

# Der Schönheitsbegriff der Hochscholastik.

Von Dr. Minjon in Bonn.

Die neueste, experimentelle Richtung der Aesthetik bedeutet eine gesunde Reaktion gegenüber den abstrakten Konstruktionsversuchen eines Hyperidealismus. Aber auch sie muss als Glied in dem historischen Werdegang aesthetischen Verständnisses bewertet werden. Allerdings bezeichnen wir damit fasst ein Brachfeld wissenschaftlicher Bearbeitung. Vor allem für jene Zeit, deren unvergleichlichen Kunstsinn die hochragenden Dome und Paläste ebenso bezeugen wie der unsterbliche Name eines Dante, liegen zur Erforschung ihres fleissigen Nachsinnens über aesthetische Fragen nur völlig ungenügende Ansätze vor. Der Richtung der Zeit entsprechend beschränkt dasselbe auf deren spekulative Seite, ist aber in dieser Hinsicht auch um so tiefsinniger und umfassender. So finden wir die Begriffe Kunst und Schönheit an zahlreichen Stellen scholastischer Folianten untersucht, die konstituierenden Wesenselemente dargelegt und auf die verschiedenen theologischen Gebiete angewandt. Wie sehr Interesse und Systematik hier selbst unserer Zeit voraus waren, zeigt zum Beispiel der Umstand, dass Erörterungen wie „De arte, De ordine et pulchritudine universi“ u. dgl. sich zu ständigen Artikeln in den „Summen“ der Hochscholastik herauszubilden begannen. Die nachfolgende Untersuchung muss sich auf den Schönheitsbegriff jener hochinteressanten Denkerzeit beschränken.

## I. Historische Einführung.

1. Die klar bezeichneten Quellen für die aesthetischen Anschauungen des Mittelalters führen uns in die antike Philosophie. Deren Tendenz der sittlichen Umgestaltung des Menschen durch die Philosophie sowie der hellenische Kunstsinn mussten einen Sokrates, Plato, Aristoteles zum Nachdenken über das Wesen der Schönheit bringen. Gemeinsamer Ausgangspunkt derselben war die volkstümliche „καλοκάγαθία“, bei welcher Schönheit und Güte in eins verschwammen, eine Verbindung, welche für das Verständnis der antiken Schönheitslehren ebenso grundlegend ist, wie die Beachtung ihres Gesichtskreises, der sinnfälligen

<sup>1)</sup> Ursprünglich Vortrag für den internat. Philos. Kongress zu Bologna, 4.—11. April 1911.

Schönheit der Dinge um uns und der nach aussen tretenden Handlungen. Sie betrachten daher die Schönheit nur als objektive Qualität der Dinge; an die psychologische Beziehung derselben denken sie nicht<sup>1)</sup>. Auf Sokrates<sup>2)</sup> gehen zurück die Anregung zur Losschälung der Fragen über Schönheit und Kunst, die Grundzüge der sich aus dem ethischen Stammgebiet ergebenden deskriptiven Definition des Schönen vom Angenehmen, Anziehenden aus, endlich die allgemeine Auffassung des einen Wesenselementes der harmonischen Proportion; bezüglich des Wesens der Kunst rezipierte er die in den Bauhütten und Kunststätten geltende Anschauung von derselben als Nachahmung der Natur. Platons Fortschritt liegt in der klaren Betonung des reinen Begriffes der Schönheit als einer „Idee“, sodann in der Festlegung einer bis auf den heutigen Tag geltenden umschreibenden Definition, womit er eine wissenschaftliche Handhabe bot, um die bestimmte Vorstellungsgruppe der für Auge und Ohr angenehmen Erscheinungen konstant unter den einen Begriff der Schönheit zu fassen, endlich in der Adoptierung der Harmonie als des einen Wesenselementes der Schönheit und der Anregung zu dem weiteren der Klarheit<sup>3)</sup>. Aristoteles untersuchte hauptsächlich Begriff und Aufgabe der Kunst; bezüglich der Schönheit hält er an der Beziehung zur Güte fest, wie ihm ja auch die Kunsttätigkeit im ethischen Ziele kulminiert. Indem ihn seine logischen Untersuchungen zur Betrachtung der poetischen und rednerischen Darstellungsweise der Gedanken führen, fordert er in der Poetik für die Schönheit die (wenigstens künstlerische) Wahrheit, die erste Verbindung von schön und wahr; im Wesen der Schönheit findet er hauptsächlich „τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὁρισμένον“, die er wohl auf die quantitativen und qualitativen Bestandteile der Dinge bezieht (*Metaph.* 13 al. 12. c. 3 und 15)<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. De Wulf, *Études historiques*.

<sup>2)</sup> Für seine Lehren vgl. *Memor.* III, 8, 4 und IV, 6, 9 („Τὸ χεῖρισμον καλὸν ἐστὶ πρὸς ὃ ἂν ἢ χεῖρισμον“); *Ibid* III, 9, 10 („συμμετρία χρωμα“) und 5 („ἡδιον ὄρα“), ähnl. in 6 und 8; auch *Gorg.* 474 D. ff.

<sup>3)</sup> Man sehe *Symp.* 211 (das teilweise wörtlich benutzte Vorbild zu Dion. Psar. *De div. nom.* 1. 4.; vgl. zu dems. auch *Rep.* VII, 517), *Phileb.* 64 E („μετρίότης καὶ συμμετρία“ als „φύσις“ der Schönheit); ebenso 51 C und E und 53 A und *Tim.* 68 A, *Phädr.* 250; *Gorg.* 474 D—475 B und gleichsam als Ausführung dieser Stelle in dem, wenn nicht von Plato, so doch von einem demselben kongenialen Geiste stammenden *Hipp. mai.*: I. (286 C—293 D) Aufstellung des Themas, des Begriffes der Schönheit: II., (293 D—297). negative Bestimmung: Das Schöne ist nicht das Passende noch das Brauchbare und Nützliche: III. (298—303) umschreibende Definition („τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδύ“) und Versuch einer näheren Bestimmung des aesthetischen Wohlgefallens, mit dem Schluss (304): „Χαλεπὰ τὰ καλλέα“.

<sup>4)</sup> Vgl. ferner *Top.* 6. c. 7 n. 6, *Rhetor.* 1. c. 9. n. 3; dazu Bénard, *L'Ésthétique d' Aristote* in *Compte-rendu etc.* t. 30 p. 896 ff.

2. Die aesthetischen Anschauungen des platonischen Gedankenkreises finden wir ausgebaut bei Plotin (I *Enneade* l. 6)<sup>1)</sup>, besonders aber in dem Schriftchen, dessen knappe Lehren über die Elemente des Schönheitsbegriffes bestimmend für die Lehrer des Mittelalters wurden, in des Pseudo-Areopagiten Dionysius Abhandlung „*Περὶ θεῶν ὀνομάτων*“. Der mystisch betrachtende Verfasser nimmt zwar die Begriffe der Güte, Licht, Schönheit usw. nur im steten Hinblick auf das göttliche Wesen, und bietet so den Schönheitsbegriff nur in theologischer Verwertung, basiert denselben aber im 6. Buche (Kap. 4, 57) auf die Wesenselemente der „*εὐαρμοστία* und *ἀγλαΐα*“. Aus den Erklärungen der letztern, die ausdrücklich an die voraufgehende Lehre von dem immateriellen Licht der Wahrheit anknüpfen, ergibt sich, dass wir auch *ἀγλαΐ* in übertragenem Sinne zu nehmen haben, d. h. als die begrifflich erfassbare Klarheit, welche die Dinge an sich und in der Ordnung zeigen, von der die *εὐαρμοστία* spricht, demnach die klare Erfassbarkeit ihrer Natur in der doppelten Ordnung in Richtung auf Gott als gemeinsames Endziel allen Strebens und in jener der Einzelwesen unter sich, der Harmonie des *κόσμος*. Diesen bedeutsamen Höhepunkt in der antiken Erkenntnis werden wir in der Scholastik aufs scharfsinnigste verwertet finden.

Von den lateinischen Quellen derselben sind besonders Cicero<sup>2)</sup> und Augustinus zu nennen; ersterer gibt die griechischen Lehren wieder, letzterer gibt ihnen mit Hilarius eine theologische Verwertung, und betont dabei die Einheit als notwendigen Faktor der Schönheit.

3. Von den grossen Scholastikern bestimmen Alexander von Hales und Albertus Magnus die überlieferte Beziehung von Schönheit und Güte näherhin. Jener, der „Patriarch der Theologen“, lehrt in seiner *Summa univ. theologiae* p. I. qu. 17. m. 2: „Pulcrum dicit dispositionem boni, secundum quod est placitum apprehensioni; bonum vero respicit dispositionem, secundum quam delectat affectionem“. Hier finden wir demnach eine neue Stufe der Spekulation über den Schönheitsbegriff, da zum ersten Male seine Beziehung zum erkennenden Subjekt aufgefasst wird<sup>3)</sup>. Albert fasste den Unterschied zwischen schön und gut tiefer und schärfer, zum Beispiel *Ethic.* l. 4. tr. 2. c. 3: „Pulcrum et bonum quamvis idem sint subjecto, substantia tamen et ratione differunt“; ausführlicher noch in seiner *Summa theologiae* q. I. tr. 69 n. 26 m. 1 a. 2 partic. 3. sol. Damit aber treten wir bereits in den Lichtkreis der Hochscholastik.

<sup>1)</sup> Vgl. Volkmann, Die Höhe der antiken Aesthetik.

<sup>2)</sup> Von ihm wurde z. B. die alte Bestimmung der Stoiker über die Körperschönheit als „proportio membrorum cum coloris suavitate“ übernommen.

<sup>3)</sup> Dies ist also nicht erst das Verdienst von Thom. Aqu., wie De Wulf l. c. meint.

## II. Uebersicht über die einschlägigen Lehren.

1. Die einzige systematische Behandlung des Schönheitsbegriffes bietet die 6. Lektion eines Kommentares zu der oben (I, 2) erwähnten Stelle der „Göttlichen Namen“ des Dionys. Psar. Derselbe liegt vor in einem von Uccelli (Neapel 1869) (fehlerhaft) herausgegebenen Manuskript des Nationalmuseums in Neapel, desgl. in Cod. Vatic. lat. 712 Saec. XV, p. 115 – 234<sup>1)</sup>. In letzterem wird er mit 3 anderen Kommentaren des Albertus Magnus zu Schriften des Dionys. Psar. zusammengestellt; sicherlich lassen sich zum Teil wörtliche Uebereinstimmungen mit Stellen anderer Werke des Albertus nachweisen. Doch genügt hier seine zweifellose inhaltliche Zugehörigkeit zum Albert-Thomasschen Kreise<sup>2)</sup>. Der erwähnte Kommentar sieht in dem betreffenden Abschnitt der „Göttl. Namen“ behandelt: 1. Das Schöne und die Schönheit an sich, und wie diese beiden Namen oder Begriffe Gott zukommen, und 2. (von „Propter quod et idem est bono pulchrum“ an) das Schöne nach seiner Identität mit dem Guten gemäss Begriff und Wirkung. Besonders interessieren uns die Untersuchungen über den Begriff der Schönheit zu Beginn des ersten Abschnittes; denselben folgen nach kurzen Texterklärungen sehr systematisch disponierte Abhandlungen über Wirklichkeit und Wesen der göttlichen Schönheit, die auch für unser Thema vielfache Ausbeute geben. Passend reihen wir diesem Kommentar den (authentischen) des heiligen Thomas von Aquin *In l. de div. nom.* an (edit. Parmens. t. 15 p. 259 sq., edit. Vivès t. 24 p. 440 sq.) In der 5. und 6. Lektion des 4. Kap. bietet derselbe eine von der obigen in soweit abweichende Textdisposition, als der zweite Teil bei den Worten: „Ex pulchro isto omnibus existentibus“ etc. begonnen und als die „Ausstrahlung“ oder Wirkung der überirdischen Schönheit auf die Kreatur gekennzeichnet wird. Eine straffere Beziehung zum Thema der göttlichen Schönheit wie eine stilistisch ansprechendere Form heben diese Arbeit vorteilhaft von jener ab; die Lehren über Stellung und Inhalt des Schönheitsbegriffes dagegen stimmen durchaus überein. Den Kreis unserer Untersuchung vollenden dann die einschlägigen Stellen der *Summa Theologica* des hl. Thomas v. Aquin, dieses wegen der Verwertung der Vorgänger und seiner schlichten Klarheit bei tiefsinniger Spekulation reifsten Werkes des geistigen Riesen auf der Hochwarte der Scholastik.

<sup>1)</sup> Eine revidierte Textausgabe des hier in Betracht kommenden Abschnittes ist vom Verfasser vorbereitet.

<sup>2)</sup> Man sehe das Zeugnis des P. Suermondt in K. Schweiz.-Blätt. 1895, S. 295 Anm., zu Kaufmann, Der Begriff der Schönheit etc., sowie De Maria, S. Thomae Aqu. opuscula sel., Città di Castello 1886, t. III. p. 562: „Doctrinam de pulchro in eo (opusculo) ne transversum quidem unguem discedere“ etc. Wir zitieren denselben als *Com. an.* (anonymus) *in l. De div. nom.*

Allerdings wird man die knappen Lehren derselben, gleichsam das kurzgefasste Resultat des eigenen und zeitgenössischen Nachdenkens, nur richtig verstehen bei Hinzuziehung der Parallelstellen gleichzeitiger Werke und besonders der des Aquinaten (*In Ethic. u. Phys., S. C. Gent. etc.*) Das Auszeichnende der Thomistischen *Sum. Theol.* in unserer Frage ist die (wohl auf eingehenderes Studium der Aristotelischen Schrift *De Anima* zurückzuführende) psychologische Vertiefung der Lehren über das Schöne. Zwar stehen dieselben durchaus auf dem überlieferten Boden: Wir finden die alte Nominalerklärung ebenso wie die schon von Alex. Hal. und Alb. M. aufgestellte Wesensdefinition der Schönheit, aber in beiden baut er mit genialem Zug die schon längst angeklungene transzendente Beziehung des schönen Objektes zu den Seelenkräften systematisch aus, und tut damit den letzten Schritt zur vollen Erkenntnis des Schönheitsbegriffes. Keineswegs verfällt er aber damit in eine Subjektivierung der Schönheit; ihre (objektive) Wirklichkeit wird dadurch gewahrt, dass auch die *Summa* die von Aristoteles stammende Lehre übernimmt, dass die praedikamentale Schönheit (ihrem ontologischen Sein nach) eine Qualität der körperlichen Dinge sei, das reale Akzidenz einer habituellen Disposition in Hinsicht auf die Natur des Dinges und dessen natürliche Tätigkeiten.

## 2. Katalog der einschlägigen Stellen:

### a. *Comm.\*an. in 1. De div. nom. c. 4. 5:*

Apprehensioni veri secundum quod habet rationem boni, respondet processio pulchri (circa 1<sup>um</sup>, sol.)

Pulchrum et honestum sunt idem in subiecto, differunt autem in ratione, quia ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones; honesti autem ratio consistit in hoc, quod trahit ad se desiderium (circa 1<sup>um</sup>, sol.) In quo (subiecto) communicat pulchrum cum bono quasi ex natura generis. De ratione boni est, quod sit finis desiderii, movens ipsum ad se, et ideo definitur a Philosopho, quod bonum est, quod omnia optant; honestum vero addit supra bonum hoc scilicet, quod sua vi et dignitate trahat desiderium ad se, pulchrum vero ulterius super hoc addit resplendentiam et claritatem quandam super quaedam proportionata (ad tert. cond., sol.)

Pulchrum in ratione sua plura concludit, scilicet splendorem formae substantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas, sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata; hoc est quasi differentia specifica complens rationem pulchri (circa sec., sol.)

Pulchritudo consistit in componentibus sicut in materialibus, sed in resplendentia formae sicut in formali (*Ibid.* ad 3.)

Sicut ad pulchritudinem corporis requiritur, quod sit proportio debita membrorum et quod color supersplendeat eis, quorum si alterum deesset, non esset pulchrum corpus, ita ad rationem universalis pulchritudinis exigitur pro-

portio aliqualem ad invicem vel partium vel potentiarum vel quorumcunque quibus supersplendeat claritas formae (de sec. cond., sol.)

Potest esse, quod ad esse simplicis concurrant duo, quorum alterum sit sicut subiectum et alterum sicut essentia rei, sicut ad esse similitudinis concurrunt nasus sicut subiectum et concavitas sicut essentia simi. Et similiter ad rationem pulchritudinis concurrunt consonantia sicut subiectum et claritas sicut essentia eius (de sec. cond. ad 1.)

Lumen est de essentia pulchri, tamen pulchrum addit super lumen differentiam specificam, per quam discernitur ab ipso; lumen enim non dicit nisi emissionem radii a fonte luminis, pulchrum vero dicit splendorem ipsius super partes materiae proportionatas (*Ibid.*)

Pulchritudo est in Deo et est summa et prima pulchritudo, a qua emanat natura pulchritudinis in omnibus pulchris, quae est forma pulchrorum (Abschn. 4, sol.)

Virtus claritatem quandam habet in se, per quam pulchra est (de sec. cond., ad 3.)

Quantum unumquodque habet de pulchritudine, tantum habet de esse (*Ibid.*, expos. text.)

Claritas est in tertia specie qualitatis, consonantia autem cum sit qualitas circa quantitatem, est in quarta specie qualitatis (de sec. cond., arg. 2; zum Verständnisse der Stelle vgl. S. Thom. Aqu. *S. Theol.* p. 1—2, q. 49 a. 2. c. u. ad 1.)

b. *Comm. s. Thomae Aqu. in 1. De div. nom. c. 4. l. 5:*

Quamvis pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt; nam pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi (in fin.). Sic Deus tradit creaturis pulchritudinem, in quantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus. Sic enim hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem in quantitate et situ membrorum et propter hoc, quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in ceteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spirituales vel corporales, et secundum quod est in debita proportione constitutum.

Nihil est, quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam.

Sanitas et pulchritudo causantur per hoc, quod corpus quantum ad omnes partes est bene proportionatum (c. 4. l. 22 in init.; cf. *S. Theol.* 1—2, q. 50. a. 1. c.)

c. S. Thom. Aqu. *Summa Theologica:*

Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur scilicet super formam et propter hoc „bonum laudatur ut pulchrum“ (Dion. Psar. *De div. nom.* l. c.); sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum. Est enim bonum, quod omnia appetunt, et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam. Pulchra enim dicuntur, quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo

autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis (p. 1. q. 5. a. 4. ad 1).

Pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bona sunt, quae omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet (p. 1—2, q. 27. a. 1. ad 3).

Sicut accipi potest ex verbis Dionysii (*De div. nom.* c. 4. 1<sup>o</sup> 5.), ad rationem pulchri seu decori concurrit et claritas et debita proportio; dicit enim, quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit, quod conversatio hominis sive actio eius sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem (p. 2—2, q. 145. a. 2. c.).

Pulchrum, ut supra (q. 145, a. 2. c.) dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur ad quam pertinet et lumen manifestans et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde et Sap. 8. de contemplatione sapientiae dicitur: „Amator factus sum formae illius (τοῦ κάλλους αὐτῆς, LXX). In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimat concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes (p. 2—2, q. 180, a. 2. ad 3).

P. 1. <sup>96</sup> 39. a. 8 fordert „integritas seu perfectio, debita proportio seu consonantia“ und „claritas“.

Virtus in quantum est conveniens dispositio animae assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debita dispositiones corporis (p. 1—2. q. 55. a. 2. ad 1.).

Quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae etc (p. 2—2, q. 141. a. 2. ad 3.).

Pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem; unde Tullius dicit in 1. *De off.* quod „pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiae in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differt“ (p. 2—2. q. 142. a. 2. c.; cf. q. 116. a. 1. ad 2: Decor hominis est ex ratione; q. 142. a. 4. c.: [Ex lumine rationis] est tota claritas et pulchritudo virtutis; q. 145. a. 3. c. u. a.).

Figurae et passibiles qualitates secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones; nam figura prout convenit naturae rei et color pertinent ad pulchritudinem (p. 1—2. q. 49. a. 2. ad 1.).

Dicimus dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia huiusmodi, quae important quandam commensurationem plurium, quae diversis modis commensurari possunt (p. 1—2. q. 49. a. v. c.).

Si accipiantur membra ut manus et pes et huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens est pulchritudo (p. 1—2. q. 54. a. 4. c.; cf. q. 50. a. 1): Habitualis dispositio in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam.

Cf. *In VII. Phys.* 1<sup>o</sup> 5: (Pulchritudo et sanitas) sunt quaedam dispositiones eius, quod est perfectum in sua natura per comparisonem ad optimum i. e. ad finem, qui est operatio. *In IV. Eth.* 1<sup>o</sup> 8: Illi qui sunt parvi, possunt dici formosi propter decentiam coloris et propter debitam commensurationem membrorum, non tamen possunt dici pulchri propter magnitudinis defectum; cf. text. Arist.

*In X. Ethic* 1. 3: Utrumque (sanitas et pulchritudo) importat proportionem convenientem naturae eius, quod dicitur pulchrum vel sanum.

*C. Gent.* 1. 3. c. 140: Sanitas consistit in debita commensuratione humorum et pulchritudo in debita proportione membrorum; u. v. a. St.

d. Caietanus in 1—2. q. 27. a. 1: In responsione ad 3. scito, novitiae, formalem responsionem consistere in hoc, quod pulchrum est quaedam boni species. Connumeratur bono pulchrum in amabilitate, quia addit supra ipsum sicut secundum quid ad simpliciter, bonum est enim, quod simpliciter complacet, pulchrum autem, quod secundum apprehensionem, ut in litera dicitur.

e. Alemannus *S. Phil.* p. 1. q. 12. a. 2. ad 5: Pulchritudo est prima species qualitatis, ut patet ex Philosopho (*7. Phys.* t. 17.); est enim habitus afficiens subiectum, ut bene se habeat secundum propriam naturam sicut et sanitas).

3. Die Grundzüge der in diesen und ähnlichen Stellen ausgesprochenen Anschauungen über den Schönheitsbegriff lassen sich in folgenden Leitsätzen zusammenfassen:

a. (Nominal- und Realdefinition). Der Schönheitsbegriff wird aus den beiden nächst höhern Begriffen der Wahrheit und Güte deduziert: Schön ist dasjenige, dessen Auffassung den Sinnen und dem Verstande gefällt.

Seinem Wesen nach wird er erklärt als die Klarheit (formelles Element des Begriffes) der naturgemässen Proportion (Konsonanz, Harmonie) aller Teile; beide Elemente werden aus dem Wesen der Auffassungskräfte abgeleitet.

b. (Partition). Unterscheidung des allgemeinen (metaphysischen) und des formalen Schönheitsbegriffes; ersterer wird als transzendental erkannt, letzterer als auf einer realen Qualität der wahrnehmbaren Dinge beruhend.

Zur Erläuterung möge folgendes dienen:

a) Betrachtet man die Dinge in ihrer Beziehung zu Sinn, Phantasie, Verstand schlechthin, so sind sie deren Gut, d. h. deren erstrebenswertes, sie natürlich befriedigendes Objekt, und zwar dadurch, dass sie durch ihre sensible resp. begriffliche Aufnahme in jene Kräfte diese vervollkommen; denn erstrebt wird, was vervollkommenet<sup>1)</sup>, und jene ver-

<sup>1)</sup> *S. Theol.* q. 1. q. 5. a. 1: „Omnia appetunt suam perfectionem“, u. a.

vollkommen sich durch Erfassung des Sinnenbildes resp. des intelligiblen Gehaltes der Dinge oder ihres Wahrheitsinhaltes. Die Schönheit aber besagt diese Güte der Wahrheit nicht allgemein gefasst, d. h. nicht insofern dieselbe lediglich das Wahre als das naturgemässe Objekt des Intellektes bezeichnet, sondern jene besonderen Vorzüge des (wahren) Objektes, die seine Erfassung als solche angenehm, erstrebenswert machen. Sie bezeichnet demnach gegenüber der Wahrheit und Güte ein neues und objektiv reales Sein, d. h. zum wenigsten ein physisch wirkliches Fundament in den Dingen, wodurch eine neue Beziehung derselben zu den Auffassungskräften begründet wird. Damit ist aber die volle wissenschaftliche Berechtigung der Schönheit als eines selbständigen Begriffes gegeben in dem Sinne der Erstrebenswürdigkeit der Auffassung des Wahren, insofern Sinn und Verstand gerade bei der Bildung des esse intentionale eines Objektes, d. h. bei der Auffassung desselben, eine (besondere) Annehmlichkeit finden, sodass diese Aufnahme selbst von ihnen als „gut“, angenehm, erstrebenswert erfasst wird. Das ist der Sinn der Stelle: „Apprehensioni veri, secundum quod habet rationem boni, respondet processio pulchri“ im *Com. an. in. l. De div. nom.* und der *S. Theol. s. Thomae* p. 1—2. q. 27. a. 3: „Pulchrum est id, cuius ipsa apprehensio placet“, die umschreibende Festlegung des Schönheitsbegriffes aus der Befriedigung der Naturtendenz der Sinne und des Verstandes (der dann wegen der Einheit des Geistes Akte des Willens, besonders der Freude, folgen, aus denen sich das sog. ästhetische Lustgefühl zusammensetzt).

b) Diese besondere Annehmlichkeit der Erfassung des Sinnenbildes resp. des intelligiblen Inhaltes (des Begriffes oder der „Idee“) eines Gegenstandes aus ihrer objektiven Erscheinungsform muss naturgemäss in physisch realen Momenten der letztern begründet sein, nämlich in solchen, welche dieselbe der Natur von Sinn und Verstand ähnlich, konvenient machen (vgl. *S. Theol.* p. 1—2. q. 8. a. 1.). Diese objektive Realität der fundamentalen Elemente des Schönheitsbegriffes folgt auch aus dem Begriff der Güte, seinem quasi-genus; denn die Güte liegt in den Dingen (Arist. VI. *Metaph.*; Thom. Aqu. 1. *De Ver.* a. 2: „Motus appetitivae virtutis terminatur ad res“). Wie daher der objektive Inhalt oder das physische Fundament der Güte die Vollkommenheit ist<sup>1)</sup>, dem der Begriff der Güte nur die ausdrückliche Beziehung zum Streben (die ratio appetibilitatis) hinzufügt, so ist es auch mit der Schönheit. Ihrem objektiven, physischen Seinsinhalte nach liegt sie in den Dingen und besteht in einer bestimmten Vollkommenheit derselben, die ihre Erfassung den Sinnen und dem Verstande gerade konvenient und angenehm macht;

<sup>1)</sup> Ens perfectum = id, quod est in actu secundum quod competit suae naturae, (*S. Theol.* p. 1. q. 4. a. 1).

dagegen enthält der Schönheitsbegriff als solcher noch die (explicite) ausgesprochene Relation, welche jene objektiven Momente in ihrer Beziehung zu unserer Auffassung ausspricht. Im Sinne dieses in den Dingen liegenden Grundes bezeichnet die Scholastik (mit Arist.) die Schönheit als Qualität der Dinge („in prima specie qualitatis“), genauer als habituelle Disposition der verschieden determinierbaren Bestandteile derselben in Hinsicht auf ihre Natur oder deren formalem Wesen („ad formam naturae“) resp. auf ihre (natürliche) Tätigkeit.

e) Ihrem Wesen nach liegt nun die angenehme Erfassbarkeit eines Objektes zunächst für die Sinne nach gemeingültiger Anschauung, der sich auch die Scholastik anschliesst, in der Klarheit, mit der eine Farbe, ein Akkord u. dgl. unser Auge oder Ohr trifft, und sodann in bekannter Uebertragung dieses Bildes auf die angenehme begriffliche Durchdringbarkeit eines Gegenstandes, in der Klarheit, womit das Wesen eines Naturdinges oder die Idee eines Kunstwerkes aus seiner Erscheinungsform hervorleuchtet. Entkleidet man diese „Klarheit“ für die Verstandesauffassung der Metapher, so erhält man das Charakteristische der (objektiven) Ausdrucksform einer Natur oder Idee, also das jederzeit von den Künstlern wie auch das heutzutage von den Aesthetikern anerkannte Wesenselement der Schönheit. Diese Klarheit (*claritas, splendor*) erfasst die Scholastik als das formelle Wesenselement der Schönheit, während sie als Materialprinzip derselben, d. h. als jenes Element im physischen Sein der Objekte, von dem jene Klarheit gefordert wird, die Proportion der organischen Teile eines natur- oder kunstschoenen Gegenstandes (*proportio, consonantia, harmonia, ordo*) bezeichnet. Da nach *S. Theol.* p. 1—2. q. 102. a. 1. c. der Begriff der Ordnung sowohl ein ordnendes Prinzip erfordert wie richtiges Verhältnis aller in Betracht kommenden Teile im Hinblick auf dasselbe, so fragt sich vor allem, nach welchem Prinzip jene Philosophen das Wohlverhältnis der Teile bemessen. Hält man die einschlägigen Stellen zusammen, so ergibt sich, dass sie das gegenseitige Verhältnis der Teile, sowie dasjenige zur jeweiligen Natur des Objektes und auch das zum auffassenden Subjekt im Auge hatten. Das erstere („*proportio partium ad invicem*“) aber lassen sie lediglich von dem Verhältnis der Teile zur Natur des Ganzen abhängen und von demselben informiert werden; denn dieses ist ihnen das eigentliche, wesentlich bestimmende Prinzip der Ordnung. So muss z. B. ein durchgehendes einheitliches Mass aller Teile von dem jeweiligen Wesen des Gegenstandes letztthin bestimmt werden; ähnlich bei der Harmonie der Farben (des Kolorits) der Teile usw. Akzidentell tritt das Verhältnis zur Aufnahmefähigkeit der menschlichen Organe hinzu. So übernimmt man aus Aristoteles die Forderung einer entsprechenden Grösse der Objekte, da ein Uebermass ebenso unangenehm sei wie anstrengende Kleinheit. Tiefsinnig werden die beiden

Wesenselemente des Schönheitsbegriffes nun auf die Natur der Auffassungskräfte selbst zurückgeführt. Dabei werden auch die Sinnesorgane als „ratio quaedam“ (*S. Theol.* p. 1. q. 5, a. 4. ad 1)<sup>1)</sup> bezeichnet, d. h. als richtig proportionierte Organe im Sinne jenes herrlichen Baues des Auges oder Ohres, wonach nur einheitliche, in sich proportionierte Sinesindrücke denselben entsprechen und sie angenehm berühren. In dem Wesen des Verstandes aber wurzelt nach Thom. v. Aqu. (*S. Theol.* p. 2—2. q. 180. a. 2. ad 3) Klarheit und Proportion, insofern zu seiner natürlichen Tätigkeit gehöre „et lumen manifestans et proportionem debitam in aliis ordinare“. Diese Worte, wieder das kurzgefasste Resultat tiefer Spekulation, erläutert glücklicher Weise ein nachfolgendes Beispiel: Die Schönheit der freien (sittlich guten) Tätigkeit des Menschen nämlich ruht in dem klaren Hervorleuchten der Anordnung der Vernunft, der Herrscherin unter den menschlichen Tätigkeiten, da sich in derselben die Forderungen und Ziele menschlicher Würde und Natur aussprechen (vgl. ebendas. p. 2—2. q. 17. a. 1. c., auch p. 1—2. q. 55. a. 2. ad 1. und q. 142. a. 2. c. und q. 145. a. 3. c. u. a.) Entsprechend ist jenes Natur- oder Kunstwerk schön, aus dem der ordnende Verstand spricht; wie der Aquinate gerade das Spezifikum der freien (aesthetischen) Künste, das denselben allein ihren Ehrenplatz über dem Handwerk sichert, wesentlich in der in ihnen verkörperten Verstandesarbeit findet (*S. Theol.* p. 1—2. q. 57, a. 3. ad 3)<sup>2)</sup>. In der Tat liegt es zunächst in der Natur des Verstandes, nach einem Prinzip ordnungsgemäss anzureihen; es ist das jene auf der Einheitlichkeit seines Seins beruhende Systematisierung, welche einen Plato und Plotin das „*ἔν*“ oder die „*μονάς*“ an die Spitze des Alls stellen liess. Ebenso wurzelt das „illuminare“ in der Natur des Verstandes. Denn wie das Licht sozusagen das spirituellste Element der Körperwelt ist, und zwar im Sinne der alten Philosophie als „*primum principium activum*“ derselben, als jene Kraft nämlich, welche licht und hell macht und so das Sehen ermöglicht, so bezeichnet es auf die

<sup>1)</sup> Nur eine historische Betrachtung dieser Ausdrucksweise auf Grund von Arist. *De An.* I. 2. t. 23. und s. Thom. Aqu. *In II. De An.* l<sup>o</sup> 24. lässt diese bislang nicht genügend erklärte Stelle verstehen.

<sup>2)</sup> Eine klare Konsequenz dieser tiefsinnigen Stelle ist die Fixierung des Gegenstandes der Aesthetik im Sinne einer eigenen Wissenschaft als jenes *ens pulchrum artificiale* oder *aestheticum*, welches der Künstler durch die Stoffbearbeitung zum Ausdruck einer Geist und Gemüt ansprechenden und über den Gedankengehalt der Naturdinge hinausgehenden Idee schafft, demnach als die Schönheit der Kunstwerke als solcher. So tritt die Aesthetik mit selbständigem und realem Objekt neben die Logik, die das *ens rationis*, und die Ethik, die das *bonum morale* zum Gegenstand hat. Die Schönheit der Naturdinge dagegen hat die Kosmologie zu behandeln, wie den allgemeinen Schönheitsbegriff die *Metaphysik*, deren Lehren die Aesthetik übernimmt.

geistigen Vorgänge übertragen die „*apprehensio veritatis*“ (s. *Thom. In l. De div. nom.* l. c. 1<sup>o</sup> 5.), d. h. nichts anderes als die immaterielle Durchdringungskraft des Intellectes gegenüber den Phantasiebildern<sup>1)</sup>, vermöge deren ihre (allgemeine) Natur oder ihr begriffliches Wesen (ihre „Idee“) erfassbar (abstrahierbar) wird (cf. *S. Theol.* p. 1. q. 106. a. 1. c. und *Ib.* p. 67. a. 1. c.)

d) Zum Verständnis des scholastischen Schönheitsbegriffes ist es weiterhin von grundlegender Bedeutung, den metaphysischen Begriff von dem praedikamentalen wohl zu unterscheiden. Ersterer ist jener allgemeine Begriff, den auch die theologische Spekulation, z. B. in dem *Comm. an. in l. De div. nom.*, so reich verwertet. Derselbe wird als (abgeleitete) transzendente Eigentümlichkeit alles Seins bezeichnet, da er soweit reicht als die (ontologische) Wahrheit und Güte, von denen er stammt. Von demselben aber unterscheidet sich der formale Begriff der Schönheit der Dinge in Natur und Kunst als jener, von dem wir allein eine Vorstellung haben. Diese fusst auf einer realen Qualität der Körperdinge, wie oben dargelegt. Sie wird zunächst und inchoativ (als *pulchritudo sensibilis*) von den Sinnen erfasst (z. B. als *suavitas coloris, clarus sonus* u. dgl.), sodann aber ihrem begrifflichen Wesen nach (als *pulchritudo intelligibilis*) vom Verstande den oben beschriebenen Elementen nach ergründet. Durch Abstraktion der Beschränkung auf materielle, wahrnehmbare Gegenstände wird dann aus diesem formalen Begriff der transzendente gebildet. In dieser Erfassung des Schönheitsbegriffes als eines Analogie- und eines Relationsbegriffes ist die Schwierigkeit desselben klar bezeichnet<sup>2)</sup>.

4. Den entwickelten Anschauungen über Schönheit entspricht das *aesthetische Weltbild* der Hochscholastik. Man kann demselben eine geniale Harmonie und Grösse nicht abstreiten, wie sie keine andere historische oder moderne Weltanschauung auch nur annähernd bietet. Auf einem grossen, erkenntnis-theoretischen Prinzip baut es sich auf in kristallheller Systematik gleich den lichten, himmelanstrebenden Domen jener Zeit, dem Satz nämlich, dass die Zusammensetzung von (realem) Akt und Potenz alles geschaffene Sein durchziehe. Letzterem steht das göttliche Sein gegenüber als *actus purus essendi (ens per se subsistens)*

<sup>1)</sup> Diese Kraft des Verstandes nennt die aristot.-scholastische Psychologie bekanntlich „*intellectus agens*“ und bezeichnet denselben als das „*lumen intellectus*“. Dieselbe Anschauung kehrt in der theologischen Spekulation über die sog. *visio beatifica* und das *lumen gloriae* wieder.

<sup>2)</sup> Die aesthetischen Untersuchungen über Wesen und Gesetze der Schönheit müssen folgerichtig von der formalen Schönheit ausgehen, da wir nur von dieser eine Vorstellung und begriffliche Einsicht haben können, die Schönheit geistiger Wesen oder gar die göttliche Schönheit aber nur auf jenem Begriff fussend negativ und analog in etwa bestimmen können.

in unüberbrückbarer, unendlicher Höhe, und doch wieder im Gottmensch in persönlicher, in der Beatifikation in intentioneller Aktuierung geschaffenen Seins das All zur grossen Einheit eines Kunstwerkes zusammenschliessend, ein Lichtreich mit dem Infernum als Kontrast von furchtbarer Dramatik<sup>1)</sup>. In den geschaffenen Dingen (*entia per participationem*) aber findet sich die reale Zusammensetzung von Akt und Potenz entweder lediglich in *ordine essendi*, nämlich bei den reinen Intelligenzen (Engeln), oder ausserdem noch in *ordine essentiae*, nämlich beim Menschen und den sonstigen Körperwesen. Das potentielle Element in den Dingen ist nun dem jeweiligen Akt oder der Wesensform gegenüber aufs verschiedenartigste determinierbar, wie z. B. die Glieder des menschlichen Körpers tausendfache Grösse und Verschiedenheit gegenüber den Seelenkräften zulassen, denen sie als Instrument der Wahrnehmung, Stoffbearbeitung, Fortbewegung dienen sollen. Jedoch sind nur bestimmte Verhältnisse derselben der Natur oder Naturtätigkeit des Geschöpfes klar entsprechend, d. h. schön. Ein solches Verhältnis herrscht:

a) Im nächsten und eigentlichen Sinne in den Objekten der Wahrnehmung, nämlich zwischen ihren sensiblen (quantitativen und qualitativen) Bestimmungen und der Natur der Körperdinge. Deren Schönheit liegt daher in dem Wohlverhältnis jener Raumdisposition aller Teile, jenes Linienflusses der Umrisse, jener Harmonie und Stimmung des Kolorits etc., welche für Wesen oder Idee des Objektes klar charakteristisch sind.

b) Kein anderes ist das Wesen der geistigen Schönheit der Menschenseele und die ethische ihrer Tugenden, insofern dieselbe betrachtet wird so wie sie in den (so verschiedenartig determinierbaren) wahrnehmbaren Körperformen und den sichtbaren Handlungen erscheint. So ist der Idealtypus der Menschengestalt jener, welcher durch die Proportion der Glieder und ihrer Linien, Farben usw. die Seelennatur oder Seelentätigkeiten signifikant hervortreten lässt. Aehnlich sind jene Handlungen schön, welche klar die Beziehung zur Menschenwürde und den vernunftgemässen Lebenszielen hervortreten lassen, wie die uneigennützig erbarrender Liebe u. dgl.

c) Von der eigentlichen, geistigen Schönheit der Seele in sich oder der rein geistiger Geschöpfe aber ist uns nur ein lediglich analoger Begriff möglich. In der klaren Harmonie der Seelenkräfte und deren Vollkommenheit im Dienste des Seins- und Lebenszweckes des Geschöpfes liegt zunächst die Schönheit des Einzelwesens. Sodann aber muss der Grad der Vollkommenheit der Ideen (*ideae acquisitae* oder *infusae*) des Wissens und der Tugenden des Willens die Seelenpotenzen verschieden determinieren, zwei Richtungen, in denen die Intelligibilität und Natur des geistigen Wesens immer klarer und reiner erscheint. So entsteht

<sup>1)</sup> Es sei an die höchste poetische Verwertung der hier angeklungenen scholastischen Spekulation in Dantes *Divina Comedia* erinnert.

die Schönheit des Kosmos der intelligenten Schöpfung in ihrer gegenseitigen Ordnung; dieselbe ruht in der klaren Proportion der Geister in Rücksicht auf ihre jeweilige Stellung und sog. hierarchische Tätigkeit. Diese Stufenfolge von Vollkommenheit und Schönheit führt von selbst auf das Urbild aller Schönheit, auf Gottes unerschaffene Herrlichkeit. Denn da die Geschöpfe in der zweifachen Hinsicht ihres Daseins und ihrer lebendigen Tätigkeit eine verschieden bestimmbare Potenz gegenüber dem subsistierenden Sein und Leben, Gott, darstellen, so fasst die theologische Betrachtung der Scholastik die Schönheit derselben als Nachbildung der unerschaffenen Schönheit auf und den Grad ihrer Vollkommenheit als bemessen nach der Stufe, auf der die geschöpfliche Weisheit und Liebe der ewigen näher tritt und der göttlichen Aktuierung und Wirksamkeit ein möglichst vollkommen gestimmtes Instrument darbietet (um einen Ausdruck Platons zu gebrauchen), allerdings ein frei tätiges unter Erhebung und Einwirkung der *causa prima*, Gottes. An der Spitze dieses Kosmos stehen die Idealgestalten Christi und Mariae als die in der geschaffenen Ordnung geradezu vollkommene Schönheit, in deren Lob die frommen Lehrer sich daher nie genug tun können.

d) Die göttliche Schönheit kann gefasst werden als die dem natürlichen Verstandeslicht in der Welt erkennbare Ausstrahlung der göttlichen Weisheit, Macht und anderen Attribute oder als die Offenbarungsschönheit des Glaubens, der die erstere Erkenntnisweise übernatürlich erhöht, aber im Bereich ihrer Begriffe und Vorstellungen bleibt. Sie beruht in der klaren Proportion der göttlichen Attribute zum Wesen des *actus purus* und fusst daher ebenfalls auf der Auffassung der göttlichen Wesenheit als einer (logischen) Zusammensetzung von Natur und Tätigkeiten, entsprechend unserer jetzigen Auffassungsweise überhaupt. Auch der Glaubensbegriff von der göttlichen Schönheit ist daher kein anderer als der transzendente Schönheitsbegriff, in Abstraktion von aller Potenzialität und (in *analogia proportionalitatis*) vom geschaffenen auf das reine Sein übertragen.

e) Bei der direkten Erfassung des göttlichen Wesens aber (*per lumen gloriae*), bei der dasselbe unmittelbar *verbum mentis*, d. h. intelligibles und erkanntes Objekt wird, ist die Schönheit dieses göttlichen Erkenntnisobjektes nur im uneigentlichen Sinne die Klarheit einer Proportionalität der göttlichen Wesenheit zu ihrer Intelligibilität. Denn da diese subsistierende Wahrheit oder Idee (*intelligibile subsistens*) ist, so ist dieses Verhältnis das der Identität (*idem ad idem*); die Schönheit wird also hier zur subsistierenden, reinen *claritas*, auf deren Wesen unser Begriff nicht einmal analog anwendbar ist: lediglich das Dasein dieser Herrlichkeit kann er bezeichnen<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Diese innergöttliche Schönheit appropriiert die Scholastik dem *Verbum* (Thom. Aqu. *S. Theol.* p. 1. q. 34. a. 4.) als *terminus intellectionis essentiae*

5. In kurzer Zusammenfassung definiert die aristotelisch-scholastische Spekulation auf ihrer Höhe den Schönheitsbegriff demnach als *claritas proportionis partium (potentialium) rei diversimode determinabilium in ordine ad suam naturam scil. ad actum formalem eiusdem*, oder, anders ausgedrückt, als *claritas formae supra partes materiae proportionatas*, daher kurz als *claritas proportionis* oder *splendor ordinis*. In unserer Ausdrucksweise: Die Schönheit besteht fundamental betrachtet in der Klarheit der naturgemässen Determination der (verschieden bestimmbar) Teile eines Objektes im Hinblick auf seine Natur oder natürliche Tätigkeit, oder: Schönheit ist die klare Charakteristik der harmonisch geordneten Teile im Hinblick auf die Natur oder Idee des Ganzen, oder: Schön ist das klare, auf den charakteristischen Ausdruck der zu Grunde liegenden Natur oder Idee des Ganzen geordnete, harmonische Verhältnis aller Teile eines Objektes. Die Durchbildung dieser Begriffsbestimmung liegt einmal in der Zurückführung derselben auf die höchsten Seinsbestimmungen der Einheit, Wahrheit und Güte: Die Schönheit ist die *bonitas veri* oder *conformitas intelligibilitatis entis cum natura intellectionis*. Ein weiterer bedeutsamer Schritt liegt sodann in der klaren Unterscheidung der fundamentalen Schönheit als Qualität der körperlichen Dinge von dem eigentlichen Schönheitsbegriff einerseits, wie der formalen Schönheit von der metaphysischen andererseits. Zur Erbreiterung dieser Grundlehren, zur Aufstellung eines Systems fundamentaler und formeller ästhetischen Gesetze u. dgl. war die Zeit allerdings noch nicht reif. Dass dieselben aber gesunde Grundlagen bieten, liegt auf der Hand. Unsere wissenschaftliche Aufgabe bleibt es daher, die in historischer Bewertung richtig verstandenen prinzipiellen Resultate mit den weitschichtigen modernen Forschungen auf ästhetischem Gebiet zur Einheit eines Systems zu verbinden. Der Abriss einer allgemeinen Aesthetik in diesem Sinne vom Verfasser liegt zum Drucke bereit.

*divinae, in quantum a Patre principiatæ, demnach als die Klarheit der intelligibilitas subsistens, in quantum a Patre intellecta et dicta, die Klarheit der im Sohne ausgedrückten imago Patris; denn der Inhalt dieser Schönheit ist nur verständlich, wenn man den Begriff der trinitarischen Persönlichkeit als relatio subsistens auffasst, deren ganzes Sein lediglich in dem esse ad (hier ad Patrem) besteht.*