ad obiectum, uno modo in ratione cognitionis, alio modo in ratione causae, aut efficientis aut exemplaris, ut est idea artificis. [...] priori autem modo cognitio practica est vera; [...] quia sub ea consideratione praecisa non est causa illius, sed mera cognitio, quae ut sic solum est repraesentatio intentionalis obiecti“.

⁶⁴ Ibid.: „ideo scientia vel ars hoc dictat, talemque ideam proponit talis artificii, quia ipsum ex se postulat talem perfectionem in ordine ad suum finem“.

⁶⁵ 8.7.31: „[...] exemplaria et ideas in primo artifice, quae unumquodque tale esse repraesentent, quale esse potest, aut natura fieri postulat“; ibid. n. 13: „non enim homo est talis essentiae quia talis cognoscitur a Deo, sed potius ideo talis essentiae cognoscitur quia talis est essentialiter“; 8.5.5: „secundum hanc praecisam considerationem [...] non ideo res est talis essentiae, quia talis a Deo cognoscitur, sed e converso ideo talis cognoscitur, quia talis essentiae est“.

⁶⁶ 8.5.6: „Deus ita habet scientiam horum obiectorum, ut ab eis illam non accipiat, sed ex se illam habeat, et ab intrinseco, et ex vi suae essentialis perfectionis habeat omnem rectitudinem et infallibilitatem eius. [...] illa scientia ita attingit haec secundaria obiecta, ut nullam veram relationem

(b) Auch in bezug auf den menschlichen Verstand besitzt jedes Seiende die Eignung, durch den Begriff der betreffenden Art repräsentiert zu werden; denn Seiendes, in seiner ganzen Breite gesehen, bildet den Gegenstand, der dem menschlichen Verstand an sich adäquat ist.⁶⁷ Wie Thomas, der die ‚transzendente Offenheit‘ des menschlichen Verstandes betont⁶⁸, nimmt Suárez daher an, Seiendes sei wesentlich und in zweiter Linie auch insofern ‚wahr‘ zu nennen, als es dem geschaffenen Verstand gleichförmig sein kann, oder für diesen verstehbar ist.⁶⁹ Doch auch hier zeigen sich Unterschiede: Thomas begreift das Seiende als solches primär vom Seinsakt her, demgegenüber die Wesenheit als empfangendes Prinzip eine nachgeordnete Bedeutung hat; daher bezieht er die Intelligibilität in erster Linie auf den Seinsakt.⁷⁰ Suárez dagegen versteht es von seiner Wesenheit her als dasjenige, was eine reale – der denkunabhängigen Existenz fähige – Wesenheit hat⁷¹ und legt in der Folge den Akzent auf den washeitlichen Aspekt der Intelligibilität; ein Seiendes wird – unangesehen seines aktualen Seins – im transzendentalen Sinne ‚wahr‘ genannt, weil es jene Wesenheit oder Natur besitzt, die der menschliche Verstand im eigentümlichen Begriff eines so beschaffenen Wesens repräsentiert. Der Aufweis seiner Wahrheit eines Dings erfolgt daher üblicherweise im Rekurs auf die entsprechende (Real-)Definition; denn diese expliziert gerade die Washeit, wie sie von uns begriffen wird.⁷² Korrelat des transzendentalen Wahren ist also nicht jede beliebige Erkenntnis,⁷³ sondern gerade das auf die Washeit gerichtete Verstehen. Dieses entspricht der göttlichen Idee, insoweit sie repräsentierenden Charakter hat. Im Sinne des Suárez kann daher auch umgekehrt gefolgert werden: Weil der menschliche Verstand imstande ist, dem göttlichen im washeitlichen Erkennen der Dinge gleichförmig zu werden, kann Seiendes, wenn es in bezug auf seine

seu habitudinem realem habeat ad illa, sed eminentiori modo illa omnia attingit Deus per hoc quod seipsum comprehendit“.

⁶⁷ De Anima 4.1.2 (ed. Vivès III, 713): „Quidquid entitatem aliquam habet, potest ab intellectu nostro cognosci“; ibid. 4.1.3: „Obiectum adaequatum intellectus nostri secundum se considerati est ens in tota latitudine sua spectatum“.

⁶⁸ Siehe dazu Pieper (s. Anm 8), 87–104.

⁶⁹ 8.7.29: „si velimus hanc denominationem [veri] per modum relationis concipere intelligemus quodlibet ens habere relationem intelligibilitatis non solum ad intellectum divinum sed etiam ad quemcunque creatum“.

⁷⁰ Thomas von Aquin, De veritate q. 1, a. 1, c: „ens sumitur ab actu essendi“ – S.th. I, q. 5, a. 1: „ens dicat proprie esse in actu“ – In Metaph., XII, lect. 1 (ed. Marietti, n. 2419): „ens dicitur quasi esse habens“ – De pot. q. 7, a. 2 ad 9: „hoc quod habet esse, efficitur actu existens“ In Metaph. XII, lect. 11 (ed. Marietti, n. 1912): „circa actum maxime consistit verum“.

⁷¹ 2.4.5: „ratio [entis] consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum.“ Siehe dazu vom Verf.: Ens in quantum ens: Die Erklärung des Subjekts der Metaphysik bei F. Suarez“; in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 66 (1999), 335–361.

⁷² 8.7.29: „cognoscimus veritatem rerum [...] per conceptionem quam de tali re nos habemus. Atque hoc modo uti solemus definitione talis rei seu naturae ad probandum aliquid vere esse tale; definitio enim nihil aliud est quam explicatio talis naturae, ut a nobis concipitur“.

⁷³ Cf. dagegen Seigfried (s. Anm. 6), 48: „Jedes reale Seiende ist wahr, weil es in einer Intelligibilitätsrelation steht [...] zu jeder menschlichen Erkenntnis“ – ibid., 49: „[...] jeder beliebigen (sowohl der göttlichen wie jeder menschlichen) Erkenntnis als bloßer Erkenntnis.“

Eignung zur Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Verstand ‚Wahres‘ genannt wird, auch in bezug auf seine Eignung zur Gleichförmigkeit mit dem menschlichen Verstand ‚Wahres‘ genannt werden.⁷⁴

III. Transzendente Wahrheit und Erkenntniswahrheit

Die Implikationen der dargestellten Konzeption mit Beziehung auf das Verhältnis von Dingwahrheit und Erkenntniswahrheit entwickelt Suárez in einer Erörterung der Frage, ob und gegebenenfalls in welchem Sinne ‚Wahrheit‘ früher von der Wahrheit der Erkenntnis als von der Wahrheit der Dinge gesagt wird.⁷⁵ Die Untersuchung nimmt ein traditionelles Problem auf, das im Zuge der Bestimmung der Wahrheit als Angleichung von Ding und Verstand notwendig entsteht und bereits bei Thomas ein Hauptthema der Wahrheitsbetrachtung bildet. Wenn ‚Wahrheit‘ sowohl dem Verstand als auch den Dingen zugesprochen werden kann, stellt sich die Frage, in welcher Ordnung sie den Dingen einerseits und dem Verstand andererseits zukommt. Sie findet in Thomas' Überlegungen zur analogen Prädikation von ‚Wahres‘ eine Lösung, an der sich die meisten Erklärungsversuche späterer scholastischer Autoren orientieren. Die spezielle Problemstellung, unter der Suárez die Frage behandelt, ist maßgeblich durch die thomastische Lösung bestimmt, wie sie in der Interpretation Cajetans erscheint.

1. Thomas zufolge findet sich – da die Erkenntnisbewegung, die zur wirklichen Angleichung von Verstand und Ding führt, ihren vollendenden Abschluß im Verstand findet – ‚Wahres‘ in den Dingen nachgeordnet, vorrangig aber und dem vollen Sinngehalt nach im Verstand. Den Zusammenhang erklärt Thomas mittels der Konzeption der Beziehung ‚auf-Eines-hin‘ (*pros-hen*), die Aristoteles in *Metaphysik* IV, cap. 2 am Beispiel des Prädikats ‚Gesundes‘ erläutert. ‚Gesundes‘ wird primär und seiner eigentlichen Bedeutung nach von einem Organismus gesagt; nur nachgeordnet – in einem abgeleiteten Sinn, der eine Beziehung zum primär Gemeinten ausdrückt – wird ‚Gesundes‘ etwa von einem Heilmittel oder von Urin gesagt: Das Heilmittel wird ‚gesund‘ genannt, insofern es Gesundheit bewirkt, Urin wird gesund genannt, insoweit er Gesundheit anzeigt. Ähnlich wird ‚Wahres‘ in erster Linie und im eigentlichen Sinne des Wortes vom Verstand gesagt und nur nachgeordnet, in einem davon abgeleiteten Sinne, der eine Beziehung zur Wahrheit des Verstandes ausdrückt, von den Dingen.⁷⁶ Die differenzierte Fassung des Primäranalogats führt schließlich zu dem Ergebnis: ‚Wahrheit‘ wird erster Linie und im eigentlichen Sinne (*primo et pro-*

⁷⁴ 8.7.28: „quia intellectus creatus est quaedam participatio divini intellectus, cui natus est conformari in intelligendo, si vere intelligit; ergo hoc ipso quod ens dicitur verum, quia est conformabile intellectui divino, poterit etiam dici verum, quia est conformabile intellectui creato vere intelligenti“.

⁷⁵ 8.8: „An veritas per prius dicatur de veritate cognitionis quam de veritate rei, et quo modo.“

⁷⁶ Cf. *Thomas von Aquin*, De veritate q. 1, a. 2c; S.th. I, q. 16, a. 6 c.

prae) dem göttlichen Verstand zugesprochen, im eigentlichen Sinne und nachgeordnet (*proprie et secundario*) dem menschlichen Verstand – und nur uneigentlich und nachgeordnet (*improprie et secundario*) den Dingen, weil und insofern diesen Wahrheit nur in Rücksicht auf die Wahrheit des göttlichen oder des menschlichen Verstands zukommt.⁷⁷

Cajetan geht nun in seiner Interpretation dieser Konzeption deutlich über Thomas hinaus. Er legt seine eigene Systematik der Analogie zugrunde, in der die Aussageweise ‚auf-Eines-hin‘ als eigener Analogietyp unter dem Namen ‚*analogia attributionis*‘ erscheint. Als charakteristisch für diesen Typ betrachtet Cajetan, daß der Sinngehalt des gemeinsamen Prädikats allein dem Primäranalogat formal und innerlich zukommt. Die Sekundäranalogate werden durch das gemeinsame Prädikat nur äußerlich benannt, so wie im Fall von ‚Gesundes‘ nur der Organismus, der die Gesundheit innerlich besitzt, formal ‚gesund‘ genannt wird – das Heilmittel und der Urin aber nur durch äußere Benennung von jener Gesundheit des Organismus her ‚gesund‘ genannt werden, insoweit sie diese bewirken bzw. anzeigen.⁷⁸ Nach diesem Modell erläutert Cajetan die thomatische Konzeption in einem Sinne, wonach die Dinge nur äußerlich von der Wahrheit des Verstandes her ‚wahr‘ genannt werden – nämlich insofern sie dem Wahren im göttlichen Verstand als ihrem Maß angeglichen sind und Ursache des Wahren im menschlichen Verstand sind oder zumindest sein können.⁷⁹ Wenn diese – bis heute einflußreiche – Deutung der Auffassung des Thomas auch nicht gerecht wird,⁸⁰ erlangt sie doch durch die Autorität ihres Urhebers den Rang einer thomistischen Standardlehre.

Deshalb verwirft Suárez die Erklärung nicht einfachhin; ihre Grundgedanken erscheinen in Überlegungen wieder, in denen er seine eigene Lösung durch zwei Thesen vorbereitet. Die eine These knüpft an die aristotelische Lehrtradition an; ihrzufolge meint ‚Wahrheit‘ in der ursprünglichen Verwendung des Wortes die Wahrheit der Erkenntnis und insbesondere die Wahrheit des Verstandesurteils.⁸¹ Die andere bezieht sich auf Cajetans Folgerungen im Hinblick auf den ontologischen Gebrauch des Wortes. Ihrzufolge können die Dinge zwar durch äußere Benennung von der Erkenntnis-

⁷⁷ De veritate q. 1, a. 4 c: „Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie, in intellectu vero humano proprie quidem et secundario, in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi per respectum ad alteram duarum veritatum“.

⁷⁸ Cajetan, De nominum analogia, cap. 2, n.10 (ed. B. Pinchard, Paris 1987, 116): „primum analogorum tantum est tale formaliter, caetera autem denominantur talia extrinsece“.

⁷⁹ Cajetan, In S.th. I, q. 16, a. 6, VII (ed. Leonina IV, 214): „verae [...] dicuntur [res] extrinseca tantum denominatione, ita quod nulla est in rebus formaliter veritas; sed imitative seu adimpletively respectu intellectus divini, et causaliter respectu nostri intellectus speculativi“.

⁸⁰ J. Van de Wiele (id., Le problème de la vérité ontologique, s. Anm 24, bes. 548) und J. Lotz (id., Aletheia und Orthotes, in: PhJ 68 (1960), 258–268, bes. 259, 267) legen ihren Deutungen Cajetans Erklärung zugrunde. Zu ihren Deutungen kritisch: Aertsen (s. Anm. 11), 271–274; Wippel (s. Anm. 11), 324–326.

⁸¹ 8.8.9: „censeo [...] veritatem in primaeva significatione dictam esse de veritate cognitionis, quae in compositione ac divisione specialiter reperitur“.

wahrheit her ‚wahr‘ genannt werden, insoweit sie Gegenstand, Ursache oder Ausdruck eines wahren Urteils sind; eine solche äußere Benennung drückt aber nicht die transzendente Wahrheit aus, die den Dingen formal und innerlich eignet.⁸² Wie aber ist es möglich, daß Wahrheit den Dingen auch formal und innerlich zugesprochen wird, wenn doch – wie die erste These behauptet – ‚Wahrheit‘ ursprünglich und eigentlich die Verstandeswahrheit besagt?

2. Die Lösung dieser Frage erfordert die Annahme, daß die transzendente Wahrheit nicht auf die Erkenntniswahrheit rückführbar ist. Ihre Unabhängigkeit dieser gegenüber zeigt sich bei einer Betrachtung des Verstandesurteils, das als realer Vollzug selbst auch ontische Wahrheit besitzt. Gelegentlich verliert ein wahres Urteil allein aufgrund einer Änderung des Sachverhalts, auf den es sich bezieht, seine Gleichförmigkeit mit dem Beurteilten und wird so zu einem falschen Urteil. Dabei bleibt es aber ontologisch betrachtet ein ‚wahres Urteil‘; denn eine reale Wesenheit, die der eigentümlichen Wesensdefinition des Urteils entspricht, besitzt es auch dann, wenn seine Gleichförmigkeit mit dem beurteilten Sachverhalt nicht mehr besteht. Seine Wahrheit als Urteil muß deshalb als eine gegenüber seiner Urteilswahrheit eigenständige ontische Bestimmung verstanden werden.⁸³ Demnach ist der Sinngehalt der Dingwahrheit von demjenigen der Erkenntniswahrheit verschieden und nicht auf diesen als seine Kernbedeutung zurückführbar.

Daß ‚Wahres‘ tatsächlich äquivok von Ding und Verstand ausgesagt wird, erhellt auch aus der vorangehenden Analyse des jeweils primär Bezeichneten: ‚Wahres‘ im Sinne der Erkenntniswahrheit bezeichnet in erster Linie den betreffenden Erkenntnis- oder Urteilsakt mit der ihm als intentional repräsentierendem Vollzug eigentümlichen Vollkommenheit – ‚Wahres‘ im Sinne der transzendentalen Wahrheit bezeichnet dagegen in erster Linie das jeweilige Ding in seiner Seiendheit oder realen Wesenheit. Gleichlautende Kennzeichnungen mit unterschiedlichem Primärsignifikat können aber nur als äquivok gelten.

Daß Wahrheit primär dem Verstand zugesprochen wird, kann danach nicht mehr analog zur Prädikation von ‚Gesundes‘ mittels des aristotelischen Schemas der Aussageweise ‚auf-Eines-hin‘ erklärt werden. Suárez entwickelt deshalb einen neuen Erklärungsversuch. Er besagt, daß (a) das Wort ‚Wahrheit‘ in der ursprünglichen, anfänglichen Verwendungsweise die

⁸² 8.8.10: „censeo, res cognitias posse ab hac veritate cognitionis per extrinsecam analogiam ac denominationem dici veras, non tamen secundum hanc rationem aut denominationem sumi verum, cum dicitur esse passio entis“; 8.7.23: „haec denominatio veri etiam non entibus convenit“; 8.7.21: „Est ergo haec veritas [i. e. veritas transcendentalis] aliquid intrinsecum rebus, et non tantum denominatio extrinseca“.

⁸³ 8.8.8: „iudicium quod de vero in falsum mutatur, manet nihilominus reale iudicium et reale ens; ergo necesse est ut verum etiam maneat transcendentali veritate. Quae in hoc consistit, quod in ratione iudicii intellectus ille actus habet veram essentiam, et speciem iudicii, et conformitatem cum proprio conceptu seu idea intellectualis iudicii“.

Erkenntniswahrheit des Urteils bezeichnet und von dorthier übertragen wurde, um die Dingwahrheit zu bezeichnen⁸⁴ – und daß (b) diese Namensübertragung einen sachlichen Grund in einem realen Verhältnis zwischen Erkenntniswahrheit und Dingwahrheit hat, das als ‚Analogie‘ im ursprünglichen Wortsinn der Verhältnisähnlichkeit (Proportionalität) zu verstehen ist.⁸⁵

Ein starkes Indiz dafür, daß ‚Wahrheit‘ anfänglich die Erkenntniswahrheit bezeichnet, bildet der übliche Sprachgebrauch, wonach ein Urteil gerade unter dem Aspekt seiner Erkenntniswahrheit einfachhin ‚wahr‘ – im Falle seiner Nichtübereinstimmung mit dem beurteilten Sachverhalt aber trotz seiner ontischen Wahrheit einfachhin ‚falsch‘ – genannt wird.⁸⁶ Denn die Erkenntniswahrheit ist uns bekannter: Die Angleichung von Ding und Verstand, in der sie besteht, wird nämlich durch den Verstand vollzogen; darum ist sie ihrem formalen Gehalt nach dem menschlichen Verstehen als intentionalem Vollzug innerlicher verbunden als die ontische Wahrheit und wird daher in der Ordnung der Akte, die das immer schon Miterfaßte explizit bestimmen, leichter und eher erfaßt als diese.⁸⁷

Von der Wahrheit des Seienden kann demnach nur in einer nachgeordneten Verwendungsweise des Ausdrucks ‚Wahrheit‘ gesprochen werden. Da diese Nachordnung nicht mehr als derivative Prädikation mit Beziehung ‚auf-Eines-hin‘ erklärt werden kann, bleibt nur die Annahme, daß der Name ‚Wahrheit‘ irgendwie von der Wahrheit des Erkenntnisakts auf die transzendente Wahrheit übertragen wurde – und zwar nicht in der Weise einer begrifflichen oder metaphorischen Übertragung, nach der Seiendes wiederum nur in einem abgeleiteten und uneigentlichen Sinne als ‚wahr‘ zu bezeichnen wäre, sondern so, daß der Name eine eigenständige Bezeichnungsfunktion erhalten hat, nach der er primär nicht auf den Erkenntnisakt,

⁸⁴ 8.8.9: „censeo [...] veritatem in primaeva significatione dictam esse de veritate cognitionis, quae in compositione ac divisione specialiter reperitur“; *ibid.* n.11: „censeo, ab hac veritate cognitionis translatum esse hoc nomen veri ad significandam hanc proprietatem cuiuslibet entis realis, quae est conformitas cum intellectu, actu vel potentia concipiente rem sub tali ratione entis realis“.

⁸⁵ 8.8.12: „verum [...] per aliquam analogiam proportionalitatis translatum sit ad veritatem rem significandam“.

⁸⁶ 8.9.9: „iudicium habens hanc veritatem [cognitionis] simpliciter verum dicitur. Si autem illa careat, dicitur simpliciter falsum, etiamsi veritatem transcendentalem [...] habeat“.

⁸⁷ 8.8.5: „Priori modo est quidem verum, per eam vocem [‚veritas‘] primo significatam esse veritatem cognitionis, seu compositionis et divisionis, quia illa est nobis notior“; 8.8.10: „ratio esse videtur, quia huiusmodi veritas nobis est notior, magisque formaliter est in cognitione nostra.“ Nach Meinung Seigfrieds besagt die Erklärung, die Urteilswahrheit sei „ursprünglich allein bekannt gewesen“ (*id.*, Wahrheit und Metaphysik, s. Anm. 6, 59). Ein solches Verständnis widerspricht der von Suárez geteilten Grundauffassung der scholastischen Transzendentalienlehren, wonach die transzendentalen Sinngehalte allen übrigen Realbegriffen in der begrifflichen Ordnung voraus- und zugrunde liegen; cf. 1.2.27: „rationes universales, quas metaphysica considerat, *transcendentales* sunt, ita ut in propriis rationibus entium imbibantur“; 1.4.20: „[...] rationes [...] *transcendentales* [...] sine quarum cognitione et adminiculo non potest aliqua ratio seu quidditas cuiuscunque rei in particulari explicari“). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß einige dieser Sinngehalte ‚für uns bekannter‘ sind als jene – insofern sie eher und leichter als diese Gegenstand einer Reflexion sind, die das bereits Erfasste deutlich bestimmt.

sondern auf die innere Seiendheit des Dings verweist; die *translatio nominis* bedeutet hier die Verbindung des Ausdrucks ‚Wahrheit‘ mit einem zweiten Begriff, durch welche seine Verwendung erweitert wird vom ursprünglichen Gebrauch zur Bezeichnung der Erkenntniswahrheit zum Gebrauch auch zur Bezeichnung der Wahrheit der Dinge – und zwar so, daß ‚Wahrheit‘ auch in dieser Funktion im vollen und eigentlichen Sinne gebraucht wird; Seiendes wird im Hinblick auf seine ontische Wahrheit nicht in einem abgeleiteten uneigentlichen Sinne, sondern im vollen und eigentlichen Sinne ‚wahr‘ genannt.⁸⁸

Suárez bietet in dieser Erklärung eine neue Lösung, welche die aristotelische Auffassung, wonach ‚Wahrheit‘ ursprünglich und eigentlich vom Verstand gesagt wird, bestätigt und zugleich die transzendentaltheoretische Konzeption der Wahrheit als einer Eigentümlichkeit des Seienden als solchen bewahrt. Diese Lösung bringt jedoch ein neues Problem mit sich; denn nun stellt sich die Frage, ob ‚Wahrheit‘ nicht gemäß einer bloß zufälligen Mehrdeutigkeit zum Ausdruck der Erkenntniswahrheit und der ontischen Wahrheit dient. Die Abwehr der cajetanischen Konzeption scheint in das Extrem der Annahme einer reinen *aequivocatio veri* zu führen, in deren Folge neu zu begründen wäre, warum das ontische Wahrsein der Dinge nicht – wie bedeutende Denker der mittelalterlichen Scholastik annehmen – durch eine rein ontologische Wahrheitsdefinition expliziert werden kann, die kein Verhältnis zum Verstand einschließt.⁸⁹

3. Nun ist aufgrund jener Überlegungen zur Namensübertragung der Schluß auf eine Art *aequivocatio veri* allerdings unvermeidbar.⁹⁰ Nicht jede Äquivokation bildet jedoch eine bloße Mehrdeutigkeit. Im Anschluß an die durch Boëthius vermittelte porphyrianische Erklärung des *homónymon* wird traditionell zwischen der rein zufälligen (*a casu*) und der geregelten oder bedachten (*a consilio*) Äquivokation, die ‚Analogie‘ genannt wird, unterschieden.⁹¹ Mit Hilfe dieser Differenzierung läßt sich der Schwierigkeit durch den Nachweis begegnen, daß die in jener Auffassung implizierte Mehrdeutigkeit nicht dem ersten, sondern dem zweiten Äquivokationstyp zuzurechnen ist.

Suárez zeigt deshalb im zweiten Teil seiner Lösung, daß die Übertragung des Namens ‚Wahrheit‘ nicht zufällig, sondern aus einem objektiv-sachlichen Grund erfolgte, der durch die wesentliche Struktur des Bezeichneten

⁸⁸ 8.8.5: „vocem illam extensam esse non per metaphoricam translationem, sed per proprietatem ad significandam veritatem rerum“.

⁸⁹ Zur Tradition der rein ontologischen Wahrheitsbestimmung siehe *Aertsen* (s. Anm. 11), 37–70; 244–246.

⁹⁰ 8.8.12: „videtur ergo haec vox aequivoce dici sub his duabus rationibus“.

⁹¹ Siehe dazu *E. Ashworth*, Equivocation and Analogy in Fourteenth Century Logic: Ockham, Burley and Buridan, in: *B. Mojsisch/O. Pluta* (eds.), *Historia philosophiae medii aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, Amsterdam 1991, Bd. 1, 23–43, bes. 30 sq.; *id.*, Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context, in: *MS 54* (1952), 94–135, bes. 97–105.

selbst gegeben ist. Die beiden Gestalten der Wahrheit verhalten sich ähnlich zueinander im Hinblick auf das in ihnen jeweils beschlossene Verhältnis von Verstand und Ding: Wie die Erkenntniswahrheit wesentlich eine Gleichförmigkeit zwischen dem Sein des beurteilten Dings und dem betreffenden Urteil erfordert und einschließt, so erfordert ähnlich die transzendente Wahrheit wesentlich eine zumindest mögliche Gleichförmigkeit zwischen der so und so beschaffenen Seiendheit des betreffenden Dings und dem eigentümlichen Begriff, der Idee oder intellektuellen Repräsentation eines derartigen Wesens im Verstand.⁹² Wenn der Name ‚Wahrheit‘ wegen dieser realen Verhältnisähnlichkeit oder Proportionalitätsanalogie übertragen wurde oder zumindest im Prinzip übertragen werden kann, läßt sich wohl sagen, daß ‚Wahrheit‘ in bezug auf die beiden Formen nicht rein äquivok, sondern in bedachter Mehrdeutigkeit verwendet wird.

Diese Erklärung bringt somit auch eine Art von Analogie in Geltung. Dabei unterscheidet sie sich aber fundamental von der am Modell des Gesunden orientierten thomistischen Konzeption der *analogia veri*. Der Unterschied besteht nicht nur darin, daß sie die maßgebliche Struktur der Analogie nicht als *pros-hen*-Relation, sondern als Proportionalität bestimmt; er besteht vor allem in der Einschätzung der Rolle der Analogie in diesem Zusammenhang. Die Analogie wird in der thomistischen Konzeption primär als eine interne Leistung des Verstandes aufgefaßt, durch die der Sinngehalt oder Begriff zustandekommt, unter dem Dinge ‚wahr‘ zu nennen sind. In der suárezianischen Erklärung erhält sie dagegen die Bedeutung eines realen Grundes, der nicht den Sinngehalt der ontischen Wahrheit bedingt, sondern nur die Übertragung des Namens zu deren Bezeichnung erklärt; der Sinngehalt der ontischen Wahrheit ist dabei vorausgesetzt. In diesem Verständnis – und nur so – vermag sie im Sinne des Suárez wesentlich zu einer Deutung der Ordnung des ‚Früher‘ und ‚Später‘ der Prädikation von ‚Wahres‘ in bezug auf Verstand und Ding beizutragen, bei der der Charakter der ontischen Wahrheit als Eigentümlichkeit des Seienden als solchen nicht aus dem Blick gerät. Zur Vermeidung eines Mißverständnisses, in dessen Folge die neue Erklärung in die cajetanische Interpretationslinie zurückgelenkt würde, hebt Suárez hervor, daß diese Analogie tatsächlich nur als der Grund der Namensübertragung und nicht als dasjenige zu verstehen ist, was ‚Wahrheit‘ in ihrer Folge bezeichnet: In der Bedeutung, die der Ausdruck durch die Übertragung hinzugewinnt, bringt er nicht jene Proportionalität zum Ausdruck, sondern die betreffende Eigentümlichkeit des Seienden als solchen, die ihr zugrunde liegt, und in der jene Proportionalität aufgesucht und betrachtet werden kann.⁹³

⁹² 8.8.12: „sicut veritas compositionis requirit illam conformitatem inter esse rei et iudicium, ita veritas transcendentalis requirit talem rei entitatem, quae adaequari possit proprio conceptui, seu idea, aut intellectuali representationi talis rei“.

⁹³ Ibid.: „licet translatio nominis ex illa proportionalitate sumpta sit, non tamen formaliter significat illam, sed proprietatem, in qua illa considerari potest“.

IV. Das Verhältnis der Theorie zur Lehrtradition

Verschiedene Traditionslinien der scholastischen Transzendentalienlehre kommen in Suárez' Auslegung des ontischen Wahren zu einer neuen Synthese. Gemäß dem Erklärungsansatz des Suárez besteht die ontologische Bedeutung der Attribute des Seienden als solchen gerade darin, daß sie durch das, was sie jeweils zum Seienden begrifflich hinzufügen, die positive reale Vollkommenheit explizieren, die jedem Seienden von sich her durch seine Seiendheit immer schon eignet; diese Explikation geschieht nicht durch oder in Rücksicht auf etwas Reales, das dem Seienden hinzugefügt würde, sondern „gemäß eben dem formalen oder wesenhaften Sinngehalt des Seienden“⁹⁴. Insofern jene Attribute nichts anderes sind als das Seiende selbst unter einem bestimmten Aspekt der ihm als solchem eigenen Vollkommenheit, schließen sie den Sinngehalt des Seienden wesentlich ein. So besagt auch das transzendente Attribut ‚Wahres‘ in erster Linie ‚Seiendes‘⁹⁵. Suárez' Position hält sich in diesem Punkt in der Linie der vortranscendenten und insbesondere der thomasischen Transzendentalienlehre.⁹⁶

Andererseits knüpft sie an die scotische Tradition an, indem sie den Sinngehalt des Seienden mit dem des Dings (*res*) identifiziert und im Sinne desjenigen expliziert, was eine der denkunabhängigen existenzfähige Wesenheit besitzt⁹⁷; in diesem Sinngehalt kommt, wie Suárez annimmt, das endliche, geschaffene Seiende mit dem unendlichen, göttlichen Seienden überein.⁹⁸ In der Konsequenz entwickelt Suárez eine Konzeption des transzendenten Wahren, die sich deutlich von denjenigen des Thomas – der Gott aus dem Umfang der transzendenten Termini ausschließt – unterscheidet: Der Sinngehalt des Wahren verhält sich ihrzufolge unbestimmt gegenüber der Differenz des Geschaffenen und des Ungeschaffenen; er konstituiert sich nicht durch ein Maßverhältnis und bringt in dem, was er über ‚Seiendes‘ hinaus besagt, keinerlei reale oder begriffliche Beziehung, sondern nur die Eignung zur intentionalen Repräsentation durch den entsprechenden We-

⁹⁴ 3.1.11: „per ea [...] explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsamet formam seu essentialiter rationem entis“.

⁹⁵ 3.1.12: „secundum rem [...] essentialiter dicitur [...] de illis, quia illa nihil aliud explicant quam ipsam entis naturam“; 8.7.24: „dico primo, veritatem transcendentalem intrinsece dicere entitatem realem ipsius rei, quae vera denominatur“.

⁹⁶ Siehe hierzu v. Verf.: Die Grundlegung einer allgemeinen Theorie der transzendenten Eigenschaften des Seienden bei F. Suarez, in: ZPhF 54 (2000), 341–364.

⁹⁷ 2.4.15: „res dicitur a quidditate quatenus est aliquid firmum et ratum, id est non fictum, quia ratione dicitur quidditas realis; ens vero [...] dicit id, quod habet essentialiter realem: eandem ergo omnino rem seu rationem realem important.“ Siehe dazu v. Verf.: Suarez' Analyse der Transzendentalien ‚Ding‘ und ‚Etwas‘ im Kontext der scholastischen Metaphysiktradition, in: ThPh 75 (2000), 339–358.

⁹⁸ 28. Prol.: „Diximus [...] primam et maxime essentialiter divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentialiter seu in ratione entis“ – 28.1.14: „solet haec divisio sub his terminis tradi ens vel increatum est, vel creatum“.

sensbegriff zum Ausdruck. Die Erläuterung gilt für das ontische Wahre in des geschaffenen wie auch des ungeschaffenen Seienden.⁹⁹

Ein zentraler Gedanke der Konzeption erscheint bei Scotus vorgebildet. Scotus zufolge besagt oder erfordert das ontische Wahre keine reale Abhängigkeitsbeziehung; das in ihr ausgedrückte Verhältnis zwischen Ding und Verstand besteht gerade in einer möglichen, im *esse manifestativum* der Seiendheit angelegten Kundgabe, in welcher der Verstand nur als verstehend vergegenwärtigende Erkenntniskraft und das Ding nur als Erkenntnisteterminus fungiert.¹⁰⁰ Daher ist ‚Wahres‘ so wie ‚Seiendes‘ auch von Gott aussagbar. Dennoch kann Suárez' Erklärung nicht einfachhin in die scotische Lehrtradition eingeordnet werden: Gemäß Scotus ist das ontische Wahre vom Seienden als solchem mehr als nur begrifflich unterschieden; es schließt den Sinngehalt von ‚Seiendes‘ nicht formal ein. Sodann geht Suárez in der Interpretation dessen, was das Wahre zum Seienden hinzufügt, weit über Scotus hinaus. Dessen Ausführungen bieten keine Entsprechung zu den eingehenden Erwägungen, in denen Suárez dem Wahren jeden Beziehungscharakter abspricht und seine Differenz zum Seienden durch die Konnotation eines Zusammenhangs von intentional Repräsentierendem und Repräsentierten erläutert. Schließlich findet auch Suárez' Lösung der Frage nach dem Verhältnis der transzendentalen Wahrheit zur Erkenntniswahrheit bei Scotus kein Vorbild. Überlegungen ähnlicher Art finden sich auch nicht bei Suárez' Ordensbruder Petrus Fonseca, der vielfach scotische Erwägungen aufnimmt und weiterführt. In der Auslegung des Wahren orientiert Fonseca sich nicht an Scotus, sondern an der Lehre des Thomas. Seiner Auffassung nach drückt ‚Wahres‘ als *passio entis* die Gleichförmigkeit des jeweiligen Seienden mit seinem Maß im göttlichen Intellekt aus.¹⁰¹ In einer solchen Erklärung findet aber Suárez' Konzeption keinen Anknüpfungspunkt; sie verhält sich zu ihr eher als ein Gegenentwurf.

Es liegt nahe, Anknüpfungspunkte bei Ockham zu vermuten; dieser betrachtet das ontische Wahre – dessen eigentümliche Bestimmung er im Anschluß an Scotus im Sinne der reinen Intelligibilität des Seienden auslegt – als einen konnotativen Terminus.¹⁰² Solche Anknüpfungspunkte lassen sich im Umkreis der Termlogik wohl finden. Besondere inhaltliche Anregungen zur Auslegung des transzendentalen Wahren verdankt Suárez Ockham je-

⁹⁹ 8.7.35: „intelligitur [...] quomodo esse verum conveniat omni enti reali, sive creato, sive increato“.

¹⁰⁰ *Duns Scotus*, Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis VI, q. 3, n. 23, 26, 71 (ed. *St. Bonaventure*, 65 und 83); dazu *A. Wolter*, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Lancaster 1946, bes. 111–118.

¹⁰¹ *Fonseca*, *Comm. Metaph.* IV, cap. 2, q. 6, sect. 10 (ed. Köln 1615, ND Hildesheim 1964, I, 804): „*ae tantum rationes formales rerum, quae existunt in mente divina sunt propriae ac primae mensurae rerum omnium. Est igitur veritas rerum omnium conformitas cum iis earum rationibus*“; *ibid.* 805.

¹⁰² Cf. *Wilhelm von Ockham*, *Summa logicae* I, cap. 10 (ed. *St. Bonaventure*, *Op. philos.* I, 38): „*Sub istis etiam nominibus [connotativis] comprehenduntur omnia talia ‚verum‘, ‚bonum‘, ‚unum‘ [...], ‚verum‘, quod ponitur convertibile cum ‚ente‘, significat idem quod ‚intelligibile‘*“.

doch nicht, da dieser und seine Nachfolger die Lehre von der transzendentalen Wahrheit infolge einer einseitigen Verlagerung des Interessenschwerpunkts der Wahrheitsbetrachtung auf die Erklärung der propositionalen Wahrheit nicht weiterbilden.

Suárez' Deutung der Ordnung des ‚Früher‘ und ‚Später‘, in der Wahrheit dem Verstand und den Dingen zugesprochen wird, ist zwar unmittelbar durch Fragestellungen innerhalb der thomistischen Schule angeregt, findet aber weder in dieser, noch in einer der anderen bedeutenden Schulen ein Vorbild. Zusammenfassend ist daher festzustellen, daß Suárez' Erklärung des transzendentalen Wahren Elemente der thomasischen, scotischen und ockhamschen Deutung des Wahren als *passio entis* aufnimmt, dabei aber einer eigenen, durch den suárezianischen Ansatz der Seinsauslegung bestimmten Grundlinie folgt, nach der sie sich nicht auf eine dieser Deutungen zurückführen läßt.