

## Nochmals über den Begriff des Schönen.

### Erwiderung.

Von P. G. Gietmann S. J. in Exaten (Holland).

(Schluss.)

---

8. Der zweite Artikel des hochw. P. Donat<sup>1)</sup> behandelt eine minder wichtige Frage, nämlich, ob die Schönheit in näherer Beziehung zum Erkenntniss- oder zum Strebevermögen stehe. Man kann darüber lange streiten, wie in der Theologie, ob die *beatitudo caelestis*, d. h. der Genuss der höchsten Schönheit in der einen oder der anderen Fähigkeit der Seligen oder in beiden zusammen ihren formalen Abschluss finde. Nichts Anderes als die bestimmte Stellungnahme P. Jungmann's veranlasste mich, überhaupt auf die Frage einzugehen; aber ich hielt nun einmal das Gegentheil von seiner Anschauung für richtig, vorausgesetzt, dass man wirklich streiten wolle. In den Ausführungen des P. Donat interessiren mich denn zunächst auch einige Punkte, welche minder wesentlich zur Sache gehören.

Am Schlusse (S. 158) spricht er die Befürchtung aus, meine Ansicht könne die Objectivität der Schönheit zu gunsten des berüchtigten „ästhetischen Scheines“ gefährden. Aber da sage ich vor allem, dass der Verstand, auf den ich das Schöne *formaliter* beziehe, eine objectivere Fähigkeit ist, als das Begehrungsvermögen, bei dem sich bekanntlich ungleich häufiger das Subjective beimischt. Sodann unterstellt P. D., dass ich die Schönheit „definire als jenes, das bestimmt ist, dem Erkenntnissvermögen Befriedigung zu bieten, dasselbe angenehm anzuregen oder in naturgemässes Spiel seiner Kräfte zu versetzen.“ Davon bin ich weit entfernt. Die Freude am Schönen, auch die (uneigentliche) des Verstandes, fällt nach meinen bestimmtesten Erklärungen nicht unter den formalen Begriff der Schönheit. S. 121 der „Allg. Aesthetik“ z. B. heisst es:

„Die Schönheit haftet am Seienden, insofern dies hohe Vorzüge, die ihm zusagende Vollkommenheit besitzt und gleichsam ausstrahlt, d. h. herrlich offenbart. Die Vollkommenheit, natürliche oder erworbene, beruht darauf, dass das Seiende so ist, wie Gott es gedacht und gewollt hat. Hierin

<sup>1)</sup> Philos. Jahrb. 1901. S. 142 ff.

liegt die innere Wahrheit und Gutheit, nämlich die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Denken und Wollen. Die Beziehung auf das menschliche Denken und Wollen ergibt ein zweites subjectives Element; es wird eben erst von den Dingen die Erkenntniss und das Begehren in uns erzeugt, während umgekehrt das göttliche Denken und Wollen die Dinge hervorbringt. Aristoteles konnte mit Wahrheit sagen: *τέχνης οὐκ ἔστιν ἔργον ἡδονῆς*!

Das hatte ich eben an P. Jungmann zu tadeln, dass er nicht etwa die auf den göttlichen Willen bezogene Gutheit, sondern die auf unser menschliches Begehren bezogene als Wesenselement der Schönheit angenommen habe; das sei ein subjectives Element, welches dem Begriff der Schönheit fremd bleibe (S. 116 ff.). Darum sagte ich ferner (S. 119), „es sei angemessener, von einer Beziehung auf unsere Erkenntniss oder überhaupt auf den erkennenden Geist ganz abzusehen“; wenn man aber anders verfare (wie ich gegen P. Jungmann selbst gethan), so sei „vorausgesetzt, dass man nicht eben daraus das Wesen der Schönheit zu bestimmen beabsichtige.“ Es ist also gar nicht richtig, dass ich dieses wirklich thue. Somit biete ich auch nicht Anlass, dass für die Aesthetik sich die objective Wirklichkeit der Schönheit in den „ästhetischen Schein“ auflöse. Ich mache vielmehr geltend, was der hl. Augustin sagt<sup>1)</sup>: „*Pulchra non ideo pulchra sunt, quia delectant, sed ideo delectant, quia pulchra sunt.*“ Das eben muss ich denn auch gegen P. D. betonen: der Genuss, wie man ihn immer fassen mag, ist eine Wirkung der Schönheit, nicht ihr Wesen.

9. Es wird mir sodann S. 160 verübelt, dass ich die hergebrachte Begriffsbestimmung der Schönheit, *Pulchra sunt, quae visa placent*, verwerfe. In Wirklichkeit bin ich derselben nicht so feind, wenn man nur das *placere* als Wirkung der Schönheit, die ihr Wesen voraussetzt, anerkennte, oder, wenn man den Worten den Sinn liesse, den sie beim hl. Thomas haben. Treffend sagt Franzelin: „*Illa definitio ex effectu petita non declarat, pulchrum quid sit in se.*“<sup>2)</sup> Was im übrigen den ganzen Wortlaut anlangt, so müsste, scheint mir, ein Anhänger der Jungmann'schen Aesthetik sich dabei recht unbehaglich fühlen. Der Heilige sagt nämlich:

„Schön ist, was dem Auge gefällt (»*visa*«, nicht »*intellecta placent*«). Darum beruht das Schöne auf dem angemessenen Verhältniss, weil ja der Sinn Gefallen findet an Dingen von angemessenem Verhältniss, als an solchen, die ihm ähnlich sind. Denn auch der Sinn, wie jedes Erkenntnissvermögen, urtheilt nach Art der Vernunft. Und weil nun die Erkenntniss durch Verähnlichung geschieht, so gehört das Schöne eigentlich in die Kategorie der Formalursache!“

Der Heilige spricht das Gefallen an der Schönheit auch dem Sinne, ja in diesen Worten nur dem Sinne zu, der darüber urtheile. Das hat P. Donat im ersten Artikel entschieden bestritten. Der Heilige weist

<sup>1)</sup> *De vera relig.* c. 32. — <sup>2)</sup> *De Deo uno* (ed. 3.) p. 343.

ferner das Schöne der Kategorie der Formalursache zu; ich dächte aber, bei dieser, welche eine *cognitio per assimilationem* bewirkt, handelt es sich nicht, wie bei der *causa finalis* um ein Begehren. Der Heilige sagt weiter, das Schöne beruhe auf dem angemessenen Verhältniss; dieses ist aber Gegenstand der Erkenntniss, nicht des Begehrens. Obendrein hiess es gerade vor den angeführten Textworten von dem Schönen im Gegensatz zum Guten: „Pulchrum respicit vim cognoscitivam“; darin ist also die *ratio formalis* der Schönheit zu suchen, sobald man sie überhaupt auf ein Seelenvermögen beziehen will.

„Pulchrum respicit vim cognoscitivam; pulchra enim sunt quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportionione 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.“<sup>1)</sup>

P. Donat lehnt es ab, auf den hl. Thomas einzugehen, „um nicht die Discussion auf ein Gebiet hinüberzuspielen, wo sie anerkanntermaassen nie zum Austrag kommen wird“ (S. 156). Die vorliegende Stelle ist aber so klar, wie sie nur sein kann, insoweit wenigstens, als sie gegen die Ansicht von P. Jungmann spricht. Es wird dagegen hingewiesen auf Kleutgen und Stentrup, die mit Jungmann den hl. Thomas für sich in Anspruch nähmen. Was aber die Autoritäten anlangt, so habe ich in der „Aesthetik“ schon daran erinnert, dass P. Jungmann selbst zugibt, dass sonst die neueren scholastischen Philosophen gegen ihn seien (er hätte hinzufügen sollen: auch die älteren). Bei einer Stelle, wie die obige, ist es jedenfalls überflüssig, auf Autoritäten zurückzugreifen. Wäre es aber nöthig, die Ansicht des hl. Thomas klarer zu stellen, so könnte noch einmal an den Commentar zum Lombarden<sup>2)</sup> erinnert werden. Der Heilige fragt, ob dem göttlichen Sohne, oder aber dem hl. Geiste die Schönheit zugeeignet werden müsse. *Ex professo* bespricht er hier die Worte des Areopagiten, die scheinbar das Schöne mit dem Guten identificiren, also fordern, dass man dem hl. Geiste die Schönheit zueigne. Thomas aber entscheidet sich dafür, dass sie dem Sohne zugeeignet werden müsse. Nun aber ist der hl. Geist die Gutheit, die Liebe, der Sohn die Weisheit, das Licht, nach allen Theologen; die Gutheit aber geht das Strebevermögen, die Weisheit die Erkenntnisskraft an, nach allen Philosophen. Damit können wir die Sache beruhen lassen; ein Streit ist da über die Ansicht des Heiligen nicht möglich, und Autoritäten sind entbehrlich.

Der Zusammenhang der Stelle ist folgender:

Die Hauptfrage, die hier *ex professo* behandelt werden soll: „Utrum Hilarius convenienter appropriet aeternitatem Patri, speciem (die Schönheit)

<sup>1)</sup> 1. p. q. 5. a. 4 ad 1. — <sup>2)</sup> 1. Sent. dist. 31. q. 2. a. 1.

Filio, usum (Gut zum Genuss) Spiritui Sancto.“ Gründe, welche scheinbar gegen Hilarius sprechen: 1) „Secundum Dionysium pulchrum et bonum se consequuntur. Unde videtur, quod omnia pulchrum et bonum appetunt. Sed bonitas non appropriatur Filio, sed Spiritui Sancto; ergo nec species vel pulchritudo; 2) Uti est referre aliquid ad obtinendum hoc quo fruendum est (d. h. ein Gut bezieht man als Mittel oder Gegenstand auf den Genuss). Sed Spiritus Sanctus est ipsum fruibile et non refertur ad aliud sicut ad finem. Ergo usus non debet sibi appropriari!“

Auf den ersten Einwurf wird geantwortet: „Pulchritudo non habet rationem boni, nisi in quantum induit rationem boni; sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis Filii similitudinem habent!“ Auf den zweiten Einwurf: Das „Gut“ hat eine doppelte Bedeutung, eine allgemeinerer, insofern es etwas in den Willen Aufzunehmendes bezeichnet, oder aber eine engere, insofern es brauchbar für einen anderen Zweck ist: „Usus sumitur dupliciter, communiter, prout uti dicitur assumere aliquid in facultatem voluntatis, et stricte, prout dicit relationem in finem. Et primo modo sumitur hic, quo continet in se etiam fruitionem ut hic dicitur, quod felicitas vel beatitudo ad usum pertinet. Nihilominus tamen competit proposito et secundum quod habet rationem ordinis, non quidem in finem, sed in effectum, in quo bonitas divina per Spiritum Sanctum uberrime effunditur!“

Im *corpus articuli* gibt der Heilige seiner Lehre in folgenden Worten Ausdruck: „Ad rationem pulchritudinis duo concurrunt, scil. consonantia et claritas; his duobus addit tertium philosophus (nämlich die Grösse). Et secundum haec tria pulchritudo convenit cum propriis Filii!“ Es folgt die Ausführung, und weiter eine Auseinandersetzung des hl. Augustinus, wonach die *consonantia* sich bezieht auf das Verhältniss des Sohnes zum Vater, der Attribute des Sohnes untereinander und des Sohnes zu den Geschöpfen. Vom hl. Geiste heisst es: „Usus de ratione sua habet duo: primo quod est assumptum in facultatem voluntatis, et sic convenit Spiritui Sancto, in quantum est amor, et hoc tangit Augustinus cum dicit: Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo est in Trinitate Spiritus Sanctus“ — Und doch ist die so genussreiche, so wonnevolle Schönheit nach dem hl. Thomas dem hl. Geiste nicht zuzueignen! Es sei beigefügt, dass der hl. Bonaventura, wie überhaupt in dieser Frage, so auch namentlich in der Erklärung des Lombarden und des hl. Hilarius und in der Berufung auf den hl. Augustin mit dem Aquinaten übereinstimmt.

In dieser Stelle sind noch aus einem besonderen Grunde jene Worte bemerkenswerth:

„Die Schönheit fällt nicht unter die Gegenstände des Begehungsvermögens, ausser insofern sie als ein Gut aufgefasst wird; so kann nämlich auch die Wahrheit Gegenstand des Begehrens sein, aber ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach ist ihr die Klarheit eigenthümlich!“

10. P. Donat tadelt mich (S. 152 ff.), weil ich auch gesagt habe, die Schönheit könne wie die Wahrheit unser Begehungsvermögen in Thätigkeit setzen, und das genüge zur Erklärung des hohen Genusses, welchen uns die Schönheit gewähre. Ich trete, so heisst es, durch diese Erklärung

sogar in Widerspruch mit mir selbst; denn ich habe den Genuss an der Schönheit einen uneigennütigen genannt, diese Erklärung kennzeichne ihn aber als einen eigennütigen, auf der Liebe des Verlangens beruhenden. Allein die Art von Eigennutz, welche etwa in der Befriedigung des Verstandes als solcher gefunden werden mag, wollte ich nach meiner ausdrücklichen und wiederholten Erklärung nicht ausschliessen, wenn ich die Freude an der Schönheit eine uneigennütige nannte. Ein Widerspruch ist da nicht vorhanden. Vielleicht widerspricht die Anwendung, welche ich von dem Worte „uneigennützig“ mache, dem Sprachgebrauch der Philosophen, aber nicht dem der übrigen Menschen. Sodann hat P. Jungmann mit sehr zweifelhaftem Rechte bei jedem Schönheitsgenuss eine reine und im strengsten Sinne uneigennütige Liebe gefordert, wie wir gleich sehen werden. Uebrigens hatte meine Erklärung einen viel weiteren Sinn als ihr untergelegt wird. Ich dachte keineswegs daran, die Schönheit in solcher Weise zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, dass ich nicht die erkannten Vorzüge, sondern nur die Befriedigung meines Verstandes lieben könnte. Die Worte des hl. Thomas: „Sic (ut pulchrum) et verum appetibile est“ haben gewiss auch einen weiteren Sinn. Doch ist es kaum abzuweisen, dass wir bei dem Anblick der Schönheit unter Umständen bloß diesen eigennütigen Genuss empfinden, den die Bethätigung und Befriedigung unserer geistigen Erkenntnis als solche uns gewährt, und dass wir das doch als eigentlichen Schönheitsgenuss ansehen. Es könnte sogar scheinen, dass der hl. Thomas an obigem Orte und nicht minder in den Worten „Pulchrum est id, cuius ipsa apprehensio placet“, lediglich von einem solchen Genusse rede<sup>1)</sup>. Trotzdem halte ich es, wie gesagt, für wahrscheinlicher, dass er nicht anders dachte, als Suarez, wo dieser von dem Genusse an der Schönheit einer Rose spricht; ich habe die Stelle bereits in der „Aesthetik“ S. 100 angezogen. Suarez sagt, dass die ästhetische Befriedigung im Anblick einer Rose, bald ein bloßer Act des Verstandes sei, ohne dass ein Genuss im eigentlichen und strengen Sinne sich zugeselle, bald eine eigennütige Freude an der Schönheit, insofern sie gerade uns oder einer unserer Fähigkeiten zusage, bald ein uneigennütziges Wohlgefallen an den Vorzügen der Rose um ihrer selbst willen. Hören wir ihn selbst. Er schreibt:

„Dum quis videt rosam et affectu quodam fertur in pulchritudinem eius et in ea complacet et ea delectatur, tametsi eam non concupiscat, hunc affectum volunt aliqui esse amorem quendam tertium distinctum ab amicitia et concupiscentia et complacentem vocant. Sed non oportet. Nam (1) saepe totus ille actus ad intellectum et cognitionem rei pulchrae spectat, et (2) quia non tam amat quis rem ipsam pulchram quam visionem eius, et si

<sup>1)</sup> 1. 2. q. 27. a. 1 ad 3.

amat rem, est quatenus habet rationem obiecti convenientis proprii operantis, et quoad hoc amor talis rei est concupiscentia; et delectatio, quae interdum suboritur, magis est ex propria operatione quam ex pulchritudine rei secundum se . . . potest tamen (3) interdum obiectum pulchrum amari absque ullo complacentiae amore, et sic ille amor ad benevolentiam spectat; nam qui sic amat, virtute vult eam pulchritudinem inesse illi rei solum ut bene affecta sit, et ita vult illi bonum propter se: ad quem modum amat homo virtutem et honestatem amore benevolentiae late sumpto<sup>1)</sup>.

Suarez meint also: Wenn man beim Anblick der Schönheit einer Rose von Liebe zu dieser Schönheit rede, so brauche man für diese vielleicht mehr oder weniger uneigentliche Redeweise nicht eine dritte Art der Liebe zu unterscheiden; man reiche mit der Liebe des Verlangens und der Liebe des Wohlwollens aus, weil erstens oft der ganze Act nur ein Verstandesact sei, so dass nur von einer uneigentlichen Liebe die Rede sein könne, und sodann, weil (et quia) mehr die Erkenntniss selbst Gegenstand der Liebe sei, oder, wenn doch die Sache, nämlich die Rose geliebt werde, diese Liebe sich darauf gründe, dass sie mir zusage. Indessen sei drittens nicht ausgeschlossen, dass „zuweilen“ eine Art von Liebe des Wohlwollens stattfinde. Diese Unterscheidungen hatte ich nach Suarez' Vorgang gemacht und wundere mich nur, dass P. Donat sich nun gegen mich wendet, statt gegen Suarez, der doch ein würdigerer Gegner gewesen wäre. Ich hatte vor allem ausgeführt, dass der Genuss an der Schönheit, in welchem Sinne immer die Gegner denselben bestimmen mögen, als natürliche oder auch als nothwendige Folge der vorausgesetzten Erkenntniss, deren Gegenstand eine lichtvoll erscheinende, hohe Vollkommenheit sei, aufgefasst werden könne. Wenn nämlich P. Jungmann noch so glänzend darthut, dass die Schönheit in hervorragender Weise die Liebe des Menschen auf sich ziehe, verdient er doch darum Tadel, weil er mit keinem Worte unterscheidet, was *formaliter* und was *consequenter* mit der Schönheit gegeben ist. Der hl. Thomas und wohl die meisten Theologen setzen bekanntlich die himmlische Glückseligkeit *formaliter* in einen Act des Verstandes; wird nun damit geleugnet, dass der Wille der Seligen in unaussprechlicher Wonne die Schönheit Gottes genieße? Durchaus nicht; mit der Anschauung Gottes ist *consequenter* die höchste Wonne der Liebe verbunden. Aber „wir kommen in Besitz des Zieles durch einen Act des Verstandes, und dann erst ruht der Wille beglückt im erreichten Ziele.“<sup>2)</sup> Auch bei P. Donat vermisse ich die genannte den Philosophen sonst so geläufige Unterscheidung. Es hilft aber nichts, mit schönen Stellen der Väter darzuthun, dass die Schönheit wonnigen Genuss erzeuge, wenn man beweisen will, dass die Schönheit *formaliter* im Willen und nicht im Verstande sei; es muss ganz eigens bewiesen werden, dass jene Wonne

<sup>1)</sup> *De passionibus* disp. 1. s. 5. n. 3. — <sup>2)</sup> 1. 2. q. 3. a. 4.

nicht bloß *consequenter* mit der Schönheit verbunden sei, sondern ihr Wesen ausmache. Ebenso wenig kann ich das andere Argument für die aufgestellte These gelten lassen, dass es sich nämlich bei dem ästhetischen Genusse nur um die reine, uneigennützigte Liebe zur Schönheit handele. Eben dies ist sehr fraglich, wie die Stelle aus Suarez lehrt, und es wird von einigen geradezu geleugnet, dass es sich jemals darum handele. Soweit möchte ich nicht gehen; aber dass die sogen. Liebe zur Schönheit nie eine Liebe des Verlangens sein soll, kann ich unmöglich annehmen. Ferner meint P. Donat, die Beziehung der Schönheit auf die Erkenntniss lasse überhaupt nur Raum für eine eigennützigte Liebe des Verlangens. Das ist nicht richtig; jede Liebe fließt aus der Erkenntniss des Gegenstandes; somit wäre auch die von P. D. geforderte keine uneigennützigte. Wo ist die *imparitas*? Endlich muss ich wiederholen, dass die Beziehung der Schönheit auf den geschaffenen Willen nimmermehr als wesentlich betrachtet werden darf; sonst würde die Schönheit Gottes aufhören, Schönheit zu sein, wenn keine Geschöpfe mehr wären, um sie zu lieben. Darum habe ich auch meinerseits in die eigentliche Definition der Schönheit nicht, wie P. Jungmann, die Beziehung auf eine Fähigkeit unseres Geistes mit aufgenommen<sup>1)</sup>. Soll aber einmal doch die Beziehung auf eine Seelenkraft berücksichtigt werden, so ist zu bedenken, dass wir (nach dem obigen Beweis des hl. Thomas) bereits im Besitz der Schönheit sind durch die Erkenntniss, bevor der Wille überhaupt in Thätigkeit tritt. Man genießt nur, was man hat, und insofern man es hat.

---

<sup>1)</sup> „Allg. Aesthetik“ S. 97 ff. und S. 120 ff.