

X.

Über die Entwicklung und den Wert der Ästhetik des Thomas von Aquino.

Von

Adolf Dyroff (Bonn).

Wenn ein Denker von dem Range des gewaltigen Aquinaten über eines der wichtigsten Themata der Philosophie nur Weniges von geringem Wert zu sagen hätte, so würde ihm sicher ein Edelstein in seinem Diadem fehlen. Aber dem ist nicht so. Vielmehr überragt auch hierin Thomas den Franzosen Descartes weit, der denn doch von jedem, der Ethik und Ästhetik als integrierende Bestandteile der Philosophie ansieht, als rückschrittlich selbst gegenüber der Renaissancephilosophie betrachtet werden muß.

Man hatte neuerdings dem Thomas ein größeres Maß von ästhetischen Betrachtungen zuschreiben wollen als früher. Aber Mart. Grabmann hat in einer wieder sehr aufschlußreichen Schrift¹⁾ bewiesen, daß ein Büchlein *De bono et pulchro*, das man einst dem Aquinaten zueignete, vielmehr dem Straßburger Ulrich Engelberti gehört.

Doch will mir scheinen, als ob Thomas im Lichte der Grabmannschen Ausführungen doch nicht zu der höheren Geltung käme, die ihm sogar Albert dem Großen und dessen Schüler Ulrich gegenüber gebührt. Man darf eben bei der Einschätzung

¹⁾ Des Ulrich Engelberti von Straßburg O.-Pr. († 1277) Abhandlung „*De pulchro*“, München 1926 (Akademieberichte, Philos.-philol. Klasse 1925, 5).

einer Theorie nicht so fast auf den Reichtum der besonderen Darlegungen sehen und muß wesentlich die Tragweite der gewonnenen Erkenntnis als Maßstab wählen. Außerdem darf auch die Frage der zeitlichen Priorität mit herangezogen werden.

Es ist nun kein Zweifel, daß sowohl Ulrich von Straßburg als auch Thomas in grundlegenden Bestimmungen von dem christlichen Neuplatoniker Dionysios Areiopagita ausgehen. Nach Grabmann ist Ulrich sehr stark von dem noch ungedruckten Kommentar des Albertus Magnus zu der Schrift „De divinis nominibus“ und dem Werkchen „De bono et pulchro“ seines Lehrers abhängig¹⁾. Nun besitzen wir einen auch von Grabmann als echt genommenen Kommentar des Thomas zu der gleichen Schrift des Dionysios Areiopagita. Daher empfiehlt sich eine Analyse dieses Kommentars, um zu erkennen, wie es zur Zeit seiner Abfassung um die Schönheitstheorie des Aquinaten stand. Der Kommentar oder vielmehr die Expositio des Thomas zu „De divinis nominibus“, für dessen Entstehungszeit Grabmann²⁾ und Geyer³⁾ kein eigenes Datum mitteilen, ist sicher nach dem Kommentar zu den „Sentenzen des Lombarden“ (1254/56), nach den „Quaestiones disputatae De veritate“ (1256/59) und nach der Streitschrift „Contra impugnantes Dei cultum et religionem“ (1256 oder 1257)⁴⁾ verfaßt. Sicher ist auch, daß er vor die Fertigstellung des großen Systems „Summa Theologica“ (1265/73) fällt. Vielleicht setzt er auch die Vollen- dung der Kommentare des Aquinaten zur Physik, Metaphysik und „De anima“ des Aristoteles voraus. Denn während allem Anschein nach die „Quaestiones disputatae De veritate“ ihre Kenntnis dieser Schriften aus dem „Kommentator“, aus Übersetzungen und etwa noch aus Avicenna bezogen haben, spricht Thomas in der Expositio zu „De divinis nom.“ so, als ob er jene Werke aus Eigenem wohl beherrsche. So ist die Physik mit Buch 1 und 3 C. 4 lect. 2, Bd. XV, S. 299a der

1) Grabmann a. a. O. 26ff., 35 u. ö. A. Stohr, Die Trinitätslehre des Ulrich von Straßburg, Münster 1928, bestätigt Analoges von anderer Seite her.

2) Thomas v. Aquin, Kempten usw. 1912, 18.

3) Friedr. Überweg, Grundriß d. Gesch. d. Philos. II, 1928, 425.

4) Geyer a. a. O. 424f, Grabmann, Thomas 16f.

Parmenser Ausgabe von 1864, ebd. C. 4 lect. 21 S. 336a, C. 13 lect. 1 S. 399, die Metaphysik mit Buch 10 C. 4 lect. 8 S. 311b, De anima C. 5 lect. 1 S. 349a angeführt; soweit ich sehe, wird Averrois, der „Kommentator“ niemals mehr genannt. Die Vollendung des Kommentars zur Metaphysik wird in die Jahre 1271/72 versetzt¹⁾, der zur Physik auf 1261—1264²⁾. Für den Kommentar zu „De anima“ scheint bisher keine Bestimmung versucht; auch er aber wird kaum vor 1261 liegen. C. 13 lect. 1 S. 400b wird das vierte Buch der Meteorologie genannt; zu dieser hat Thomas allerdings nach Grabmann nur für die zwei ersten Bücher einen Kommentar 1269—1271³⁾ gegeben. Von der Ethik des Aristoteles macht Thomas im Dionysios-Kommentar dort nicht Gebrauch, wo man es erwarten sollte, obwohl er sie schon kennt. So würde dieser Kommentar um 1260 oder etwas später anzusetzen sein.

Mit dieser Ansetzung kommt überein, daß Thomas in der 1259—1264 ausgearbeiteten „Summa contra gentiles“ III 139 (S. 456b der Pariser Ausgabe) eine erst im Kommentar ihm erschlossene Begriffsverbindung fast schematisch handhabt: In omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto maius erit malum, sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum et pulchritudo in debita proportione membrorum, veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Auch die Gegensätze inaequalitas und infirmitas (bei den humores), inordinatio in membris und turpitude und der Satz: bonum virtutis in quadam commensuratione consistit, quanto magis ab hac harmonia receditur, tanto maior est malitia, stimmen mit Begriffsbeziehungen, die der Kommentar schafft, überein. Freilich spielt zuletzt die aurea mediocritas des Aristoteles in diese Tugendauffassung hinein. Ebenda c. 140 wird die Defectuslehre des Kommentars ausgenutzt; es ist von debitus et naturalis ordo, convenientia, conservatio die Rede. Wir hören: Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat. Die debita

¹⁾ Geyer a. a. O. 425.

²⁾ Grabmann, Thomas 15.

³⁾ Geyer 425, Grabmann mit Fragezeichen 15.

quantitas, die excessio über sie hinaus kommt herein. Das Verhältnis von Wille und Objekt wird bestimmt. Das geht alles so durch folgende Kapitel hindurch. Es ist schwer zu denken, daß der Kommentar erst nach der Summa contra gentiles zustande kam.

Ebenso stimmt mit dieser Annahme überein, daß Thomas in den zwei ersten Teilen der „Summa Theologica“, die 1265-1271 geschrieben sind, mehrere Gedanken aus unserm Sachgebiet so verwendet, als ob sie ihm sehr geläufig seien; z. B. den Gedanken, daß sich Schön und Gut nur begrifflich unterscheiden, im Subjekt aber identisch sind (das wird in De div. nom. begründet, in S. Th. nicht mehr), weiter den Satz, daß eine debita proportio in partibus zum Schönen erfordert werde, was Thomas in De div. nom. öfter ausführt, in S. Th. kurz und bestimmt hinstellt. Es fällt auf, daß sich Thomas im Dionysioskommentar lebhaft für das Problem der substantiae (oder species separatae) des Platon interessiert (s. z. B. C. 5 lect. 1 S. 346, 347 b, 349 a, Prolog. 259 b, vgl. 348 b). Nach 1260 schrieb Thomas eine eigene Schrift „De substantiis separatis“ gegen Avencobrol, den er also unter die Platoniker rechnet.

Der Stil unseres Kommentars ist viel flüssiger als der der „Quaestiones disputatae De veritate“, wenigstens als der in deren ersten Quästionen, die manchmal recht unangenehme Satzungenetze und Schwerfälligkeiten aufweisen. Auch klebt dort der Aquinate noch stark an den Autoritäten¹⁾. Im Kommentar tritt an die Stelle des sciendum est, neben dem considerare selten ist, das bescheidenere considerandum est oder sonst eine Form von considerare²⁾. Der Unterschied dürfte

¹⁾ Der Unterschied liegt nicht an dem der Literaturgattung. Auch im Kommentar zitiert Thomas öfter. Der in den Quästionen maßgebende Boëthius wird im Kommentar wenig genannt (z. B. C. 4 lect. 9 S. 516 zweimal aus „De consol.“).

²⁾ S. 259 a, 272 a, 295 a, 297 a, b, 299 a, 309 ff., 317 a, 348 a, 349 a, 383 b, 399 a. — 359 b, 363 a. Zu dem ad cuius evidentiam der Quästionen tritt das ad cuius intellectum des Kommentars. Stiluntersuchungen sind fürs Mittelalter recht schwierig. Ihre Methoden müssen noch gesucht werden. Aber es bestehen doch gewisse Unterschiede. Wie oft sagt Thomas notandum est? Wo sagt er es? Verdikte wie ridiculum videtur (C. 1 lect. 3 S. 271 a) stehen Thomas wenig. Eine

kaum von der Verschiedenheit der Literaturgattungen herühren.

Und dennoch ist die Nachwirkung der Beschäftigung mit den Quaestiones disputatae noch nicht verblaßt. Wenn in der „Summa Theologica“ Thomas Dinge aus jenen Quästionen übernimmt, so kürzt er ab, drängt er zusammen, handhabt er gleichsam schon einen Denkmechanismus souverän. Im Kommentar arbeitet er stets wieder neu, als ob die Arbeit der Quaestiones nicht existiere. Gewiß ist die Wendung *unum est indivisum in se* schon stationär (C. 13 lect. 2 S. 401a, C. 4 lect. 6 S. 308a), während sie in den Quaestiones neu entsteht. Gewiß ist auch der Satz: *mens comprehensiva est totius esse* (C. 5 lect. 1 S. 346a), bereits formelhaft, während ein analoger Satz über die menschliche Seele in den Quästionen offensichtlich neu geschöpft wird. Aber von den tiefgründigen Entwicklungen der Quästionen über *mensura*, *proportio*, *ordo* macht Thomas im Kommentar nicht ebensolchen Gebrauch. Er lebt noch frisch in diesen Gedankengängen und baut sie immer wie neu. Auch das läßt auf die Zeit bald nach 1259 als die Werdezeit des Dionysioskommentars schließen.

Auch die frische Freude an der wohl zu Paris gelernten Mathematik geht durch das ganze Werk (z. B. C. 5 lect. 1 S. 349a mit Berufung auf des Boëthius' Arithmetik, C. 9 lect. 5 S. 369a, C. 13 lect. 2 S. 401a, b). Wir treffen sie schon in den Quästionen (II a. 3 ad 4. a. 9. c., XXVIII a. 2 c., XXIX a. 3 ad 5 u. ö.), womit nicht gesagt sein soll, daß die Summen die Verwendung der Mathematik scheuen.

Von seiner Heimat her mag Thomas seine allerdings nicht sehr weitgehende Kenntnis des Griechischen haben, die ihm Sätze ermöglicht wie: *Utitur autem hic genitivis pro ablativis, quia Graeci ablativis carent* (C. 4 lect. 10 S. 317b). *Nam logos in Graeco et rationem et sermonem significat*. Oder sollte hier

Statistik dieser Verhältnisse, die allein etwas beweisen würde, ist kaum in Aussicht. Fehlt uns doch das erschöpfende Sprachlexikon zu Thomas, das selbst für die deutsche Sprachgeschichte, nämlich mittelbar, ertragreich wäre. Ich verweise den Leser also kurz auf eigenes Studium und gebe nur einige Beispiele für *sciendum* an: XXI a. 5 c. a. 6 c! *Considerare* kommt natürlich öfter vor als XXIX a. 4 ad 5, VI a. 3 c.

schon Verkehr mit Wilhelm von Moerbeke vorliegen? Sicher schätzt Ludwig Schütz die Kenntnis des Griechischen bei Thomas zu gering ein. Thomas etymologisiert an griechischen Worten; auch wer falsch etymologisiert, muß etwas von der Sprache wissen, in der er etymologisiert. Man durchforsche nur einmal die Schrift von Bruno Roesener: Bemerkungen über die dem Andronikos von Rhodos mit Unrecht zugewiesenen Schriften. Schweidnitz 1890—1893 (Gymnas.-Progr.¹⁾).

Setzen wir also, unter allem Vorbehalt natürlich, versuchsweise einmal die Abfassung des Kommentars um das Jahr 1262 und gehen wir nun daran, zu finden, was Thomas durch die Arbeit an dem Kommentar für seine ästhetische Theorie gelernt hat! Denn daß er aus des Dionysios Ideen über das Schöne Wesentliches entnehmen konnte, liegt offen zutage. Und daß er aus ihm Wesentliches gelernt hat, ergibt sich aus der Verwendung des Dionysios an wichtigen Stellen der „Summa Theologica“.

Fürs erste ist da zu sagen, daß Thomas vor unserm Kommentar und den Summen keine tiefere Teilnahme für das Schöne als solches übrig hat. Wohl gibt Ludw. Schütz in seinem bekannten Thomaslexikon eine Stelle aus dem Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, also aus einer der frühesten Schriften des Aquinaten (1254/6)², an (1. sent. 30, 22, 1 c). Es gelang mir bisher nicht, sie zu entdecken. I dist. 28 quaest. 1 a. 3 ist zwar von ordo, simplicitas, dignitas die Rede, nicht aber von pulchritudo. Das Thema war: Utrum in divinis personis sit ordo. Auch in den „Quaestiones disputatae De veritate“ ergab sich Gelegenheit, vom Schönen zu sprechen. So lesen wir von Konformität und Deformität XXIII a. 7 c; ähnliches ebd. ad 2. XXIX a. 4 ad 5; von mensura und proportio XXIII a. 7 ad 9; a. 8 c. XXVIII a. 8 c, XXVI a. 1 ad 7. XXVII a. 2 c, wo der für Thomas wichtige Begriff des excessus erscheint. Vor allem ist die erste Quaestio mit ihrer Lehre von mensura und convenientia, conformitas und ordinatio belangreich. In XXVIII a. 4 c wird schon gesagt: Primus motus affectus in

¹⁾ Von Philon kennt Thomas eine „Einführung“ in die Hl. Schrift C. 4 lect. 9 S. 315b.

²⁾ So Geyer 424. Grabmann 16 ist für 1253/55.

aliquid est motus amoris, dies unter Verweis auf die „Quaestio de passionibus animae“ der gleichen Schrift. Es folgt der Satz: Desideratur aliquid quasi amatum. Die Hoffnung wird als desiderium cum quadam animi erectione definiert. Die Hinwendung des Willens zu Gott ist Thema. Die delectatio wird XV a. 4 c eingeführt, XXVIII a. 3 c der für Thomas später wichtige Begriff des contactus. XXII a. 14 c und XXIII a. 7 ad 11 ist die gegenseitige Zuordnung zwischen Statue und dargestelltem Gott (Mercurius, Hercules) in einen weiteren Gedankenbau über wechselseitige Zuordnungen eingebaut. XXI. a. 1 bis a. 4 erfolgt eine bedeutende Entwicklung über das bonum. Daß im Wort bonum der Bezug auf ordo, modus und species enthalten ist, wird gezeigt. Mensura kommt dort a. 6 c gleich wieder. Über bonum siehe auch Qu. I und XXIX a. 8 c. Immer und immer erwartet man wenigstens einen der vielen Seitenblicke, wie sie Thomas auf verwandte Begriffe zu tun pflegt. Was geschieht? Soweit ich sehe, wird der Schönheit nur einmal in den langen Quästionen gedacht¹⁾, und zwar nur in einem ganz beiläufigen Vergleiche XXIX a. 2 c: congruitas vero sicut (!) pulchritudo est quaedam dispositio ad matrimonium. Man wird in dem geistvollen Satze nicht besondere Tiefe erkennen. Tieferes bringt freilich II a. 5 c: „Gott erkennt auch das Einzelne (singularia) gemäß dessen eigener und einzelner Natur. Denn das göttliche Wissen von den Welt dingen gleicht dem des Künstlers, da er die Ursache aller Welt dinge ist wie die Kunst von den Kunst dinge. Der Künstler aber erkennt demgemäß das Kunst dinge durch die Form der Kunst, die er bei sich hat, weil er sie produziert. Der Künstler produziert jedoch das Kunst dinge nur gemäß der Form, die die Materie ihrerseits von der Natur präpariert ist. Also erkennt der Künstler die Kunst werke nur durch den Begriff der Form. Alle Form aber ist von sich aus universal. Deshalb erkennt der Baumeister durch seine Kunst zwar das Haus im allgemeinen, nicht aber dies oder jenes Haus, außer daß er durch seinen Sinn eine Kenntnis von ihm hat. Wäre aber die Form der Kunst

¹⁾ Auch Ludw. Schütz in seinem Thomaslexikon bringt nur eine Stelle.

imstande, die Materie zu produzieren, wie sie die Form (des Kunstwerks) produziert, so würde sie durch sie das Kunst Ding sowohl hinsichtlich der Form, als auch hinsichtlich der Materie erkennen. Sonach würde sie es, da ja das Prinzip der Individuation die Materie ist, nicht nur nach seiner universalen Natur, sondern auch insofern erkennen, als es ein bestimmtes Einzelnes (singulare quoddam) ist. Da jedoch die göttliche Kunst nicht nur die Form, sondern auch die Materie zu produzieren imstande ist, so existiert in Gottes Kunst nicht nur der Begriff der Form, sondern auch der der Materie. Sie erkennt die Welt dinge sowohl hinsichtlich der Materie als auch hinsichtlich der Form. Also erkennt sie nicht nur das Universale, sondern auch das Einzelne.“ Man würde jedoch fehlgehen, wollte man hier Berücksichtigung der Schönheit erwarten. *Ars* bedeutet hier die *τέχνη* im allgemeinen, und nicht etwa nur die eines Künstlers von heute. (Vgl. I a. 8 c. II a. 8 c. III a. 3 c. IV a. 1 c.).

So werden wir in den Quästionen „*De veritate*“, obwohl Wahrheit und Schönheit schon seit Platon in engere Beziehung gebracht sind, stets nur bis an die Grenze der Schönheit geführt, aber niemals in ihr Land selbst¹⁾.

Wenn Grabmann die Schrift „*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*“ richtig auf die Jahre 1256 oder 1257 verlegt²⁾, so würde indes schon für damals nachstehende, nicht unbedeutende Stelle ein Eingehen auf unsere Grundbegriffe bei Thomas bezeugen: c. 7 ad 9 (S. 46 a der Parmenser Ausgabe) *Turpe pulchro opponitur. Est duplex pulchritudo, Una spiritualis, quae consistit in debita ordinatione et affluentia bonorum spiritualium. Sonach habe alles, was aus einem defectus spiritualis boni hervorgehe (procedere) oder eine innere Unordnung (interior inordinatio) zeige, Häßlichkeit (turpitude). Alia est, heißt es weiter, pulchritudo exterior, quae consistit in debita ordinatione corporis et affluentia exteriorum rerum, quae ad corpus ordinantur. So habe dann umgekehrt die inordinatio corporis oder der defectus corporalium rerum eine*

¹⁾ Von *monstra* spricht Th. XVIII a. 6. Die Weiße (*albedo*) als Beispiel XXIX a. 3 ad 5. II a. 9 c. a. 12. Auch da keine Bezugnahme auf Häßlich oder Schön.

²⁾ Geyer 426 nennt keine Jahreszahl.

gewisse äußere Häßlichkeit, und wie die beiden Arten von Schönheit erfreuen (*delectare*) und ersehnt werden (*desiderare*), so erzeuge jede Art von Häßlichkeit Erröten. Immer sei jedenfalls die innere Häßlichkeit zu verwerfen (*reprobare*). Das *debita ordinatione* ist für die Schrift sehr bezeichnend. Später würde Thomas wohl *debita proportione* gesagt haben. Und nicht minder ist das *debita affluentia* eigenartig. Trotzdem wird man in diesen durch einen Streit nahegelegten Bestimmungen keinen hervorragenden Fortschritt in der Richtung einer ästhetischen Theorie erblicken, so wenig als in der Forderung einer anständigen Kleidung für den Mönch wegen seiner Würde (*dignitas*).

Was aus dem nach Grabmann 1261—1264 verfaßten Kommentar zur Ethik des Aristoteles angeführt wird, ist einfach Erläuterung zu einer bekannten Aristotelesstelle: In *Eth. IV lect. 8* zu *d*, *sicut pulchritudo proprie consistit in corpore magno. Unde illi, qui sunt parvi, possunt dici formosi propter decentiam coloris et propter debitam commensurationem membrorum, non possunt tamen dici pulchri propter magnitudinis defectum*. Hier stammt jedes Wort aus Aristoteles. Man kann nicht sagen, daß diese Aristotelesstelle auf Thomas einen nachhaltigen Einfluß ausübte.

Wohl aber trifft dies auf den Kommentar zu *De divin. nom.* zu. Zwar ist es nicht immer leicht, bloße Texterläuterung von Weiterbildung der Gedanken des Dionysios zu trennen, und es muß hier manches zusammen gebracht werden. Aber in der Hauptsache ist die bloße Auslegung mit *et propterea* (*sic*) *dicit* u. ä. angezeigt, die neue Gedankenführung aber mit *considerandum est* eingeleitet. Es darf kein Zweifel darüber bestehen, daß Thomas gerade durch die Schrift „*De divinis nominibus*“ zur Einbeziehung des Schönen in den Kreis seiner theologischen Metaphysik angeregt worden ist. Das beweisen der Kommentar in sich und die Beziehungen der „*Summa Theologica*“ auf Dionysios. Der Kommentar ist gewiß keine philologische Auslegung im heutigen Sinne. Er ist aber auch keine bloße Paraphrase. Das *ad cuius evidentiam considerandum est* sagt klar und deutlich, daß Thomas die Richtigkeit der vorgelegten Sätze bestätigen oder vielmehr begründen will. Er gibt da

fortwährend aus Eigenem, verwendet das in der Schule und durch seine eigenen früheren Schriften erworbene Begriffs- und Urteilmaterial und übt sich so zu neuen Aufgaben im philosophischen Denken, in der Terminologie, auch im Gedächtnis für die neu erkannten Wahrheiten. Wenn Thomas später nur wenige Sätze über das Schöne aufstellt, so hängt das einerseits mit seinen Themen — Gott, Theologie, Glaube — zusammen, und andererseits konnte er ja annehmen, daß er fürs erste mit seinem Kommentar zu Dionysios genug getan habe. Jedenfalls hat den Aquinaten die zum Teil kühne Leistung des Neuplatonikers mächtig gepackt. Daß Dionysios Neuplatoniker sein könnte, ahnt er fast. Aber er muß ihn für einen Anhänger des vorchristlichen Platonismus genommen haben, ihn, der sich von Ignatius Martyr berührt zeigt. *Platonici, quos multum in hoc opere imitatur*, sagt Thomas von Dionysios (C. 5 lect. 1 S. 347). Auf Plato und die Platoniker kommt Thomas gerne zu sprechen (z. B. C. 4 lect. 2 S. 299 a, b. C. 5 lect. 1 S. 346 a, b, 348 b, 349 a. C. 13 lect. 2 S. 401 b). Dionysios war ihm lange bekannt, und zwar nicht nur *De caelest. Hierarchia* (s. z. B. *De verit. XXIX a. 5 c.*), sondern auch *De divin. nom.* (z. B. *Verit. II a. 1 c. a. 3 ad 5. IV a. 6 c.*). Für Platon hat er sich ebenfalls früh interessiert. Sogar dessen Dialog über die Natur, d. h. den *Timäus*, nennt er *Verit. III a. 6 c.*, seinen Dialog *De iusto* (*Republik?*) *III a. 8 c.*, seine Ideenlehre *III a. 7 c. a. 8 c.*, die *formae separatae V a. 9 c.*

Das vierte Kapitel des Kommentars ist überschrieben mit den Worten: *De bono, lumine, pulchro, amore, extasi et solo et quod malum neque existens neque ex existente neque in existentibus est.* Damit ist schon deutlich bezeichnet, daß Dionysios das Schöne in engen Zusammenhang mit dem Guten bringt. Seine Darlegungen ergeben, daß er das Gute an sich mit dem Schönen an sich identifiziert und beides mit Gott gleichsetzt. Es versteht sich fast von selbst, daß Thomas das übernimmt und daß ihm Gott die höchste Form, die Ordnung und das Maß der Dinge ist. Die *lectio V* des Kommentars hat den Titel: *De pulchro divino et qualiter attribuitur Deo* (XV 305 ff.). Und von hier ab ist Thomas gezwungen, den bedeutenden Gedankenführungen des Dionysios zu folgen. Nir-

gends widerspricht Thomas. Er bildet nur vielleicht hie und da um, ohne es zu merken. Sehen wir zu, wie er vorgeht!

C. 4 lect. 5 führt Thomas zunächst als Gedanken des Dionysios an, Gott werde von allen Theologen (Schriftstellen Cant. cant. 1, 15, Psalm 95, 6, 1, Joann. 4, 16) als schön gepriesen. Es bestehe eine *causalitas pulchritudinis*. Die Schönheit komme Gott auf andere Weise zu als den Geschöpfen. Auch das Bild der *fontani radii*, das ebenso Ulrich von Straßburg aufnimmt, hebt Thomas heraus. Zu beachten ist, daß Thomas betont: in Gott sei „Schön“ und „Schönheit“ nicht zu unterscheiden (305b), wohl aber bei den Geschöpfen. Denn die erste Ursache besitze Einfachheit und Vollkommenheit (*perfectio*) und umfasse nach Dionysios alles in Einem. Die geschöpfliche Schönheit sei nichts anderes als eine Ähnlichkeit zur göttlichen Schönheit, die in den Dingen durch Teilnahme entstanden sei (*participata*). Aus Dionysios zieht er dann die Unterscheidung der körperlichen und der geistigen Schönheit heraus, die zwar dem Thomas schon sachlich geläufig war, aber doch etwas anders, nämlich durch den Gegensatz von innen und außen, aufgefaßt und auch terminologisch anders fixiert war (*spiritualis, exterior*)¹⁾. Weiter unterscheidet Thomas die Schönheit des einen Körpers von der jedes zweiten (302a), womit er offensichtlich die Schönheit der Dinge als individuelle Eigenschaft nimmt. Bei der Erläuterung der Dionysiosstelle: *pulchritudo est causa consonantiae et claritatis in omnibus*, führt Thomas aus: *Sic hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem membrorum in quantitate et situ 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 spiritualement vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum.* Diese Sätze sagen deutlich, daß Thomas' Ästhetik doch nicht bloße Wortästhetik ist, sondern daß er aller andern Schönheitserkenntnis die sichtbare Schönheit des menschlichen Gliederbaues mit seiner passenden Proportion nach Quantität und gegenseitiger Lage der Teile und seiner leuchtenden und glänzenden Farbe

¹⁾ S. oben S. 164f.

zugrunde legt. Jedes einzelne schöne Ding hat ein Leuchten (claritas) eigener Gattung und ist in einer angemessenen Proportion aufgebaut (constitutum). Indem Thomas aus der decens proportio im Handumdrehen die debita proportio werden läßt, hat er sich für die künftige Summa Theologica einen stehenden Fachausdruck geschaffen.

Der Ausdruck consonantia ist für Thomas der Anlaß, eine seiner Divisionen anzubringen: Est autem duplex consonantia in rebus. Prima quidem secundum ordinem creaturarum ad Deum (hier die Stelle mit kallos). Secunda autem consonantia est in rebus secundum ordinationem earum ad invicem. Thomas liest das aus dem Dionysiosgedanken: congregant omnia (eigentlich tota) in omnibus (eigentlich totis) ad idem. Man könne dies im Sinne der Platoniker dahin verstehen, daß die höheren Dinge (superiora) in den niederen gemäß einer participatio sind, die niederen aber in den höheren per excellentiam. Et sic omnia sunt in omnibus. Daraus aber, daß „alles in allem in einer gewissen Ordnung (in ordine quodam) gefunden wird, folgt, daß alles auf dasselbe Letzte hingeordnet ist (ordinantus)“. Deutlicher konnte Thomas uns nicht verraten, daß für ihn überall dort, wo der Begriff der participatio steht, platonische Gedankenelemente mitwirken. Der hier ins Ganze mitverwobene Begriff der ordinatio entspringt jedoch mehreren Quellen: Aristoteles, Cicero, vielmehr dessen Vorlagen (Stoiker? Akademiker?), Augustinus haben angeregt und auch die Weltseelentheorie Platons. Die Lehre von der excellentia ist offenbar platonisch. Wenn Thomas aus dem tota in totis seiner Vorlage zu omnia in omnibus übergeht, so ist das eine Verschiebung, die nicht übel ausschlägt. Vergleicht man die Konsonanzeneinteilung des Aquinaten mit der Ulrichs von Straßburg (Grabmann 47 ff.), so ergibt sich sofort, daß die von Thomas sehr einfach, die des Straßburgers aber sehr reich ist, daß jene auf das Verhältnis von Gott und Welt, diese auf die Konsonanzen in den einzelnen geschaffenen Dingen selbst eingeht und wesentlich das Verhältnis von Materie und Form ins Auge nimmt, daß die zwei kosmischen Konsonanzen des Hl. Thomas bei Ulrich durch die Wirk-, Exemplar- und Zielursächlichkeit Gottes gegenüber den geschaffenen Schönheiten Gottes (Grabmann 38 ff.) ersetzt werden.

Aus den Worten „Pulchrum autem sicut pulcherrimum et superpulchrum“ konstruiert Thomas die Lehre von einem doppelten excessus, und zwar 1. dem einen in genere, der durch den Komparativ oder Superlativ bezeichnet wird und 2. dem andern extra genus, der durch additio der Präposition „super“ bezeichnet wird. Wenn das Feuer in der Wärme exzediere, werde es calidissimus, wenn aber die Sonne extra genus exzediere, werde sie supercalidus, nicht calidissimus genannt (306 b). Diese Wärme befinde sich nicht in eben demselben modus, sondern in einem „exzellenteren“. Der doppelte excessus gelte zwar nicht von den res causatae, wohl aber von Gott, insofern ihm alles attribuiert werde, was zu jedem genus gehöre. Man erkennt bestimmt, daß Thomas hier platonisch denkt, wovon bei Ulrich keine Spur in solchem Zusammenhang. Zugleich ersehen wir, mit welcher Kunst Thomas die Sprachbetrachtung heranzieht. Er ist darin wie im Philologischen dem Albertus überlegen. Sollte sich an diesem Punkte ein Gegensatz zwischen der thomistischen und der albertistischen Schule auftun, insofern jene mehr die Grammatik, diese mehr die Naturerfahrung heranzieht? Freilich muß stets bedacht werden, daß Thomas einen Neuplatoniker kommentiert.

Thomas und Ulrich haben einen Punkt darin gemein, daß sie vom defectus pulchritudinis handeln. Ulrich führt den einen Defekt auf ungünstige Säftemischung wie beim melancholicus zurück, einen andern auf Kleinheit des Körpers, einen dritten auf Verstümmelung der Glieder, einen vierten auf Monstrosität zurück (Grabmann 48f.). Thomas lehnt an Dionysios die Lehre von einem doppelten defectus in den Geschöpfen an: 1. der eine bestehe darin, daß es gewisse Dinge gebe, die eine variable Schönheit besitzen, wie dies von den verderbbaren Dingen feststehe. Von der vollen Schönheit sei die alteratio pulchritudinis ausgeschlossen. Auch generatio oder corruptio der Schönheit, Korrektur (litura), Vermehrung und Verminderung (augmentum, diminutio), wie sie sich bei den körperlichen Dingen zeigen, seien von ihr ausgeschlossen. 2. Der zweite Defekt der Schönheit bestehe darin, daß alle Kreaturen auf irgendeine Weise eine nur partikuliert Schönheit haben (particulata pulchritudo) wie auch eine nur particulata natura. Die

res particulares seien oft im einen Teil schön, in einem andern nicht, seien in einem Zeitpunkt schön, im andern nicht (zeitliche Schönheit, *pulchritudo cadit sub tempore*). Sie seien nur relativ schön nach der einen Seite (*quantum ad unum*), nach einer andern aber nicht, wie das bei allem der Fall sei, was nur auf einen einzigen Gebrauch (*usus*) oder Zweck hingeeordnet sei, wenn es nämlich auf das andere appliziert würde, wo die Konsonanz und also auch die Schönheit nicht gewahrt würde (*servabitur*). Sie seien an einem Orte schön, am andern aber nicht, wie das bei Dingen der Fall sei, die den einen der Menschen schön erscheinen, den andern aber nicht. Bei Gott falle das alles weg: *Quod enim alicui secundum se et primo convenit, convenit et toti et semper et ubique etc.* Gott sei auch uniformiter *pulchrum* (306 b f.).

Aus dem Dionysioswort von Gott als *omnis pulchri fontana* gewinnt Thomas den Begriff der *pulchra a natura simplici et supernaturali omnium pulchrorum derivata*. In jener „präexistieren“ alle Schönheit und alles Schöne, zwar nicht *divisim*, aber uniformiter, auf die Weise, wie vielfältige Effekte in der Ursache präexistieren (307 a).

Im Anschluß daran hebt Thomas aus den Bestimmungen des Dionysios heraus dessen Lehre von der *causalitas pulchri*, und hier kommt kurz der Begriff der Form zur Wirkung, den Dionysios nicht hat, aber Ulrich überall so stark als das Wesen und das Merkmal der Schönheit in den Vordergrund rückt: *Claritas est de consideratione pulchritudinis*, beginnt Thomas. *Omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis*. Das meine Dionysios, wenn er hinzufüge: *singula sunt pulchrum secundum propriam rationem*, das heiße „*secundum propriam formam*“. Auf den Satz, daß Konsonanz zum Begriff der Schönheit gehöre, und die daraus gezogene Folgerung, daß alles, was nur irgendwie zur Konsonanz gehöre, aus der göttlichen Schönheit hervorgehe, leitet er des Dionysios Wort zurück, daß infolge des göttlichen Guten (*bonum*) alle „Eintrachten“, „Freundschaften“ und „Vereinigungen“ aller Dinge vorhanden sind. Freilich nimmt Thomas das „*omnium*“ seiner Vorlage nur für die „vernünftigen Kreaturen“ in Anspruch, und darum bezieht

er die concordiae auf deren Intellekt — concordant enim qui in eadem sententiam conveniunt —, die „amicitiae“ auf deren Affekt, die „communiones“ auf den Akt oder sonst auf ein beliebiges Äußerliche.

Wie Ulrich übernimmt Thomas dort des Dionysios Lehre von Gott als der „causa efficiens“ (Dionysios' „effectiva causa“), causa finalis s. causa exemplaris aller geschöpflichen Schönheit. Fürs erste zieht er den Satz heran: Causa agens quaedam agit ex desiderio finis, quod est agentis imperfecti, nondum habentis quod desiderat; sed agentis perfecti est et agat per amorem eius quod habet. Da Gott eigene Schönheit besitze, wolle er sie vermehren, so wie es möglich sei, d. h. durch Mitteilung seiner Ähnlichkeit. Den Satz: „Gott = finis“ begründet Thomas durch den Satz: Alles ist dazu gemacht, die göttliche Schönheit nachzuahmen (imitari). Zu „Causa exemplaris“ bemerkt er: Weil alles entsprechend dem göttlichen Schönen distinguiert wird. Das „Zeichen“ dafür bestehe darin, daß jedermann nur auf ein Schönes hin Gestalten bilden (effigiare) oder darstellen (repraesentare) wolle (307 a, b). Statt diesen tief metaphysischen Begründungen, die u. a. auch den thomistischen Terminus der repraesentatio mit eigener Bedeutung aufweisen¹⁾, nehmen sich die Deutungen Ulrichs mehr poetisch aus: Gott ist Wirkursache, weil er wie die Sonne alles Licht, nämlich mit der der Schönheit identischen Form ausgießt. Er ist Exemplarursache, weil das göttliche Licht, in sich gleichförmig, doch die auf die verschiedenen geschaffenen Formen zerteilte Schönheit in sich befaßt. Dies erinnert etwas an Thomas, der aber nur ganz kurz ausdeutet. Gott ist Zielursache, insofern die göttliche Schönheit von dem auf Vervollkommnung angelegten geschaffenen Schönen wie von einem Abbild ersehnt wird: Thomas bringt die Sehnsucht bei der causa efficiens zur Sprache.

Nachdem Thomas (oder die Handschriften?) schon vorher aus dem pulchrum divinum der Vorlage ein bonum divinum

¹⁾ Der auch in Thomas' Politik so mächtige Begriff der repraesentatio hat bei ihm seine Geschichte. Er kommt schon Verit. II a. 1 c im erkenntnistheoretischen Sinn vor; conceptus nostri intellectus . . . vera est prout repraesentat per quamdam assimilationem rem intellectam; alias enim falsa esset . . . Deus (alio modo) repraesentat creaturas etc.

gemacht, kommt er auf Dionysios' Satz: *idem est bono pulchrum* und erläutert ihn schließlich so: *Quamvis autem 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* (C. 4 lect. 6 S. 307b).

Aus *claritas* und *consonantia* als begrifflich zur Schönheit gehörig leitet nun seinerseits Thomas vieles ab, was Dionysios eben nicht ableitet. Dies lehrt deutlich lect. 6 von C. 4 (S. 308a): „Alle diese Dinge werden von der göttlichen Schönheit kausiert.“ I. *Unitio* und *Discretio* erweisen sich ihm sofort als Gegensätze, weil eben das *unum* die *indivisio entis* bedeutet, also *distinctio* oder *discretio* opponiert sind. Da das *unum* in *substantia* die Identität macht, die *distinctio* in der Substanz aber die *diversitates*, kann er dann auch des Dionysios *identitates et alteritates*¹⁾ als Gegensätze nehmen. Durch das *unum* in *qualitate* wird das *simile* kausiert, durch die *discretio* das *dissimile*. So erklären sich die „Ähnlichkeiten und die Unähnlichkeiten“ des Dionysios. Analog kausiert das *unum* in *quantitate* die *aequalitas* und die *discretio* die *inaequalitas*; Dionysios hat, wie Thomas betont, diese hier nicht erwähnt, weil er sie später bei der *commensuratio rerum* bringen will, zu der sie gehören. Das Paar „*communiones contrariorum et incommixtiones unitorum*“ begründet Thomas so: Es läßt sich an den Dingen beobachten, daß sogar Unähnliches in irgendetwas übereinstimmt, wie die *contraria* in der Gattung und in der Materie, und daß, was sich in einer Richtung (*secundum aliquid*) vereinigt, doch wie Teile in einem Ganzen getrennt (*distincta*) bleibt. Alle diese Gegensätze leitet Thomas aus der Konsonanz ab. II. In analoger Weise bringt Thomas in die übrige von Dionysios anscheinend auch ohne viel Ordnung hingeworfene Begriffsreihe ein System:

Die *Providentiae superiorum*“ haben es mit der Ordnung der Dinge zu tun: 1. hinsichtlich der Handlung α) in den „*alternae habitudines coordinatorum*“, d. h. der *aequales*, mit

¹⁾ Der parmenser Text gibt, wohl vom Rande her, fehlerhaft: *Alteritates et diversitates*.

anderen Worten insofern die höheren Wesen für die niederen Vorsehung üben, β) in den „conversiones minus habentium“, mit anderen Worten, insofern die niederen Wesen sich zum Empfang der Vollendung und der Leitung aus den Händen der höheren hinwenden.

2. Hinsichtlich der Existenz der Dinge in sich α) in den „mansiones conservativae eorumdem“, insofern sich die Dinge, um nicht unterzugehen, innerhalb der Grenzen ihrer Natur bewahren und vor Ausfluß nach außen hin hüten, β) in den „indissimiles collocationes“, insofern die Dinge etwas Festes (firmum) in sich selbst haben, auf das sie sich aufbauen (fundantur) und so undurchschreitbar¹⁾ sind; Thomas nennt das daher auch *foundationes*.

3. Hinsichtlich des Verbleibens einer Sache in einer andern α) in den „communiones omnium in omnibus secundum proprietatem uniuscuiusque“, insofern bei der Konstitution einer Sache aus gewissen anderen vor andern erfordert wird, daß die Teile zusammenstimmen (convenient), wie z. B. viele Steine gegenseitig zueinander passen, so daß aus ihnen ein Haus entsteht, und analog alle Teile des Universums in der ratio existendi übereinstimmen. Das secundum proprietatem erklärt Thomas so: Nicht auf ein und dieselbe Weise ist alles in allem, sondern die höheren Dinge sind in den niederen durch Teilnahme, die niederen in den höheren durch excellentia (excedenter); und doch haben alle mit allem etwas Gemeinsames, β) in den „adaptationes“, insofern das, was in den Teilen verschieden ist, doch gegenseitig zusammengepaßt (coaptari) sein muß, wie Zement und Stein, damit ein Haus entstehen kann, und analog die Teile des Universums, insofern sie unter eine Ordnung fallen, γ) in den „inconfusae amicitiae“, insofern ein Teil vom andern unterstützt werden muß, wie Wand und Dach vom Fundament gehalten werden und das Dach die Wand und das Fundament deckt, und analog in der Welt die höheren Wesen den niederen die Vollendung geben und in den niederen sich eine „höhere“ Tugend manifestiert. Die gegenseitige Unter-

¹⁾ Ob nicht statt *intransibile* mit dem Dionysiostratext *intransmutabile* zu lesen ist?

stützung der Freundschaften ist ohne jedes Präjudiz der Distinktion in den Dingen, δ) in den „*harmoniae cunctae rei*“, insofern eine geziemende Proportion in den Teilen erforderlich ist, wie das so beschaffene Fundament mit den andern Teilen kongruieren und analog Harmonie aller Teile des Universums bestehen muß. So wird ja auch in den Tönen die Harmonie aus einer geziemenden Proportion der Zahlen (numer. Rhythmen) kausiert.

Wenn die Teile so disponiert sind, dann folgt ihre Komposition im Ganzen entsprechend der Tatsache, daß aus allen Teilen des Universums eine einzige *universitas* der Dinge konstituiert wird. Das bedeutet das „*In omni (= universo) concretiones*“, dieses Zusammenwachsen der Teile im Universum wird in doppelter Form beobachtet: a) nach Weise des lokalen Enthaltenseins (*continentia*), wonach die höheren Wesen in den Dingen auf irgendeine Weise an der Stelle der niederen sind, sei es eines geistigen, sei es eines körperlichen, das meint „*Indissolubiles continentiae existentium*“, insofern die höheren Wesen die niederen in einer unauflöselichen Ordnung enthalten.

b) Hinsichtlich der zeitlichen Sukzession, jedoch in Dingen, die erzeugt und verdorben werden können, bei denen das Spätere dem Früheren folgt, das meint „*Indeficientes successiones eorum quae fiunt*“, nicht als ob die genera auf ewig dauerten, sondern weil ohne Interpolation gewisse Dinge gewissen Dingen folgen, solange der Lauf der Welt dauert.

III. Hinsichtlich der Ruhe und Bewegung ergibt sich folgendes: „*Stationes omnes et motus*“ gehören zum Begriff der Konsonanz und also der Schönheit, insoweit sie irgendein Verhältnis (*habitus*) des einen zum zweiten in sich tragen¹⁾. Wenn Dionysios aus der göttlichen Schönheit alle Ruhelagen und Bewegungen, sei es der Seelen, sei es der Körper, kausiert sein läßt, so geschieht das, weil das, was jenseits aller Ruhe und Bewegung ist, zumeist dadurch für alle Dinge die Ursache sowohl der Ruhe als der Bewegung ist, daß es jedes Ding in seinem eigenen Wesen (*ratio*) kolloziert, in welchem das Ding

¹⁾ Thomas' Erläuterung stimmt an einer Stelle nicht mit der Textvorlage überein. Zufällig berührt uns diese Stelle nicht.

seine Ruhe hat, und dadurch daß es alle Dinge nach einer göttlichen Bewegung bewegt, weil die Bewegung von allen Dingen auf die Bewegungen hingeordnet sind, durch die sie sich zu Gott hin bewegen, wie die Bewegungen, die in bezug auf zweite Endziele stehen, auf die Bewegung hingeordnet sind, die auf ein letztes Ziel geht. Die Form aber, von der das eigentümliche Wesen einer Sache abhängt, gehört zur claritas, die Ordnung nach dem Ziel hin zur Konsonanz. Auf diese Weise lassen sich Bewegungen und Ruhezustände auf die Kausalität des Schönen zurückführen (308a bis 309a, b).

Es wäre reizvoll zu sehen, wie Thomas die Dreiteilung des Dionysios, *stationes omnes et motus, qui sunt mentium, qui sunt animarum, qui sunt corporum*, ohne Aufhebens zu machen, in die Zweiteilung *sive animarum sive corporum* verwandelt, die er schon vorher mit *vel spiritualis vel corporalis* angeschlagen hat. Das bekannte Dogma könnte zugrunde liegen. Wenn nur sich kein Textfehler eingeschlichen hat! Aber auch abgesehen davon sind die Gedankengänge des Kommentars in großem Maße Eigengut des Aquinaten. Und wir haben somit ein bedeutendes Stück seiner Ästhetik kennen gelernt. Alles in der untergöttlichen Welt voller Harmonien und schönheitdurchleuchteter Proportionen! Doch wichtig ist: hier verwendet Thomas im Gegensatz zu Ulrich niemals das Bild vom Lichte, obwohl er doch in unserem Kapitel IV eine Abhandlung „De lumine“ bringt. Und in dieser spielt das Schöne wenigstens dem Wortlaut nach keine Rolle. Wenn auch natürlich für Thomas der absolut schöne und Schönheit spendende Gott zugleich als lichtverteilender in sich Licht und Schönheit vereinigt und somit Schönheit Licht ist, so besteht hier trotzdem zwischen Ulrich von Straßburg und Thomas der Unterschied, daß der Lichtbegriff bei jenem den Schönheitsbegriff deutlich färbt, bei Thomas nicht.

Ziemlich verschwindet die Ästhetik dort, wo Thomas die Lehre des Dionysios von den Bewegungen der Engel und der Seelen erläutert (a. a. O. lect. 7 S. 309f.). Er übernimmt offenbar den Satz, daß die „göttlichen Geister“ (*divinae mentes*) sich im Kreise bewegen auf geeinte Weise (*unite*) ohne eigene Prinzipien und durch unbegrenzbare Erleuchtungen (*illumi-*

nationibus interminabilibus) vom Guten und Schönen, d. h. Gott her. Die Kreisbewegung ist vollkommener (die vollkommenste) unter den körperlichen Bewegungen. Sie ist „uniform“, (= „unite“) wie die Gedanken der Engel, deren „Kontemplation“ in Gott aufgeht, und ist ohne Anfang und Ende wie Gott selbst. Die aus dem Schönen und Guten hervorgehenden Erleuchtungen sind auch ohne Anfang und Ende. An der geradlinigen Bewegung erkennt Thomas Ordnung und Uniformität gemäß ihrer Nähe zu einem Anfang und Ende. Die schräge Bewegung stehe in der Mitte zwischen kreis- und geradliniger Bewegung und habe etwas von beiden; er findet darin eine Regelmäßigkeit (regulariter moventur). Auch nach ihr bewegen sich die Engel, ohne aus der Uniformität ihrer Bewegung her auszutreten, die er mit Dionysios auch Identität nennt; diese Uniformität kommt ihnen dadurch zu, daß sie unablässig gleichsam reigentanzend (chorizantes) in uniformer Kontemplation um die Ursache der ganzen Identität herumwandeln, die das göttliche Gute und Schöne ist (309 a, b). Wenn auch der Aquinate sich hier fast jeder Selbständigkeit begibt, so holt er doch die Beziehung der schönen Bewegung zu Ordnung und Regelmäßigkeit neu heraus und betont er die Bedeutung der Uniformität stärker als seine Vorlage. Der Uniformität stellt er dann seinerseits die Difformität gegenüber, von der er wie von jener etwas in der schrägen Bewegung sieht (310 a). Die geradlinige Bewegung soll von ihrem Wesen aus (de sui ratione) eine Difformität besitzen (310 b). Die niederen Dinge sind für ihn weniger, die höheren um so mehr uniform, je höher sie sind. Die Seele ist an sich uniform (310 b). Die bemerkenswerten Parallelen, die da Thomas, von Dionysios angeregt, zwischen den Operationen des komplativem und des diskursiven Denkens hier und den Bewegungsarten dort zieht, haben eine ästhetische Note, insofern sie auch aus dem geistigen Verhalten Strukturen heraussehen lassen. Das diskursive Erkennen (discurrere per diversa) mit seinen Irrtumsmöglichkeiten und Vielheiten steht ihm offenbar niedriger als die durchaus uniforme Kontemplation, die von ihrem uniformen Prinzip, Gott, die Uniformität empfängt (310 b). Daß Thomas so mit Dionysios der Danteschen Himmelsreise den Weg ebnet, darf nicht übersehen werden.

„Conclusio causalitatis et pulchri et boni“ ist die Lectio VIII in unserer Ausgabe überschrieben im Anschluß an Thomas' Erläuterung (310ff.). Der lateinische Dionysioستext besagt: Von jenen Engel- und Seelenbewegungen und auch von den drei sensiblen Bewegungen in unserm All und noch viel früher von jedem einzelnen der Ruhezustände (mansionum) und Standorte (stationum) und Ortszuweisungen (collocationum) ist die sowohl enthaltende (contentiva) als auch finale¹⁾ Ursache das Schöne und Gute, das jenseits aller Standorte und Bewegungen ist, dessentwegen alle Standorteinnahme und Bewegung und aus dem, in dem und in bezug auf das und dem-zuliebe (gratia) sie sind. Aus ihm und durch es ist alle Substanz, alles Leben des Geistes und der Seele, von aller Natur, die Kleinheiten (parvitates) und die Gleichheiten (aequalitates) und die Großheiten, alle Maße (mensurae), die Proportionen und Harmonien und Konkretionen der existierenden Dinge, die Totalitäten, die Teile, jedes Einheitliche (unum), jede Vielheit, die Verbindungen (coniunctiones) der Teile, die Einigungen (uniones) jeder Vielheit, — ich breche ab: Dionysios wird nicht müde, alles Mögliche auf die göttliche Schönheit und Güte zurückzuführen. Perfektionen, infinitum, ordines, formae, sensus, verbum, factum, scientia seien doch herausgehoben. Kurz, „alles Existierende ist durch das pulchrum et bonum, ist im pulchrum et bonum und ist zum pulchrum et bonum hingewandt“. Thomas versteht unter den drei sensiblen Bewegungen die wahrnehmbare Kreis-, die rechtlinige, die schräge Bewegung, unter der „enthaltenden“ Ursache die erhaltende (conservativa), womit aller Pantheismus beseitigt wird. Man wird überhaupt damit rechnen müssen, daß Thomas den pantheistischen Hintergrund der Schriften des Areiopagiten nicht sah, um so mehr, als er diesen für einen Nachahmer Platons hielt.

Sehr bezeichnend ist es, daß Thomas die unübersichtliche Aufzählung seines Autors diesmal kurz als eine Kollektion (colligit) der gesamten Kausalität des Schönen und Guten hinsichtlich aller „Differenzen der Dinge“ auffaßt. Ist Gott die einfache Schönheit, die alle Schönheit durchaus uniform in

¹⁾ Statt finis ist wohl finalis zu lesen.

sich enthält, so ist alle Weltschönheit differentielle Schönheit. So darf man seine Ansicht kennzeichnen. Zuerst gebe Dionysios die Differenzen der Dinge, die aus dem Schönen und Guten verursacht werden, dann die verschiedenen Weisen des Verursachens. Zuerst nenne er die substanzialen Differenzen; ex ipso deutet Thomas mit *causa activa*, per ipsum mit *causa exemplaris*. Von den englischen Geistern, die keinen Körper beleben, und den Seelen, die einen Körper beleben¹⁾, steige Dionysios zu den körperlichen Dingen herab; an diesen werden zuerst die Differenzen der kontinuierlichen Quantität betrachtet, und zwar sowohl die der indeterminierten Quantität (Groß, Klein, Mittleres = *aequale*) als die der determinierten Quantität wie *bicubitum*, *tricubitum* (zu *mensurae*). Aus der Determination der Quantitäten erhebe sich die Proportion als Verhältnis einer Quantität zu einer andern. Die Proportionen seien teils konvenient entsprechend der Natur und der Bedingung der Dinge, teils nicht konvenient. Die Proportionen in den Tönen heißen Harmonien (Thomas vermeidet fürs Allgemeine dieses Wort und sagt lieber *debita proportio*), und nach einer gewissen Ähnlichkeit werden auch die Proportionen beliebiger Dinge so Harmonien genannt. Betrachtet man in der kontinuierlichen Quantität das Wesen (*ratio*) der Kontinuität selbst, so erhält man die „Konkretionen“. Zum Wesen des Kontinuums gehört aber die Teilung; die Teilung liegt den Begriffen Ganz und Teil zugrunde. Die diskrete Quantität ist die Zahl, deren Prinzip das Eins ist. Betrachtet man an der Vielheit selbst eine gewisse Einheit, insofern aus Vielem eine Einheit gebildet ist, sei es hinsichtlich der Kontinuation, sei es hinsichtlich der Berührung (*contactus*) der Teile²⁾, so erhält man „die Vereinigungen der Teile“ usw. Aus der Einigung der Teile entspringt die „Form“ als Vollendung des Ganzen. Hiernach schreite Dionysios zu den Differenzen der verschiedenen Gattungen fort: 1. Qualität, 2. Quantität, 3. Quotum = *ordo secundum genus situs*, oder *quotum in Bezug auf die diskrete Quantität = Zahl*. 4. Infinitum, was der Quantität konvenient,

¹⁾ Der Text S. 311a ist liederlich gedruckt.

²⁾ Ich fasse aut = vel. Dem Stile des Aquinaten entspräche vel-vel besser.

die kontinuierlich ist hinsichtlich der Teilbarkeit (divisionem), diskret aber hinsichtlich der Hinzufügung (appositio). 5. Komparationen, die zur Gattung der Relation gehören. 6. Diskretionen = Differenzen. Thomas versucht demnach die aristotelischen Kategorien in die dionysionische Aufzählung hineinzutragen, was ihm nicht ganz gelingt. Die Komparation gehöre, soweit sie auf das dasselbige geht, zur Relation der Konvenienz, also „identisch, gleich, ähnlich“, die Diskretion zur Relation der Differenz, also „verschieden, ungleich, unähnlich“. Da Dionysios Infinites und Relation sozusagen als Konsequenzen der Quantität und Qualität fasse, betrachte er hinsichtlich jedes von beiden die Differenzen. Zuerst hinsichtlich des Infiniten die Infinität selbst und das Effektive der Grenze („Definitiones omnes“), was etwas Infinites hinsichtlich des Indeterminiertseins bedeute(?). Sodann setze er die Diversitäten der Vergleichen: a) hinsichtlich des Früher und Später: „Ordines“, b) hinsichtlich des Mehr oder Minder: Excessus, c) hinsichtlich des Ursache- und Verursacht-Seins: α) Materialursachen: „Elemente“, β) Formalursachen: „Formen“. Zu den Aktionen weitergehend, teile Dionysios nach Substanz, Vermögen (virtus) und Tätigkeit (operatio) ein. Den Prozeß der Operation beim Menschen ausführend, spreche er 1. vom Habitus der Seele, 2. vom Sinn, d. h. Erkenntnis oder Apprehension, 3. vom Wort, 4. von der äußeren Tat. Bei der Handlung hebe Dionysios an den Körpern die Aktio durch Berührung (contactus), an dem Intellekt das Wissen, das gleichsam eine Berührung des Intellektes sei, am Willen die „Einigung“ (unitio) hervor, die gleichsam eine Berührung (tactus?) des Willens sei.

Wo Dionysios die verschiedenen Weisen der Verursachung bespreche, die dem Schönen und Guten zukomme, zeige er 1. wie das Schöne und Gute auf verschiedene Weise die Ursache der Dinge sei, 2. daß alle Kausalität der Dinge in ihm präexistiere. Dahin gehöre: „In ipso (Gott) exemplare principium omnium, omne, efficiens, formale, elementarium“, 3. wie von ihm alle Kausalität deriviert werde. Wir hören da wieder das Altbekannte von „continentia, finis, principium effectivum, contentivum oder conservativum, causa movens, von desiderium ad finem“ (312a). Nicht nur als ersehntes Ziel, sondern

auch, insofern auf es alle Substanzen und Aktionen hingeordnet sind, ist das Schön-Gute Ziel. Es ist als *causa exemplaris* zugleich Regel ihrer Operationen. Die *Conservatio* bezieht sich auch auf die Bewegung und die Aktion. Es erscheint das Axiom: *effectus sunt in virtute suae causae*. Die Negationen aller Dinge kommen Gott zu *per suum excessum*. Gott als Prinzip und Endziel ist über alle Weise der andern Prinzipien erhaben, und seine *perfectio* liegt über die *perfectio* der andern hinaus (312b).

Nicht arm an Entwicklungen über die Liebe ist der Kommentar ebenfalls. So steht C. 1 lect. 10 S. 317 a, b eine Abhandlung über die Arten der Liebe, über ihre Beziehung zum Guten, zur Ordnung, zur *vis cognitiva* und *appetitiva*, freilich ohne daß der Ausdruck *pulchrum* fällt. C. 10 lect. 1 S. 383 b heißt es: Aus der Liebe und der Sehnsucht nach dem *finis* entspringt die Sehnsucht nach dem, was dem *finis* angepaßt ist¹⁾. Das letzte Ziel ist aber die göttliche Güte. Wieder fällt das Wort *pulcher* nicht. Wohl aber wird C. 4 lect. 9 S. 312 ff. fortwährend die Verbindung *pulchrum et bonum* in Beziehung zur Liebe gesetzt. Mit Dionysios lehrt Thomas, daß das Schön-Gute zum Lieben einlädt (*incitat*). Die Liebe selbst, die Ekstase als Effekt der Liebe und der Liebeseifer (*Enthusiasmus? Zelus*) als eine Art der Liebe werden mit Dionysios unterschieden.

Gott ist Gegenstand (*obiectum*) der Liebe, weil das Schön-Gute das Ziel von allem ist. Darum ist es liebens-, ersehens- und erwählenswert (*amabile, desiderabile, diligibile*) für alle.

Die Liebe gehört zum Streben. Sie ist die erste und gemeinsame „Wurzel“ aller Tätigkeiten des Strebens. Denn nur das wird ersehnt, was geliebt ist; niemand freut sich über eine Sache, die er besitzt, außer weil er sie liebt. Niemand ist betrübt über etwas, außer es ist dem Geliebten entgegengesetzt (*contrarium*). Das Wesen der Liebe besteht also darin, daß etwas das gemeinsame Objekt des Strebens ist. Das aber ist das Gute. Geliebt heißt etwas deshalb, weil das Streben des Liebenden sich zu jenem als zu seinem Gute verhält. Daher wird das Verhältnis (*habitudo*) oder das Angepaßtsein (*coap-*

¹⁾ Statt *adoptatum* ist doch *adaptatum* zu lesen.

tatio) des Strebens an etwas als an sein Gut Liebe genannt. Alles, was auf etwas als auf sein Gut hingeordnet ist, hat es gleichsam als etwas sich Gegenwärtiges (praesens) und mit sich Geeintes entsprechend einer gewissen Ähnlichkeit, nämlich der Proportion, analog, wie die Form gewissermaßen in der Materie ist, insofern sie eine Geeignetheit (aptitudo) und eine Hinordnung zur Materie besitzt. Trifft es sich nun, daß das geliebte Gut gänzlich vom Lieben abwesend ist, so entsteht im Liebenden die Sehnsucht nach dem Geliebten. Ist das Gut ihm aber gänzlich gegenwärtig, so entstehen in ihm Freude oder Ergötzung am (vom) Geliebten, und beim Gegenteil aus dessen Abwesenheit Furcht um es und Trauer um es und folgerichtig andere Affektionen, die von jenen abgeleitet sind. Sehnsucht ist ein Affekt der Liebe. „Erwählenswert“ bezieht sich auf einen modus der Liebe. Da die Liebe zum Streben gehört, richtet sich die Ordnung der Liebe nach der Ordnung der Strebungen. Die unvollkommenste Strebung, der appetitus naturalis, ist ohne Erkenntnis und enthält nur ein natürliches Sichhinneigen (inclinatio) in sich. Über ihr steht die sinnliche Strebung, weil diese sich an eine Erkenntnis anschließt. Über dieser wiederum steht als höchste Art die Willensstrebung, weil sie nicht nur mit Erkenntnis, sondern auch mit freier Wahl verbunden ist, welche letztere bei der sinnlichen Strebung fehlt. Diese Strebung bringt sich gewissermaßen selbst zur Bewegung. Die zu ihr gehörende Liebe ist die vollkommenste und wird Wahlliebe (dilectio) genannt, insofern durch eine freie Wahl entschieden wird, was zu lieben ist.

Die Verschiedenheit der Weise des Liebens muß nach dem Gesagten von der Verschiedenheit des Verhaltens des Gutes zum Liebenden abhängen; Liebe schließt ja ein Verhältnis des Strebens zum Gute des Liebenden ein. Vom Gutsein gibt es zweierlei wie vom Seienden: 1. das Gut der eigentlichen und wahren Subsistenz, wie bei Stein, Mensch, und 2. das Gut des Anhaftens des nicht Subsistierenden, wie bei der Weiße (vgl. 317a). So gibt es auch zwei Weisen des Liebens: 1. der von vielen sog. amor benevolentiae oder amicitiae, der im Hinblick auf ein subsistierendes Etwas liebt und also für dieses selbst ein Gut will, 2. die Liebe zu einer Eigenschaft (inhaerens),

amor concupiscentiae (C. 4 lect. 10 S. 317a), die nur am geliebten Wesen etwas Gutes will (bonitas inhaerentis), wie die Liebe zur Wissenschaft, zur Gesundheit. Mit dieser Liebe können wir auch Subsistenzen lieben, zwar nicht im Hinblick auf ihre Substanz, sondern nur im Hinblick auf eine Perfektion, die wir aus ihnen gewinnen, so in der Liebe zum Wein, die ein Gut nicht für ihn, sondern durch ihn für uns will, sei es, daß wir uns an seinem Geschmack ergötzen, sei es, daß wir uns durch seine Feuchtigkeit (humor) am Leben erhalten. Da alles Akzidentelle auf das Fürsich-Seiende zurückzuführen ist, so ist eine solche Liebe zu etwas, was wir lieben, auf daß durch es jemand etwas Gutes geschehe, in die Liebe dessen eingeschlossen, das wir deshalb lieben, damit ihm etwas Gutes geschehe. Denn wir müssen immer um dessentwillen lieben, was für sich ist, nicht um dessentwillen, was nur akzidentell ist. Und daher muß die Verschiedenheit der Liebesweisen sich nach dem richten, was wir so lieben, daß wir für es ein Gut wollen. Und weil wir jegliches Ding lieben, insofern es unser Gut ist, muß man so viel verschiedene Weisen der Liebe annehmen, als es Weisen gibt, wie etwas für ein anderes ein Gut sein kann. Solcher Weisen sind vier möglich: 1. Etwas ist für sich selbst gut. Also liebt ein Wesen sich selbst. 2. Etwas ist durch eine gewisse Ähnlichkeit gleichsam eins mit einem andern. Also liebt ein Wesen das, was ihm in irgendeiner Ordnung auf gleiche Weise koordiniert ist. So liebt der Mensch einen andern Menschen von gleicher Art, der Bürger den Mitbürger, der Blutsverwandte den Blutsverwandten. 3. Etwas ist ein Gut für ein anderes Wesen, weil es etwas ihm Gehörendes ist, wie die Hand für den Menschen und allgemein jeder Teil für das Ganze. 4. Umgekehrt ist das Ganze ein Gut für den Teil. Denn der Teil ist vollkommen nur innerhalb des Ganzen. Daher liebt der Teil notwendig das Ganze und gibt sich der Teil spontan für das Heil des Ganzen hin. Was aber unter den Dingen höher steht, verhält sich zum Niederen wie ein Ganzes zu seinem Teile, insofern das Höhere auf vollkommene und ganze Weise das besitzt, was das Niedere nur unvollkommen und nur zum Teile besitzt und insofern das Höchste (supremum) in sich vieles Niedere befaßt.

Da jede Tätigkeit (*operatio*) jeder Sache aus dem Streben entsteht, muß jede Handlung (*actio*) jedes Dinges aus der Liebe als der gemeinsamen Wurzel aller Strebungen entstehen (314a).

Gott liebt die Dinge nur wegen ihrer Gutheit. Aus der Liebe zu seiner Gutheit ging es hervor, daß er seine Gutheit ausgießen (*diffundere*) und andern Wesen mitteilen wollte, soweit es möglich war, nämlich auf eine Weise der Ähnlichkeit, so daß die Gutheit nicht nur in ihm blieb, sondern zu andern Wesen hin ausfloß (314b).

Im Sinne einer natürlichen Leidenschaft darf das Wort Liebe bei göttlichen Dingen nicht genommen werden (C. 4 lect. 9 S. 314b). Um die Güte der Worte zu erhalten, müssen sie in ihrer geistigen Bedeutung genommen werden. Sie müssen bis zum Intellekt vordringen (314b f.). Thomas will also mit Dionysios eine vergeistigende Erfassung der höheren Dinge und zieht statt des allgemeineren Wortes „*dilectio*“ bei intellektuellen Intentionen das *planere amor* vor (315a).

Alle die Ausführungen über die das Verhältnis von Liebe und Gutheit schließen, von Gott aus gesehen, entsprechende Ideen über das Verhältnis von Liebe und Schönheit ein. Thomas braucht das Schöne nicht immer eigens zu nennen, da er vorher stets das absolute Schöne mit dem absoluten Guten identifiziert hat. Aber gegen Ende des Kommentars zu „*De ipso amore*“ (lect. 9) heißt es doch: Nichts wird geliebt außer deshalb, weil es das Wesen des Schönen und Guten in sich hat (316b).

Demgemäß darf auch die Ekstase, d. h. die Liebe, die den Liebenden außer sich geraten läßt (C. 4 lect. 10 S. 317a), und der Liebeseifer als ästhetischer Akt im Sinne des Hl. Thomas genommen werden. Bei der Ekstase kehrt die Liebe nicht zu sich zurück, erhofft man von dem geliebten Gegenstand her nicht ein Gut für sich, sondern will man für die geliebte Sache selbst ein Gut. Sie geht auf ein substantiales Gut. Ein substantiales Gut kann aber auf dreifache Weise geliebt werden: 1. Wenn das Gut vollkommener ist als der Liebende, verhält sich dieser zu jenem wie der Teil zum Ganzen; was totaliter im Vollkommenen ist, ist partialiter im Unvollkommenen. Der Liebende ist hier ein Stück vom Geliebten. 2. Das geliebte

Gut ist von derselben Ordnung wie der Liebende. 3. Der Liebende ist vollkommener als die geliebte Sache. Jetzt wird die Liebe des Liebenden zum geliebten Gegenstand wie zu seinem Eigentum hingetragen. Wenn nun der Affekt des Liebenden zu einem höheren Geliebten hingetragen wird, so ordnet er sein ihm eigenes Gute auf das Geliebte hin. So würde, wenn die Hand den Menschen liebte, sie das, was sie selbst ist, auf den ganzen Menschen hinordnen, und sie würde gänzlich aus sich herausgesetzt werden und behielte auf keine Weise etwas für sich übrig, sondern würde ihr ganzes Sein auf das Geliebte hinordnen. Würde aber ein Wesen ein sich Gleiches lieben oder etwas Niederes, so würde es sich in beiden Fällen nicht ganz auf das andre hinordnen. Die Gottesliebe behält nichts vom Eigenen übrig. Wenn ein Wesen Gleiches oder Niederes liebt, so genügt es, daß es aus sich heraus zu jenem übergeht, so jedoch, daß es nicht nur für sich allein etwas anstrebt, sondern auch für das andere, ohne indes sich zu jenem ganz hinzuordnen. Die „göttliche Liebe“ kann somit doppelt genommen werden: Entweder als Liebe zu Gott, die Ekstase sein muß, die den Liebenden keine Selbstliebe übrig läßt, sondern nur Liebe zu den geliebten göttlichen Dingen. Oder als Liebe, die zwar von Gott her abgeleitet ist, aber doch auch auf andre Dinge als Gott geht, seien es gleichgeordnete, seien es niedere.

Der Liebeseifer hat eine gewisse Intension der Liebe im Gefolge. Als Eifersucht, die ganz allein (singulariter) besitzen will, was man liebt, und die Liebe seitens eines anderen nicht duldet, als „*amor intensus non patiens consortium in amato*“, wie eine vorthomistische Definition lautete, unterscheidet er sich von der göttlichen Liebe zu den Geschöpfen, die will, daß alles, was sie liebt, auch von den andern Wesen geliebt werde. Außerdem unterscheiden sich Gottes Liebeseifer und menschliche Liebe auch darin, daß wir etwas deshalb lieben, weil es schön und gut ist, nicht aber daß etwas deshalb schön wäre, weil wir es lieben, daß Gottes Liebe aber die Dinge gut macht, die er liebt. Unser Wille ist nicht die Ursache der Dinge, sondern wird durch die Dinge in Bewegung versetzt. Gott aber ist die Ursache der Dinge, und daher bewegt seine Gutheit ihn selbst in sich. Zuweilen zwar machen auch wir etwas liebenswert,

was aus unserem Werke entspringt, aber nicht alles, was wir machen, ist deshalb liebenswert. Zuweilen geraten uns im Gegensatz zu Gott die Werke schlecht und defektiv.

Zum Schluß sagt Thomas mit Dionysios: Liebe und Liebenswürdigkeit präexistiert in den Dingen wie infolge einer Ursache (317f.).

Gott ist von sich selbst aus erwählens- und liebenswert. Er will sein Sein und seine Substanz. *Deus est suus amator* (C. 4 lect. 11 S. 319a). Er ist erwählens- und liebenswert als das Schöne und Gute selbst, was mit „Objekt der Liebe“ gleichbedeutend ist (in pulchro et bono . . . importatur obiectum amoris 319a). Gott ist die Essenz der Schönheit und Gutheit.

Der Effekt der Liebe, die Ekstase, ist dreifach: 1. Sie bewegt den Liebenden zu einer Tätigkeit, 2. sie wendet die Werke des Liebenden durch ihre Intention auf das Geliebte hin, 3. alle Liebe manifestiert sich selbst durch Zeichen (signa) und Effekte der Liebe. Daher sucht der Liebende nicht nur zu lieben, sondern auch Gegenliebe.

Die zuletzt aus dem Kommentar herausgeholtten Ideen des Hl. Thomas, die mehrfach wie ein Vorklang zu Spinozas Liebestheorie erscheinen, ließen sich zu einem eigenen Kapitel der Ästhetik ausweiten. Sie überwiegen mit der Kausations- und Ordnungstheorie zusammen weitaus die Formtheorie, die für Thomas mehr zur Erkenntnis selbst gehört. Aber Thomas vernachlässigt den Zusammenhang, der zwischen Schönheit und metaphysischer Form besteht, natürlich keineswegs. Er stellt ihn vielmehr, nachdem er von Dionysios' Theorie der Kausalität des Schönen und Guten gegenüber den vielen guten und schönen Dingen und im besondern gegenüber allen substanzialen Essenzen der existierenden Dinge gesprochen hat, folgendermaßen dar: Alle Essenz ist entweder eine forma simplex oder hat eine Ergänzung (complementum) durch die Form. Die Form aber ist eine gewisse irradiatio, die aus der ersten claritas hervorkommt. Claritas gehört aber zum Begriff der Schönheit (C. 4 lect. 6 S. 308a). Gott hat als auctor universorum die forma praeexcogitata ab artifice in sich. Die Einheit des Universums geht aus der Einheit des göttlichen Geistes (mens) hervor wie die Form des Hauses aus der Form

des Hauses hervortritt, die im Geiste des Künstlers ist (C. 13 lect. 2 S. 401 b). Wir haben da den uns aus De verit. bekannten Gedankengang vor uns. Hier fließt aristotelisches Gedanken-gut in den neuplatonischen Strom hinein. Beiläufig bemerkt, ist aber die im Kommentar übrigens nicht sehr oft accentuierte Gleichsetzung des Gut-Schönen mit finis nicht lediglich aristotelisch. Schon der Text des Dionysios hat sie. Wir sehen hier eine der zahlreichen Koinzidenzen von Gedanken, die der mittelalterlichen Philosophie ein Gepräge geben und mit äußerlichem Synkretismus nichts zu tun haben.

Ein eigenes Wort verdient der merkwürdige Begriff der Präexistenz der geschöpflichen Schönheiten in Gott. Daß, wie und warum die platonische Präexistenzlehre von den christlichen Philosophen umgebildet werden mußte, ist ja leicht ersichtlich. Nicht so, daß sie überhaupt irgendwie aufbewahrt werden mußte. Jetzt leuchtet ein, daß sie zu der Theorie vorher im Geiste Gottes wohnender „Formen“ oder Kausalitäten ausgezeichnet paßte. Nicht die Seelen präexistieren, wohl aber ihre letzten Realobjekte. Schon in De verit. kommt der Ausdruck praeexistere vor (VIII a. 11 c. XIX a. 1 c.). Eine neue Verkrägung zwischen De verit. und dem Dionysioskommentar!

Der Begriff der mensuratio hat im Kommentar eine untergeordnete, aber eine gewiß nicht unbedeutende Stelle. Wieder fließt Aristotelisches und Dionysianisches zusammen. Dionysios sagt von Gott: „Ec mensura est existentium“. Das geistige Messen ist ein Gedanke aus Aristoteles' Metaphysik. Im Kommentar legt Thomas u. a. C. 4 lect. 3 S. 301 b, C. 5 lect. 1 S. 346 b auf das Mensurieren beim Schön-Guten Gewicht.

In Verwachsung mit dem Harmonie- und Proportionsbegriff gibt Thomas auch einen Begriff der Konspiration, der aus Dionysios gezogen ist. Hatte Dionysios gesagt, die Erkenntnis Gottes sei die unauflösliche (indissolubilis) Ursache aller Einträchtigwerdung (concordatio) und Ordnung, verbinde immer die Ziele der ersten Dinge mit den Prinzipien der zweiten und betätige so ein einheitliches Zusammenatmen (conspiratio) und Harmonie aller Dinge auf schöne Weise, so bemerkt Thomas dazu: et sic operatur pulchritudinem universi per unam conspirationem id est concordiam et harmoniam id est debi-

tum ordinem et proportionem. Da ist kaum etwas Aristotelisches drinnen. Eher noch etwas Stoisches. Das war aber Thomas damals nicht als solches bekannt. Seine Zusammenziehung von concordatio und conspiratio zu concordia besagt genug.

Sünde und Irrtum als etwas Schönes zu fassen, mag Thomas im Kommentar Bedenken getragen haben. Ganz bestimmt tritt seine Ansicht nicht heraus. Vom Irrtum heißt es C. 4 lect. 11 S. 319: *Viae tortuosae et difformes sunt causa erroris; sed uniformitas viae praeservat ab errore.* Manches erweckt den Eindruck, als wolle Thomas mit seiner Entgegensetzung von uniformitates und difformitates den Irrtum auch ästhetisch brandmarken. Dann wäre das auch für die Sünde zu schließen. Ulrich von Straßburg spricht sich da ganz deutlich aus, daß die Sünde schön sei, insofern die zu ihrer Ausübung verwendeten Kräfte es seien. Immerhin ist aber zu bedenken, daß die Abschnitte über das Übel in der Welt im Kommentar gleich nach denen über Schönheit und Liebe kommen.

Daß die Operationen des diskursiven Denkens in die Schönheitslehre einbezogen worden, ist uns heute auffällig. Aber es ist einfache Konsequenz, daß, wenn absolute Güte und Schönheit zusammenfallen, auch ihre Werke, zu denen das Licht des diskursiv verfahrenen Verstandes gehört, alle irgend gut und schön sein müssen. Der Unterschied zwischen der ratio, der es eigen ist zu diskurrieren, und dem Intellekt, dem es eigen ist, die Wahrheit einfach aufzufassen (*simpliciter apprehendere. Verit. XVa 1 c.*), ist ja nicht wesentlich.

Neben dem beliebten apriorischen Verfahren der Begriffsvergleichung verschwindet das empirische im Kommentar fast. Aber nicht ganz. In den Beispielen Haus, Statue kommt es, wenn auch schüchtern, zur Auswirkung. Und die Differenzen des geschöpflichen Schönen vermag auch Thomas hier und da nur durch ein „*Quandoque contingit*“ zu begründen. Das bedeutet, daß ihm nicht Begriffsanalyse, sondern das zufällige Vorfinden eines Sachverhalts den Gedanken eingibt. Daß Thomas nicht gänzlich von aller Kunstanschauung verlassen ist, bezeugt das Beispiel: „Der Säule liegt die Basis unter“ (*substat*) C. 10 lect. 1 S. 382b. Wenn auch der Satz nicht im

Ganzen der ästhetischen Betrachtungen steht, sondern nur wie das Nebenbeispiel „parieti substat fundamentum“ den Begriff des firmari super aliquod (aliquid?) verdeutlichen soll, so ist es doch selbstverständlich, daß der Aquinat die Form der Säule beobachtet hat. Er bringt sie dort mit den uns aus dem Kapitel „De pulchro et bono“ als ästhetisch bekannten Begriff des fundare in engste Verbindung.

Außer diesem Kommentar ist für Thomas' Schönheitslehre nur noch die Summa Theologica von Belang. Die Sätze über Kunst und Schönes in anderen Spätschriften sind nur gelegentliche. Was besagt es viel, wenn wir in den „Quaestiones quodlibetales“ I a. 1, 1c wieder vernehmen: Sicut se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas¹⁾? Über die kleine Partie der „Summa contra gentiles“ wurde schon gesprochen und gezeigt, daß es sich da nur um schlichte Anwendung der Lehren des Kommentars handelt; auch sind die dort in Angriff genommenen Fragen, ob die Verfehlungen und Verdienste der Menschen alle gleich oder ungleich seien, ob die Handlungen der Menschen von Gott gestraft und belohnt werden, von systematisch untergeordnetem Range. Die an sich nicht unwertigen Sätze aus einem Kommentar zum „Canticum canticorum“ sind wie dieser unecht²⁾. Sie haben in der Tat einige Eigenheiten.

Die Summenform kommt von vornherein, obwohl Thomas die auflösende Quästionenform wählte, infolge der Systematik der Gesamtanlage der ästhetischen Systembildung zugute. Ist noch der Kommentar von lästigen Wiederholungen nicht leer (so C. 4 lect. 10 S. 317a vgl. mit C. 4 lect. 9 S. 313f.), so bedeutet in der Summa die Wiederholung eines Satzes Weiterverwendung im Sinne des Systems.

Will man aber die Schönheitslehre des Aquinaten systematisch erfassen, so muß man mit seiner Seinslehre beginnen.

Schon in den grundlegenden „Quaestiones disputatae De

¹⁾ Grabmann und Geyer verlegte 1—6 in die Jahre 1269—1272.

²⁾ Wilh. Vrede, Die beiden dem Hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum Hohen Liede. Berlin 1903 bei Mart. Grabmann, Die echten Schriften des Hl. Thomas v. Aquin. Münster 1920, 189ff.

veritate“ hat Thomas über das Sein, das Wahre und das Gute folgendes gelehrt: Das, was der Intellekt zuerst gleichsam als „Bekanntestes“ erfaßt und auf das er alle Begriffe auflösend zurückführt, ist das Seiende. Daher müssen alle andern Begriffe des Intellectes von einer Determination des Seienden her aufgefaßt werden. Die Determinationen des Seienden unterscheiden sich aber dadurch von allen andern, daß sie nicht wie eine Differenz zur Gattung oder wie ein Akzidenz zur Substanz (subiectum) hinzutreten, sondern nur insofern ein Mehr gegenüber dem Sein selbst bedeuten, als sie einen bloßen modus des Seienden „ausdrücken“ („exprimunt“, hier schon der spinozische Terminus). Neben die „spezialen Modi“ des Seienden, die aus den verschiedenen Graden der Seinsheit (entitas) erfolgen, nämlich die Kategorien, stellt Thomas dann 1. die Modi, die als „Ausdrücke“ ein generell allem Seienden Zukommendes (consequens) bedeuten. Innerhalb dieser Klasse unterscheidet Thomas dann wieder die modi, die ein allem Seienden in sich (absolut) Zukommendes bedeuten, nämlich „das Sache sein“ (res) und die „Einheit“, und die modi, die ihm nur in bezug auf ein anderes (relativ) zukommen. Diese relativen Modi wieder erfahren die Untereinteilung: Man gewinnt einen modus, indem man das eine vom andern unterscheidet, nämlich das „Etwas sein“ = ein Anderes sein, oder man gewinnt modi, indem man die „Konvenienz“ des einen Seienden zu einem andern maßgebend sein läßt. Da aber ein generell allem Seienden Zukommendes auch hier in Frage steht, ist nach einem Etwas zu suchen, das seiner Natur nach mit allem Seienden übereinstimmen muß (natum convenire cum omni ente). Das aber ist die Seele (anima), die in gewissem Sinne alles ist. In der Seele aber ist (als wurzelhaftes Sein) eine Erkenntniskraft und eine Begehrungskraft. Sonach drückt der Name „Gut“ die Konvenienz des Seienden zum Begehrungsvermögen, der Name „Wahr“ hingegen die Konvenienz des Seienden zum Intellekt aus. Alle Erkenntnis vollendet sich aber durch Assimilation des Erkennenden an die erkannte Sache, und zwar so, daß diese Assimilation die Ursache der Erkenntnis ist, wie z. B. der Gesichtssinn dadurch, daß er durch das Erkenntnisbild (species) disponiert wird (d. h. seine

perfectio erlangt), die Farbe erkennt. Die erste Beziehung des Seienden also zum Intellekt ist die, daß es dem Intellekt korrespondiert, eine Korrespondenz, die Angleichung zwischen Sache und Intellekt genannt wird, und eben darin vollendet sich in der Wirklichkeit (formaliter) das begriffliche Wesen (ratio) des Wahren (a. a. O. quaest. I art. 1 corpus). Diese von Thomas in seine „Summa Theologica“ mit Abkürzungen übernommene Synthese (I^a, quaest. 16, a. 3) ist seinen Entwicklungen über das Schöne zugrunde zu legen. Denn, wie wir sehen werden, führt Thomas das Schöne auf Erkenntnis und Wille zurück. Somit muß seine Leistung für den Begriff des Schönen von seiner Leistung für die Begriffe des Wahren und des Guten bemessen werden. Die „Quaestiones disputatae“ gewähren uns aber im Gegensatz zur „Summa Theologica“, die ganz kurz zusammenpreßt, einen wahrhaft lebendigen Einblick in Thomas' Gedankenfabrik. Wir erkennen sofort, daß die ganze Einordnung des Wahrheits- und des Gütebegriffes in das thomistische Seinsystem auf dem aristotelischen Satze: „Die Seele ist sozusagen alles“ beruht. Was bedeutet aber dieser Satz bei Aristoteles? Für Aristoteles ist der Satz eine Zusammenfassung alles des vorher über die Seele Gesagten, und er begründet das so: *ἔπω μὲν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν· τὰντα γὰρ ἢ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ, ἐστὶ δὲ ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πῶς ἢ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητὰ* (III 8. 431 b, 21 ff.). Von Wahrsein und Gutsein und ihrem Verhältnis zum Sein überhaupt ist in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede. Aristoteles zeigt nur, daß Wissen und Wahrnehmung nicht die Dinge selber sind, sondern nur ihre Formen, der Intellekt also die Form der „Formen“, die Wahrnehmung die Form des Wahrnehmbaren ist. Dann geht der Grieche zu dem Verhältnis von Wahrnehmung und Denken über, um mit einer Andeutung über die „ersten Gedanken“ (Abstrakta) zu schließen. Die neue Leistung des Aquinaten beruht demnach zum wesentlichen darauf, daß er aus einem freilich in sich schon genialen Aperçu des Stagiriten eine Prämisse seines Systems macht, und hatte auch der etwa 31jährige Scholastiker in der Zweiteilung der Welt des Seins in die zwei Reiche der Sinnesgegenstände und der Denkgegenstände ein Vorbild, so bleibt doch neu: 1. Die Beziehung der scholastischen Zweiteilung: Erkenntnis—Begehren

auf das Sein, 2. die Betonung der Generalität des Seins, aus der dann die ganze neue Folgerung hergeleitet wird: Also muß auch das zu findende zweite Etwas der Konvenienz ein Generelles sein, 3. die Aufstellung einer Ordnungsrelation als tiefer liegender Grundlage dieser Ableitung: *alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud*. Wohl kennt auch Aristoteles den Ordnungs-begriff und eine Ordnung der All-dinge; aber wer den Artikel *τάξις* des Bonitzschen Index auf den philosophischen Kern hin durcharbeitet, wird finden, daß Aristoteles noch nicht so weit war, den Begriff der Relation mit dem der Ordnung zusammenzubringen. Gewiß ist auch da Thomas nicht ganz originell (wer denkt nicht an Augustinus und die lange Geschichte der scholastischen Terminologie bis auf Thomas?). Aber Thomas ist doch wohl der erste, der die Ordnungsrelation seinem ganzen System durchgängig zugrunde legt. Auch Avicenna, den Thomas an unserer Stelle mehrfach zitiert und auch benutzt, ist für den Gedankengang nicht wesentlich. Sonach darf behauptet werden: Thomas erzeugt aus den ihm überkommenen Gedankenelementen einen ganz neuen Systembau. Und im Bauen des Systems liegt die Größe des Aquinaten. Darin übertrifft er alle, auch den Platon, die Neuplatoniker, den „Scotus Eriugena“ und den Anselmus von Canterbury. In Kürze sei noch betont, daß auch der für Thomas hier so wichtige Begriff der *perfectio* in seinem System viel lebendigere Bedeutung hat als der Formbegriff bei Aristoteles.

Endlich fordere ich auf, bei Aristoteles nachzuforschen, ob je die Begriffe Gut und Wahr in dieser Form zu dem des Seins in Beziehung gesetzt sind. Man wird beim Wahren wohl in gewissem Sinne eine Gleichsetzung von Sein und Wahrheit finden, aber nicht den Gedanken, daß das Sein deshalb wahr ist, weil es der Erkenntnis konform ist; man wird beim Wahrheitsbegriff den Gedanken finden, daß eine Übereinstimmung von wahrer Affirmation mit positivem Seinsverhältnis und bei wahrer Negation eine Übereinstimmung mit negativem Seinsverhältnis statthat („das Seiende ist“ und „das Nichtseiende ist nicht“), aber eine Herausarbeitung des Satzes, daß dabei eine Konformität oder Korrespondenz zwischen Intellekt und Sein vor-

ausgesetzt sei, vermissen. Man wird beim Guten schon die Lehre antreffen, daß das Gute das Begehrenswerte sei (Thomas führt ja den schon trivial gewordenen ersten Satz der nikomachischen Ethik in unserem Zusammenhang an), aber noch nicht den Satz, daß das Seiende dem Begehrensvermögen konform sein müsse. Thomas erhebt sich somit nicht nur weit über jeden widerspruchsvollen Eklektizismus, über jeden verworrenen Synkretismus, über jede Steinchen neben Steinchen setzende Mosaistik, sondern schafft mit originaler Bildekraft aus der Tradition ein im Grunde neues System: *Philosophia perennis*—perennierende Philosophie.

Wenden wir uns nun zur Frage: Wo in diesem Systeme einer umfassenden Ontologie bringt Thomas das Schöne unter?, so erhellt: Seine Bestimmungen sollen eine Ergänzung der oben angeführten Theorie vom Wahren und Guten sein und, insoweit sie in die „*Summa Theologica*“ eingebaut sind, eine Ergänzung zu der Entwicklung in *S. Th. I^a quaest. 16 art. 3 corp.* Denn wir werden, sobald nur das Thema vom Schönen angeschlagen wird, sofort wieder auf die Fragen verwiesen: Hat es zum Erkenntnisvermögen, hat es zum Begehrensvermögen Bezug? Freilich bringt der Aquinate seine Unterscheidung von Gut und Schön bereits in der fünften Quästion des ersten Teiles. Doch hat ja in des Philosophen Kopf alles längst seine rechte Stelle und die fünfte Quästion ist, nachdem die vierte gezeigt, daß in Gott die Perfektionen aller Dinge sind, dem Grundthema gewidmet: *De bono in communi*. Der erste Artikel wirft die uns bekannte Frage nach dem Verhältnis von Gutem und Seiendem, genauer nach der Identität von Gut und Seiendem in bezug auf die Sache auf. Die Antwort lautet: Sie sind dasselbe in der Sache, sie unterscheiden sich nur nach der ratio. Denn a) ist ein jegliches Ding begehrenswert, insofern es vollkommen ist, ein jegliches Ding ist aber vollkommen, insofern es in actu, d. h. also ein Seiendes ist; Sein ist nämlich die Aktualität jeder Sache. Der Unterschied besteht aber darin, daß beim Wort Sein der Bezug auf das Begehren wegfällt, beim Wort Gut der Begriff des Begehrenswerten ausdrücklich gemeint ist. Im Verfolg dieser Gedankenbahn kommt dann im Artikel 4 die Frage, ob das Gute zur *causa finalis* inneren Bezug hat, und

dabei betont das erste Vorargument, daß Dionysios in „De divin nominibus“ IV 1 vor der Mitte und 4 um den Anfang herum sage: bonum laudatur et pulchrum; das Schöne schließe aber den Bezug zur causa formalis ein, also auch das Gute. Da Thomas im Corpus lehrt, das Gute schließe dennoch den Bezug zum Zwecke ein, sein Begriff setze nur den der causa efficiens und der causa formalis voraus, muß er jenes Wort seines Autors demgemäß weiterentwickeln. Und er tut es, indem er unterscheidend lehrt: Schön und Gut sind in der Unterlage (subjectum) zwar dasselbe, aber sie unterscheiden sich begrifflich. Dasselbe sind sie, weil sie sich auf dieselbe Sache gründen (fundantur), nämlich auf die Form. Sie unterscheiden sich, insofern das Gute sich ganz in eigentlichem Sinne auf das Begehungsvermögen bezieht, das Schöne aber auf das Erkenntnisvermögen. Das Gute wird von allen Wesen angestrebt, und so hat es Bezug zum Zwecke, da ja das Begehren gleichsam eine Bewegung zur Sache hin ist. Schön aber heißt das, was angeschaut gefällt; daher besteht die Schönheit in der gehörigen Proportion, insofern die Sinne sich an richtig proportionierten Dingen erfreuen als an ihresgleichen. Denn auch der Sinn ist in gewissem Sinne Intellekt (ratio) und überhaupt jede Erkenntniskraft. Und weil nun die Erkenntnis durch Assimilation geschieht, die Assimilation aber Bezug zur Form hat, gehört das Schöne seinerseits im eigentlichen Sinne zum Begriff der causa formalis (ad 1). Man sieht sofort, daß das Schöne wie das Gute das Seiende in seiner Konformität zur menschlichen Seele, aber doch in bezug auf die Erkenntniskraft ist. Niemand darf verkennen, wie dieser Systemarchitekt mit genialer Einfachheit das sofort ausmünzt: Pulchra sunt quae visa placent (ad 1). Der Sinn ist aber als Sinn eine Art ratio, d. h. doch, er hat etwas mit dem vernünftigen Erfassen Gemeinsames. Er leistet in unserem Falle das Erfassen einer „geziemenden Proportion“ (debita proportio), aus welcher bei den Sinnen, die sich nur an „wohl proportionierten Dingen“ (res debite proportionatae) erfreuen, die ihnen eigene Freude entspringt. Hiermit ist zugleich wieder der enge Zusammenhang von Schön und Freude bringend, Erfreulich (delectabile, delectari) eingeführt, der diese ganze Ästhetik begleitet. Obwohl Thomas hierin nicht originell sein will, legt er doch verschiedent-

lich größtes Gewicht auf die ästhetische Freude und zieht seine Schlüsse aus der Erkenntnis, daß alles Schöne erfreulich sei.

Der ungemein auffallende Gedanke, daß der Sinn in gewissem Sinne eine ratio ist (S. Th. I qu. 5 a. 4c), muß uns zu der Frage Anlaß geben, ob mit ratio hier eine intuitive Vernunftkenntnis oder ein diskursiv gewonnenes Verstandesergebnis gemeint ist. Von den menschlichen Dingen heißt es S. Th. II 2 qu. 142 a. 2c: Das Schöne wird in den menschlichen Dingen beobachtet, insofern etwas gemäß einer ratio geordnet ist (*pro ut aliquid est ordinatum ad rationem*). Die dem Thomas eigene Durchgängigkeit der Anwendung des Ordnungsbegriffs offenbart wieder den originalen Denker. Das Erfassen eines Geordnetseins ist nun doch wohl Sache einer unmittelbaren Totalerfassung, mag auch etwas diskursive Arbeit vorausgegangen sein. Der Intellekt erschaut die Schönheit bei menschlichen Dingen, insofern etwas der Natur der ratio gemäß (*secundum*) ist. Bald darauf heißt es unter wörtlicher Aufnahme eines ciceronianischen Wortes (*De offic.*): „Schön ist, was der Ausgezeichnetheit (*excellenciae*) des Menschen angemessen (*consentaneum*) ist in dem, worin die Natur des Menschen sich von der der übrigen Lebewesen unterscheidet.“ Das ist nach Cicero (wie nach der Stoa und Aristoteles) die Vernunft im allgemeinen. Kein Zweifel, daß Thomas beim ästhetischen Erfassen eine geistige Schau des mit der Natur unserer Vernunft harmonierenden Objektes voraussetzt. Genauer bestimmt Thomas die Art und Weise, wie die ratio dabei vorgeht, S. Th. II 2 quaest. 180 a. 2 ad 3: Es gehört zur Aufgabe der ratio sowohl das manifestierende Licht (*lumen*) als auch das Ordnen der geziemenden Proportion in anderen Dingen. Daher wird im kontemplativen Leben, das in einem Akt der ratio besteht, die Schönheit für sich und auf wesentliche Weise angetroffen. Das Wort *contemplatio* erscheint gleich darauf, von dem Hl. Augustinus (*Solilog. I c. 10*) entnommen. Somit muß ratio dort eine intuitive Erkenntnis bedeuten; die Sinne leisten ja auch keine diskursive Arbeit. Daß die Sinneserkenntnis mit logischer untermischt sein kann, ist sicher die Ansicht des scharfsinnigen Denkers. Der Begriff *decor*, der ebenfalls zum Schönen gehört, ist mit der ratio II 2. qu. 116, 2 ad 2 so in Beziehung gebracht:

Der decor des Menschen (als geistigen Wesens) entspringt aus der ratio. Das Gegenteil, das Häßliche (turpe), wird ebenda auf Sklaventum der ratio gegenüber dem Fleische zurückgeführt. Die fleischlichen Sünden seien daher häßlicher. Die aus dolus hervorgehenden Sünden seien häßlicher, insofern sie aus einer gewissen Falschheit (falsitas) der Vernunft hervorzugehen scheinen, aus einer gewissen Schwäche; daher sei die Schmeichelei, die gleichsam mit List bestehe, häßlicher (was im Gegensatz zu „schwerer“ steht). Thomas geht S. Th. I qu. 5 a. 4c noch einen Schritt weiter in die Tiefe: Die Sinne erfreuen sich deshalb an den wohl proportionierten Dingen, weil diese ihnen ähnlich sind (sicut in sibi similibus). Die Erkenntnis geschieht aber durch Anähnlichung (des Erkenntnisvermögens an das Objekt) — dies ist die bekannte Erkenntnistheorie des Thomas. D. h. wenn wir ästhetisch erfassen, findet in unserem Sinne eine Umstimmung auf das Objekt hin statt. Mit anderen Worten: nach Thomas fühlen nicht etwa wir uns in die Wahrnehmungen der Dinge hinein, sondern wir „fühlen“ die objektiven Verhältnisse in uns herein, indem wir uns durch die äußeren Einflüsse an die Objektverhältnisse angleichen lassen. Mit der modernen „Einfühlungstheorie“ hat die des Thomas gemein die Annahme einer innigsten Verschmelzung von Äußerem und Innerem, aber sie nimmt den entgegengesetzten Standpunkt ein, indem sie nicht eine Umsetzung des Subjektiven ins Objektive postuliert, sondern eine Umsetzung des Objektiven ins Subjektive. Dies ist der Kern der thomistischen Assimilationstheorie. Theodor Lipps hatte einmal einen Augenblick, in dem er sagte: Nicht wir fühlen uns in die Dinge hinein, sondern wir fühlen sie in uns herein. Über Recht und Unrecht der beiden Theorien soll hier nicht abgeurteilt werden. Jedenfalls ist die „Assimilationstheorie“ des Scholastikers mindestens ebenso genial wie die von Robert Vischer. Zuletzt folgert Thomas: Das Angeähnlichkeitsein (assimilitudo) hat Beziehung zur Form, d. h. zum Wesen. Er meint, schon der Sinn erfaßt das Wesen des Sinnendings, wenn auch noch nicht rein, sondern „mit Materie vermischt“, also mit Vergänglichkeit, Passivität behaftet. Es ist ganz selbstverständlich, daß der Scholastiker nicht unsere Elementarempfindung im Auge hat,

sondern eine sinnliche Totalanschauung, die Proportion, in sich enthalten kann. Schließlich stellt sich für Thomas der Unterschied des Schönen vom Guten so heraus: das Gute gehört im eigentlichen Sinne zum Zweckprinzip, das Schöne im eigentlichen Sinne zum Formprinzip.

Dem, was da über die Sinne als gewissermaßen rationale Kraft (et sensus ratio quaedam est) gesagt ist, fügt der Aquinate in anderm Zusammenhang und mit neuer Beleuchtung den Satz bei: Gesicht und Gehör sind die eigentlich ästhetischen Sinne, weil sie als der Vernunft (ratio) hingegeben (deservientes), „die am meisten kognitiven Sinne“ sind (S. Th. II 1 qu. 27 a. 1 ad 3). Psychologisch begründet das Thomas so: Es gibt eine doppelte Veränderung des Sinnes von außen her, eine „natürliche“ und eine „geistartige“ (spiritualis). Natürlich ist sie, wenn die „Form“ des von außen her Verändernden (immutans) im Veränderten nach seinem natürlichen Sein aufgenommen wird, wie z. B. die äußere Wärme im Erwärnten; geistartig ist sie, wenn die Form des Einwirkenden (immutativum exterius) im Beeinflussten gemäß dem geistigen Sein des ersteren aufgenommen wird, wie z. B. die Form der Farbe in der „Pupille“, die ja nicht etwa durch diesen Vorgang auch selbst gefärbt wird. Zur Operation eines Sinnes aber wird eine geistartige Veränderung erfordert, die imstande ist, eine Erfassung (intentio) der sensiblen „Form“ im Sinnesorgan hervorzubringen. Nähme man das nicht an, so müßten alle (also auch die leblosen) Naturkörper Empfindung haben, wenn sie verändert werden. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen den Sinnen: In gewissen Sinnen findet nur eine geistartige Veränderung statt, wie beim Gesicht, bei andern aber zugleich mit der geistartigen auch eine natürliche, sei es nur von seiten des Objektes, sei es auch mit von seiten des Organs. Das Gesicht ist am meisten geistartig, da es eine natürliche Beeinflussung seitens des Organs und des Objektes überhaupt nicht zuläßt; es ist daher auch vollkommener als alle andern Sinne und „allgemeiner“ (communior), d. h. entweder es nähert sich mehr der Erfassung des Allgemeinen, oder: es breitet sich mehr aus. Nach dem Gesicht kommt das Gehör, das nur von seiten des Objektes her eine natürliche Veränderung (transmutatio) erleidet, insofern sein

Objekt, der äußere Ton, durch eine Erschütterung (der Luft), als eine Ortsveränderung entsteht. Nach dem Gehör kommt der Geruch, bei welchem zuvor eine „Alteration“ des Geruchskörpers durch Wärme stattgefunden haben muß, damit er Geruch ausatme. Die Ortsveränderung steht höher (est perfectior) und ist der Natur nach früher als die Qualitätsänderung (alteratio). Verweis auf Aristot, Physik VIII.) Getast und Geschmack sind am meisten „natürliche“ Sinne. Sie stehen noch tiefer (S. Th. I qu. 78 a. 3 c). Auch bei der Frage, ob ein Seelenvermögen von einem andern aus entstehen kann, rührt Thomas an unser Thema. Da der Sinn wegen des Intellectes da ist und nicht umgekehrt, muß der Sinn seinem natürlichen Ursprung nach gewissermaßen vom Intellect abstammen, wie das Unvollkommene vom Vollkommenen. Der Sinn ist nämlich gewissermaßen eine mangelhafte Teilnahme am Intellect (deficiens participatio intellectus). So S. Th. I qu. 77 a. 7 c. Die hervorragende Würde (dignitas) des Gesichts betont und verwendet Thomas noch S. Th. I qu. 67 a. 1 c.

Außerdem ist zu beachten, daß der Begriff sensus auch die inneren Sinne mitumfaßt, die der „ratio“ sehr nahe stehen. Freilich hat Thomas die Beteiligung der inneren Sinne am ästhetischen Akt nicht berücksichtigt. Eine psychologische Ästhetik zu geben hatte er keine Veranlassung. Man könnte aber leicht aus gelegentlichen Äußerungen einiges herausholen. So hat die Figur der Körper sicher ästhetische Bedeutung. Die Figur ist nach der Scholastik eines der gemeinsamen Sinnesobjekte (sensibilia communia), d. h. sie wird von allen Sinnen erkannt. Nach S. Th. III qu. 65 a. 6 ad 4 aber beurteilt die gemeinsamen Sinnesobjekte am besten (maxima) das Gesicht. Als kennzeichnend für diese Unterscheidung der ästhetischen Sinne Gesicht und Gehör von den nicht-ästhetischen ist noch anzuführen seine Berufung auf den Sprachgebrauch: „Wir nennen schön Sichtbares und Töne, bei den Objekten anderer Sinne aber gebrauchen wir das Wort Schönheit nicht: Wir nennen schön nicht Geschmäcke oder Gerüche“ (S. Th. II 1. qu. 27 a. 1 ad 3).

Wenn wir bisher das Schöne in enger Beziehung zum Erkenntnisvermögen gesetzt fanden, so durfte Thomas doch die

sachliche Gleichsetzung des Schönen mit dem Guten, das sich eben nun einmal nach ihm an den Willen wendet, nicht so in der Schwebe lassen. Und in der Tat ergibt sich für Thomas die Gelegenheit zu einer Präzisierung dort, wo bei der Frage, ob das Gute die einzige Ursache der Liebe (*amor*) sei, ein Vorargument auf die Dionysiosstelle (*De div. nom. lect. 9*) hinwies: Nicht nur das Gute, sondern auch das Schöne ist für alle liebenswert (*amabile*). Nachdem sich Thomas für die Lösung entschieden hatte, das Gute sei die eigentliche Ursache der Liebe, wird der Satz wiederholt, daß Gut und Schön dasselbe sind und sich nur begrifflich unterscheiden. Diesmal wird betont, daß der Begriff des Guten es verlange, daß in ihm selbst das Begehren zur Ruhe komme (*quietatur*), daß es hingegen zum Begriff des Schönen gehöre, daß das Begehren in seinem Anblick (*aspectus*) oder seiner Erkenntnis zur Ruhe komme. So füge also der Begriff des Schönen zu dem des Guten noch (*supra*) die Hinordnung zur Erkenntniskraft hinzu. Gut heiße somit das, was schlechthin (*simpliciter*) dem Begehren gefalle (*complacet*), schön dagegen das, dessen kognitive Erfassung selbst gefalle (*placet*). Da im *Corpus complacentia* bei *amor* mit *connaturalitas amantis ad amatum* gleichgesetzt wird, liegt in dem Wortlaut offenbar auch dieses eingeschlossen: das Gute steht der Begehrungskraft von Natur näher als das Schöne. Aber es ist falsch zu behaupten, nach Thomas habe das Schöne gar nichts mit dem Begehren zu tun. Dies zu der ungemein wichtigen Stelle *S. Th. II 1. qu. 27 a. 1 ad 3!* Das: *quietatur appetitus* für das Schöne ist bezeichnend! Das Begehren wird beim Schönen durch den Besitz des Erkenntnisbildes befriedigt, beim Guten durch den Besitz des Gutes selbst. Mit Händen ist hier zu greifen, daß Thomas eine Entdeckung macht, die Entdeckung, daß das Schöne zwar etwas Objektives ist, aber seine tiefere Wirkung auf das Subjekt an das von ihm erzeugte Erkenntnisbild anknüpft. Ein so wichtiger Satz darf nicht als dürftig gewertet werden. Auf die Anzahl der ästhetischen Sätze kommt es bei Festlegung der Grundlinien nicht an, vielmehr nur auf die Tragweite ihres Inhalts. Die scholastische Ästhetik hatte alle Ursache, diese Lehre vom Erfülltsein des Begehrens durch das Erkenntnisbild weiter durchzuführen, was der Theologe

Thomas aber nicht konnte. In der Theorie liegt noch folgendes, was nicht unbetont bleiben soll: Das Gefallen entspringt bei der Erfassung der Gutheit aus dem Wissen vom Guten, es entspringt bei Erfassung der Schönheit aus dem Verweilen im Erkenntnisinhalt (= apprehensio). Es muß also dort der Erkenntnisinhalt des Wissens vom Guten sich unterordnen und darf nur das dienende Mittelglied sein, so daß also doch in gewissem Sinne eine Distanz zwischen dem Gefallenden und dem Gefallen bleibt, während beim Erfassen der Schönheit der Erkenntnisinhalt unmittelbar das Gefallen aus sich erzeugt (daher in ipsa apprehensione), also keine Distanz zwischen dem Gefallenden und dem Gefallen vorliegt. Ontisch aber steht danach das Gefallen am Guten dem Objekt (subiectum) in gewissem Sinne doch näher, obwohl Gut und Schön im Objekt identisch ist. Das Gute ist doch das Tragende, das Schöne das Getragene. Die Schönheit ist das Gute im Bilde, ist Symptom des Guten, vielleicht auch schon im Sinne Kants, Symbol des Guten. Die Frage, ob Gutes und Schönes unterschieden werden cum fundamento in re, muß für Thomas nicht unbedingt verneint werden. Er sagt: *pulchrum et bonum sola ratione differunt*. Haben wir da eine *distinctio rationis ratiocinantis* oder eine *distinctio rationis ratiocinatae*?

Eine weitere Vergegenwärtigung bringt S. Th. II 2. qu. 155 a. 2 ad 1*. Gefragt war, ob das *honestum* identisch sei mit dem *decorum*. Die zuvorkommende Opposition zu des Thomas eigener These: „*Honestum* ist mit dem geistigen *decor* (*spiritalis decor*) identisch“, lautet: Der Begriff des *honestum* wird vom Begehren hergenommen. Denn *honest* ist das, was durch sich (*per se*) begehrt wird. Das *decorum* hat aber mehr Bezug auf die Anschauung (den Zusammenblick, *conspectus*), dem es gefällt. Also ist *decorum* mit *honestum* nicht identisch. Thomas erwidert darauf: Das Objekt (*objectum*), das den Appetitus in Bewegung setzt, ist das erfaßte Gut (*bonum apprehensum*). Was aber in der Erfassung selbst (*in ipsa apprehensione*) als *decorum* erscheint (*apparet*), wird für konvenient und gut genommen. Und deshalb sagt Dionysios: Für alle ist das Schöne und Gute liebenswert. Also wird auch das *honestum* selbst, insofern es einen geistigen *decor* hat, begehrenswert. Deshalb

sagt auch Tullius in *Offic. I* (usw.): Du siehst des *honestum* „Form“ und gleichsam Angesicht, das, wenn es mit den Augen erblickt würde, wundervolle Liebesregungen, wie Plato meint, erwecken würde. Solche Worte lassen keinen Zweifel darüber, daß der Aquinate mit treuem Gedächtnis seine Theorie des Schönen festhält und weiterbaut. Wenn es heißt: Das *honestum* hat (habet) geistigen *decor*, so ist das *honestum* als Tragendes gedacht. Auf das gleiche zeigt die Deutung des *decor* als *facies* des *honestum*; *forma honesti* ist sonach mit Bild des *honestum* zu übersetzen. *Honestum* ist infolgedessen nicht das Schöne, sondern das ehrenwerte Gute. Die „Offizien“ Ciceros sind von stoischem Geiste durchtränkt, und das beweist die wesentliche Gleichsetzung von *honestum* und *bonum*. *Decor* aber ist offensichtlich die Schönheit, nicht etwa bloß die Anmut. Der moderne Ausdruck *Decor* hat hier eine Phase seiner Vorgeschichte. Und Thomas drückt sich im Korpus so aus: *ad rationem pulchri sive decori*; er erklärt: zu dieser *ratio* gehöre sowohl *claritas* als auch sich geziemende Proportion, das sind seine Merkmale des Schönen.

Im dritten Artikel (c) jener *Quästio* führt Thomas aus: Gut, Nützlich und Erfreulich (*delectabile*) laufen auf das gleiche Subjekt zusammen, sie unterscheiden sich aber doch begrifflich (*ratione*, ohne *solam*). *Honestum* wird etwas genannt, insofern es eine gewisse Schönheit (*decor*) aus einer Ordnung der Vernunft (*ratio*) hat. Was aber gemäß der Vernunft geordnet ist, ist etwas dem Menschen natürlich Konvenientes (*naturaliter conveniens*). Da weiter von Natur jedes Wesen durch das ihm Konveniente erfreut wird, ist von Natur das *honestum* dem Menschen erfreulich (Berufung auf Aristot. *Eth. I c. 8*). Nicht alles Erfreuliche ist jedoch umgekehrt *honest*, weil nämlich auch etwas durch den Sinn konvenient sein kann, so daß also nicht die Vernunft in Betracht kommt. Aber dieses Erfreuliche liegt außer der Vernunft des Menschen, die ja erst seine Natur vollendet. Auch die Tugend selbst, die an sich *honest* ist, wird auf etwas anderes als auf ihr Ziel bezogen, auf die Glückseligkeit (*felicitas*). Und demnach sind *Honestes*, Nützlich und Erfreuliches identisch dem „Subjekte“ nach. Sie unterscheiden sich begrifflich so: *Honest* wird etwas genannt, insofern es eine

gewisse Ausgezeichnetheit (*excellencia*) besitzt, die es der Ehre wert zeigt wegen seiner geistigen Schönheit, erfreulich, insofern es das Begehren zum Ruhem kommen macht, nützlich, insofern es auf irgendetwas anderes bezogen wird (letzteres mit Augustinus).

Mehr und mehr trat zutage, daß Thomas in der Schönheit eine *perfectio* eines Seienden erblickt. *Perfectio* ist bei ihm wohl immer eine „Form“, die zu etwas, was bereits vorhanden ist, hinzukommt. Setzen wir voraus, daß Thomas unter schönen Dingen vorzugsweise Substanzen versteht, so würde es sich um Determinationen von Substanzen handeln. Die *Quaest.* 155 a. 2 gab uns diese Bestimmtheiten. Nachdem im Vorargument 2 gesagt war, 1. daß *decor* eine gewisse *claritas* fordert, die wieder zum Begriff der *gloria* gehöre, 2. daß Ezech. 16, 15 steht: *Habens fiduciam in pulchritudine tua fornicata es in nomine tuo*, und im Contra-Argument, daß Paulus 1 ad Corinth. 12, 23 die inhonesten Glieder häßlich und die honesten schön genannt werden, entscheidet der Theologe den Streit so: Zum Begriff des Schönen läuft auch sowohl *claritas* als geziemende Proportion hin (*concurrit*). Dies ergebe sich daraus, daß Dionysios *Div. nom.* 4 Gott die Bezeichnung „schön“ deshalb beilege, weil er die Ursache der Konsonanz aller Dinge (*universorum*) und der *claritas* sei. Daher bestehe die Schönheit des Leibes darin, daß der Mensch gut proportionierte Glieder in Verbindung mit einer gewissen *claritas* der geziemenden Farbe besitze. Aber wenn Thomas gleich darauf weiterfährt: „Ähnlich besteht die geistige Schönheit darin, daß die Unterhaltung (*conversatio*, nicht *conservatio*, wie bei Grabmann S. 47 durch Druckfehler) oder die Handlung eines Menschen gut proportioniert ist gemäß der geistigen *claritas* der Vernunft“, so ist jedenfalls ein Vorgang, also die Wechselwirkung von Substanzen, als schön betrachtet. Die intelligible Schönheit hatte schon Augustinus als geistig bezeichnet, auf dessen *Quaestiones* (Buch 83 qu. 30) sich Thomas beruft. Man wird bei *conversatio* an Dialog (Drama), bei *actio* an die Handlung im Drama und Epos mitdenken dürfen. Wir wissen, daß Thomas Schönheit auch Akzidenzien zuschreibt. Der Behauptung, daß die Operationen der Tugenden nicht häßlich, sondern sehr schön sind (Quelle Arist. *Eth.* I c. 7 u. 8)

tritt Thomas in der Responsio S. Th. II 2 qu. 154 a. 2 zu 3 nicht entgegen. Er billigt sie also.

Bis auf weiteres halte ich es für eine dem Thomas anzurechnende Entdeckung, wenn er S. Th. II 2 qu. 180 a. 2 ad 3 im Anschluß an eine Augustinusstelle (Soliloqu. I c. 10) von der Tugend der Keuschheit sagt, sie mache den Menschen am meisten geeignet zur Kontemplation, insofern sie den venerischen Vergnügungen entgegenstehe, die den Geist (mens) am meisten zu den Sinnendingen herabzwingen (der Text ist nicht ganz in Ordnung). Darin ist die sehr zutreffende Beobachtung ausgesprochen, daß sexuelle Sinnlichkeitsakte das Aufkommen eines wahrhaft ästhetischen Zustandes unmöglich machen.

Der Gegensatz des Schönen, das Häßliche (turpe), wird gemäß dem über das Schöne Gefundenen auf den Mangel von ratio zurückgeführt, wie schon gesehen (II 2. qu. 116, a. 2 ad 2). Oder auf die concupiscentia (II 2. qu. 142 a. 2 c): concupiscentia appetit aliquid turpe. Überall, wo Thomas auf das Häßliche zu sprechen kommt, bestimmt er es im Gegensatz zum vorher bestimmten Schönen.

Einige Arten des Schönen und des Häßlichen hat für Thomas schon Ludw. Schütz in seinem Thomaslexikon zusammengestellt. Sicher wiegt bei dem Theologen und Ethiker der Gegensatz der körperlichen und der geistigen Schönheit und Häßlichkeit vor (S. Th. II 2 qu. 145 a. 2 c und ad 3. 3 c).

Unter den Arten der geistigen Schönheit ist die Schönheit der moralischen Tugenden von Thomas ausdrücklich genannt (S. Th. II 2. qu. 180 a. 2 ad 3). Diese Form von Schönheit ist nicht eine wesentliche, sondern nur eine durch „Teilnahme zukommende“ (participative). Die Teilnahme besteht darin, daß diese Tugenden an der Ordnung der Vernunft (ratio) teilnehmen. Besonders gilt das von der Tugend der Mäßigung (temperantia), die ja die vernunftlich am meisten verdunkelnden niederen Begierden (concupiscentias) zurückdrängt. Die Begründung ist bezeichnend. Ob nicht aber Thomas doch auch die Verwandtschaft der Tugend der Mäßigung mit dem ästhetischen Begriff des Maßes mitdachte? Wir hörten, wie stark er den Zusammenhang zwischen Schönheit und Ordnung hervorhob. Und tempe-

rantia erinnert an temperare. Zu dem geistig Häßlichen zählen vor allem die Sünde (II 2. qu. 116 a. 2 ad 2), die Laster u. ä.

Neben jener bevorzugten Einteilung taucht gelegentlich die freilich nicht weiter durchgesprochene Unterscheidung zwischen Schönheit in menschlichen und in anderen Dingen auf (S. Th. II 2 qu. 142 a. 2 c). Mit Cicero (De offic.) trennt endlich Thomas die generale und die spezielle Schönheit (S. Th. II 2 qu. 142 a. 2 c.).

Überschlagen wir das Gefundene noch einmal, so erblicken wir einen Fortschritt von den Quästionen über die Wahrheit bis zur „Summa Theologica“. Diese vollzieht den letzten Schritt durch die Verhältnisbestimmung zwischen Gut, Schön und Wahr. Sie fügt durch die Betrachtungen über den Decor des Guten, und über das Verhältnis zwischen Gut, Schön, Nützlich und Erfreulich wesentlich neue hinzu. Erneut wird die Erkenntnis, daß für den ersten Thomas der sinnliche Glanz und das Licht der Schönheit neben der Proportion, Symmetrie und „Klarheit“ etwas zurücktritt. Wenn der Kommentar zum Hohen Lied 4 S. 368 den nitor als zur Schönheit gehörig ansieht, so ist das zwar nicht gegen Thomas, aber die Betonung des nitor ist wohl weniger thomistisch. Mit der dort ebenfalls für wesentlich erachteten sinceritas verhält es sich nicht anders. Über Schönheit und Liebe bringt der Hoheliedkommentar c. 4 S. 368 a nur Allgemeines.

Das Werturteil, das über die Schönheitslehre des Heiligen Thomas zu fällen ist, kann, alles in allem genommen, nicht mehr das sein, das Oswald Külpe nach einer etwas scharfen Abfertigung der Ansicht des Belgiers M. de Wulf (1896) mit folgenden Worten fällt: „Wir können in den äußerst dürftigen ästhetischen Ausführungen des Thomas auch nicht eine Spur origineller Auffassung oder gar eines bemerkenswerten wissenschaftlichen Fortschrittes finden¹⁾.“ Es ist mir nicht bekannt,

¹⁾ „Anfänge psychologischer Ästhetik bei den Griechen“ in „Philosophische Abhandlungen, Max Heinze zum 70. Geburtstage gewidmet“ usw., Berlin 1906, S. 126, 88. Bei dieser Gelegenheit darf ich wohl eine Antwort auf eine von Külpe dort S. 109, 30 aufgeworfene Frage erteilen. Ich hatte die Stelle des Demokrites: „mit Gewand und Schmuck zum Schauen prächtig ausgestattete Bilder, aber es fehlt ihnen das Herz“

daß mein einstiger Lehrer in der Ästhetik und späterer Kollege dieses harte Urteil zurückgenommen hätte. Vielleicht hat er es etwas gemildert, insofern er in seinen Vorlesungen über Ästhetik anscheinend Thomas einen eigenen kleinen Abschnitt widmete¹⁾ und den Fürsten der Scholastik jedenfalls nicht von dem Urteil ausnimmt, das er dann über Antike und Mittelalter gemeinsam abgibt, sie hätten die Hauptprobleme der heutigen Ästhetik wissenschaftlich durchforscht. Aber Grabmann (S. 4) hat Külpes Sätze doch zu optimistisch aufgefaßt. Denn was in Behns Ausgabe²⁾ weiter steht, bezieht sich wesentlich nur

(Diels, Vorsokratiker 424, 105) auf die Frauen bezogen. Jedenfalls müssen Dinge, an denen man im Altertum bedauernd ein Herz vermißte, entweder Menschen sein oder Tiere oder Götterbilder. Tiere fallen weg, da sie nicht mit Gewändern ausgestattet zu werden pflegten, Götterbilder gingen noch, aber wozu den Mangel des Herzens noch hervorheben? Und waren alle Götterbilder mit Gewand angetan und waren sie nur zum Anschauen da? Wohl aber paßt das Fragment zu Theophrasts Weiberfeindlichkeit, und Theophrast war von Demokrites' Pessimismus nicht unbeeinflusst. Man erinnere sich auch an Ovids bekannte Verse: *Spectatum veniunt, veniunt spectantur ut ipsae*. Ein weiberfeindlicher Satz bei Demokrit Diels 454, 14. Dort 454, 17 ist ausdrücklich vom Schmuck des Weibes die Rede und wird Einfachheit im Schmuck von ihr verlangt. Ich kann demnach Külpe nur zugeben, daß jener Satz in einen allgemeineren Zusammenhang hineingestellt war, der den Gegensatz des Inneren zum Äußeren betonte (am Beispiel der Frau, nach meiner Deutung). Schon Lortzing hat m. E. an die Frau gedacht.

¹⁾ „Grundlagen der Ästhetik“, Herausg. v. Siegfried Behn, Leipzig 1921, 26.

²⁾ Man darf annehmen, daß Behn dort wörtlich wiedergibt. Von der Wandlung, die um 1911 in Külpes ästhetischer Grundanschauung vor sich ging, von seinem Übergang aus einem ästhetischen Psychologismus in eine umfassendere Anschauung gibt freilich Behns Ausgabe keine Ahnung. Man müßte da schon ältere Vorlesungshefte neben die späteren stellen und halten. Ein kleiner Irrtum begegnet, wie mir scheint, Behn S. IV des Vorworts. Er meint der „Londoner Vortrag“ des Jahres 1914 sei „aus sehr begreiflichen Gründen niemals gehalten worden“. In Wahrheit ist von Külpe ein Londoner Vortrag um 1914 gehalten worden, und zwar um die Pfingstferien. Er bat mich damals, ihn nach seinem Londoner Vortrag in Haarlem abzuholen, und wir haben wirklich danach die uns damals erreichbaren Galerien Hollands besucht. Vor der „Scharwache“ Rembrandts entwickelte er mir seine Theorie der Gruppierung offensichtlich an seine Lehre vom goldenen Schnitt anschließend.

auf die Antike. Das beweist der letzte Satz des Rückblicks: „Wenn nicht nur das Mittelalter, sondern auch die Neuzeit bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein in eine literarische Abhängigkeit von der antiken Ästhetik geraten sind, so haben sie wahrlich keine schlechte Autorität auf diesem Gebiet zur Führerin erkoren.“ Das beweisen auch die Lobesworte Külpes, wonach die Art, wie Erfahrungen verwertet, Beobachtungen aufgezeichnet, Erklärungen erprobt werden, überraschenden Scharfblick und sicheren Instinkt verrate. Das paßt weder tatsächlich auf Thomas' Ästhetik noch zu der Charakteristik, die Külpe eine Seite vorher von Thomas gibt und die mit den Worten beginnt: „Thomas von Aquino hat sich auf Einzelbemerkungen zu ästhetischen Fragen beschränkt.“ Külpe hatte außerdem, auch wenn er nach 1906 um vieles günstiger über Thomas' Ästhetik geurteilt hätte, seine neue Einschätzung niemals literarisch begründet.

Sonach ist es erlaubt, sein Werturteil auch heute noch einer Kritik zu unterziehen. Die bei einem so objektiv und gerecht denkenden Forscher auffallende Schärfe kann ich mir nur aus dem Unmut über de Wulfs vermeintliche Übertreibungen erklären. Külpe protestiert, wie er sich freut, schon daß schon de Wulfs Mitscholastiker Gloßner „protestiert“ hat. Aber offenbar hat Külpe auch der volle Einblick in die großen Zusammenhänge gefehlt, innerhalb deren die Alten und Thomas denken, und es unterliegt hier einem Grundfehler der meisten Neueren, die über Thomas absprechen. Gegen diese Art, Werturteile aufzubauen, muß einmal ein deutliches Wort gesprochen werden. Weder Scheler noch Landsberg noch Ernst Hoffmann (Heidelberg) haben sich die unerläßliche Mühe gegeben, Thomas aus dem großen Zusammenhang heraus zu sehen. Selbst Heidegger,

Ebenso vertiefte er sich in der Kathedrale von Antwerpen in die Kreuzabnahme von Rubens. In Luxemburg wollte er dann eine Schrift (eben den Londoner Vortrag) genauer ausarbeiten. Wenn ich den Wandel in die Zeit um 1911 verlege, so geht das auf eine 1911 oder 1912 mit Külpe geführte kurze Unterhaltung zurück, in der er mir auf eine dahingehende Frage erklärte, er sei vom ästhetischen Psychologismus abgekommen und erkenne Werte an, sowie auf die Entwicklung der Auflagen der „Einleitung“.

der doch über Aristoteles und gewisse Scholastiker unvergleichlich mehr weiß als sein absichtlich und bildungsgenetisch geschichtblinder Gönner Husserl, hat sich, soweit ich sehe, niemals literarisch über ein liebevolles Studium der Lehren des Thomas ausgewiesen. Ich sündige bei solcher beklagenswerten Sachlage nicht gegen den Geist dankbarer und sachbegründeter Verehrung für Külpe, wenn ich seine Haltung zu Thomas' Ästhetik gleichsam als Schulbeispiel einer nicht historischen Würdigung wähle.

Die historische Würdigung wird niemals einen modernen Standpunkt, der mit viel besseren Mitteln und in viel längerer Zeit erreicht wurde, als einfachen Maßstab für die Einschätzung älterer Leistungen wählen. Sie wird die Errungenschaften der nachfolgenden Zeiträume nur so verwenden, daß sie das bessere Wissen als Maßstab gemeinsam an zwei zeitlich benachbarte Größen anlegt. Sie wird außerdem von dem modernen Standpunkte aus, der freilich ja auch nur ein relativer ist, die gesamte Vergangenheit mit der zu messenden Größe in Vergleich setzen; aber ein solcher Vergleich ist nicht leicht und muß peinlich genau gezogen werden.

Über den Fortschritt, den Thomas über Platon, Aristoteles, ja selbst über Plotin und Augustinus hinaus erzielte, ist nach dem Gesagten kein Wort mehr zu verlieren. Er hängt mit dem Fortschritt der Metaphysik zusammen. Hier finde nur noch ein Wort über Thomas' Verhältnis zu den Stoikern Platz. Grabmann hat mit Recht den Finger auf die Cicero benutzung der Scholastiker gelegt (a. a. O. 34, 41, 45, 56, 57) und hinzugefügt, in Cicero repräsentiere sich die stoische Schönheitslehre (32). Aber er ist der stoischen Schönheitslehre selbst nicht nachgegangen, wie denn überhaupt seine dankenswerten Quellenachweise einige Ergänzungen wünschenswert machen. Eine für manche Scholastiker maßgebende Stelle ist Tuscul. IV 73, 31: *Et ut corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate eaque dicitur pulchritudo, sic in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia cum firmitate quadam et stabilitate virtutem subsequens aut virtutis vim ipsam continens pulchritudo vocatur.* Nirgendwo sonst treffen wir 1. die genau so gefaßte Definition der körper-

lichen Schönheit und 2. die genau so gezogene Analogie zwischen körperlicher und geistiger Schönheit. Gewiß stellt Platon im Symposion den schönen Leibern die schönen Seelen zur Seite, gewiß führt er gegen Ende des Philebos die Symmetrie als Kennzeichen der Schönheit ein, was wieder auf Aristoteles wirkte. Aber ein Platonist würde die *coloris suavitas* kaum so sehr betont haben. Wenn Platon Phileb. 51 b die Lust an „den sogenannten schönen Farben“ für „wahre“ Lust erklärt, so schließt er doch gleich darauf (c) die Schönheit der „lobenden Wesen“ wie die von gewissen Gemälden aus. 53 a, b betrachtet er die Gattung des ganz reinen, lautereren Weißen ohne Rücksicht auf den tragenden Körper als das Schönste. Für Platon, dem, um mit Epicharmos zu reden, der Nus auch das Sehende und Hörende ist, ist eben nur das abstrakte Weiß das Schönste. Die andern Farben bedeuten ihm dort schon Ursachen der Verunreinigung des Weiß. Sonach wird wohl kaum der Akademiker Antiochos von Askalon, den man in jenem Teile der Tuskulanen als nächste Vorlage Ciceros ansieht¹⁾, sondern Chrysippos selbst der Urheber der angeführten Definition sein, wie ich schon 1897 annahm²⁾. Auf ihn deutet die Betonung der Symmetrie, auf ihn die aufgestellte Analogie zwischen leiblicher und geistiger Schönheit. Eigene Zutat des Antiochos anzunehmen, liegt wenig Grund vor, und auch für Poseidonios, der vielleicht noch mit in Wettbewerb treten könnte, fehlt es an entscheidenden Anzeichen. Dabei mag immerhin zwischen Chrysippos und Antiochos, die Quelle Ciceros, ein anderer Stoiker als Mittelsmann getreten sein; auf einen solchen deutet Ciceros Wendung *Chrysippus et Stoici* hin. Für die Annahme, daß das *cum coloris suavitate* nicht von Chrysippos, sondern von einem andern Stoiker herrühre, spräche nur der Umstand, daß Galenos, der doch sonst sehr Genaues von Chrysippos weiß, Körper-schönheit nur in die Symmetrie der Glieder (*ἡ ἐν τῇ τῶν μορίων συμμετρία*) setzt. Aber Philon und Klemens von Alexandria, die sonst manches von Chrysippos übernehmen, verbinden mit der Symmetrie der Teile wieder die *εὐχρόια*,

¹⁾ M. Pohlenz, *Hermes* 41 (1906), 331 ff.

²⁾ S. meine „*Ethik der alten Stoa*“, Berlin 1897, 353. 277, 375 ff. Vgl. Pohlenz a. a. O. 339.

Philon sogar die *εἰσαγωγή* (s. Grabmann S. 45f. aus Creuzer). Man darf vielleicht annehmen, daß Chrysippos in verschiedenen Schriften sich über Schönheit verschieden äußerte. Daß er die Bestimmung der Schönheit der Symmetrie nicht aus Platon oder Aristoteles, sondern aus dem Kunstbuch des Polykleitos, dem „Kanon“, hatte, ist aus seiner genauen Kenntnis einer später berühmten Stelle dieses „Kanon“ zu folgern, eben jener Stelle, die Galenos durch Vermittlung des Chrysippos erhielt. Manches bei Platon, manches in der Ethik des Aristoteles scheint aus dem „Kanon“ des Polykleitos geflossen. Aber für Thomas, den Strengen, bleibt im wesentlichen die Symmetrie als Prinzip, und die sinnliche *colorum suavitas* kann ihm nicht so sehr viel bedeuten, weil ihm das Gesicht der intellektuellste Sinn ist und er überall auf die Vergeistigung den Nachdruck legt. Das ist eben nicht mehr stoisch und geht weit über das schlechte Kunstbuch des antiken Bildhauers hinaus.

Eine zweite Cicerostelle, die für das Mittelalter wichtig wurde, findet sich in „De officiis“ I 98, 5. Es ist bekannt, und Cicero verrät es fortwährend, daß er mit Ausnahme der Beispiele, der lateinischen Dichter- und Gesetzeszitate, gewisser Anekdoten und einiger untergeordneter Gedankenabschnitte von den Stoikern, und zwar in I und II hauptsächlich von Panaitios, in III von anderen Philosophen abschreibt, zuletzt von einem Manne, der die stoische Pflichtenlehre von Diogenes Babylonios und Antipatar (III 12, 51—55, 23, 91) her bis auf Hekaton (III 23, 89) zusammengefaßt zu haben scheint. Man glaubt, das sei Posidonios gewesen, der aber nach III 2, 8 die Frage, ob das, was die Gestalt (*species*) des Honesten habe, mit dem, was nützlich zu sein scheine, gleich sei und wie man beides unterscheiden müsse, nur kurz berührte (*breviter tactum*), und zwar nur in „gewissen Kommentaren“ (*ebd.*). Wer aber auch hier die Quelle gewesen sein mag, auch die ganze Schrift „De officiis“ enthält kaum nichtstoisches Gedankengut. Die bewußte Stelle lautet: *Ut pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet ad probationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum*

omnium atque factorum (I 5, 98). Es sei aber darauf verwiesen, daß an mehr als einer Stelle des ersten Buches Cicero oder vielmehr seine Quelle vom Ethischen zum Ästhetischen übergeht. I 27, 93 handelt es sich um das *πρέπον*, was Cicero mit *decorum* übersetzt. Der Unterschied von *honestum* und *decorum* könne leichter eingesehen als auseinandergesetzt werden. *Decorum* und *turpe* oder *indecorum* werden einander gegenübergestellt, und es wird gezeigt, daß alles Gerechte, Tapfere ein *decorum*, das Ungerechte, Feige ein *indecorum* sei. So muß bei Cicero das sittlich Gute fortwährend ins Ästhetische übergehen. Hier taucht der Satz auf: *Ut venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a valetudine, sic hoc, de quo loquimur, decorum totum illud quidem est cum virtute confusum, sed mente et cogitatione distinguitur*. Weiterhin werden I 36, 130 zwei „Gattungen“ der Schönheit unterschieden, in deren einer die Anmut (*venustas*), in deren anderer die Würde (*dignitas*) stehe. Nach aristotelischer Analogie wird die Anmut als weiblich, die Würde als männlich gefaßt. Die Würde der „Form“ sei durch die Güte der Farbe zu schützen, die Farbe aber durch Übungen des Leibes. I 40, 142 kommt dann eine eingehende Darlegung der *εὐταξία* mit Angabe von Arten der Ordnung. *Formosus* und *honestus* sind in dem Buche zusammen. Es ist kein Zweifel, daß die Scholastiker, die sich solcher Cicerostellen bedienen, sich von der Stoa anregen lassen. Die stoische Unterströmung ist gerade in der Ethik des Mittelalters nicht unbeträchtlich, beträchtlicher als die von M. Baumgartner nachgewiesene stoische Unterströmung in der Erkenntnistheorie. Der Cicero-Satz: *decorum est cum virtute confusum, sed mente et cogitatione distinguitur*, ist eines scholastischen Denkers würdig. Aber trotzdem führt Thomas das Schöne ganz anders auf das Gute zurück als die hausbackene, sensualistische Stoa, und die Äußerung, der Unterschied von *honestum* und *decorum* könne leichter eingesehen als auseinandergesetzt werden, war von Thomas kaum zu erwarten.

Durch einen eingehenden Vergleich zwischen Thomas und seinem Rivalen Ulrich Engelberti würde unser Werturteil aber noch sicherer werden. Für diesmal aber nur einige allgemeine Bemerkungen! So sehr Ulrich den Thomas an wert-

vollem Detail überragt, der weitere Blick eignet doch Thomas. Es erscheint mir vorläufig nicht unmöglich, daß Ulrich durch Thomas' Dionysioskommentar zum Wetteifer angeregt wurde, wie vielleicht schon Albertus Magnus. Jedenfalls ist alles das, was Grabmann zum Ruhme Ulrichs ausführt, nicht geeignet, ihn als Systematiker dem Thomas gleichzustellen. Dionysius, der Karthäuser, vollends, der in der Hauptsache einem Prediger gleich die Theoreme des Ulrich durch ansprechende Vergleiche erläutert und popularisiert, ist neben Thomas zwar mit Ehren, aber nicht einmal als Rivale zu nennen. Ulrich sucht sogar in Kleinigkeiten zu übertreffen, während den Thomas der energische Zug zum Großen, der Kleines entweder ignoriert oder nur so nebenbei mitnimmt, auszeichnet. Ein merkwürdiger Umstand darf wohl hier besprochen werden.

Im Kommentar zu Dionysios erläutert Thomas die Dionysiosstelle: *ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸν καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται* (von Gott als überwesentlicher Schönheit gemeint), lat.: „sicut vocans omnia ad se ipsum“, auf folgende Weise: in quantum convertit omnia ad se ipsum sicut ad finem... et propter hoc pulchritudo in Graeco „calos“ dicitur, quod est a vocando sumptum. Thomas hält sich demnach schlicht an die ihm vorliegende lateinische Übersetzung des Dionysios (des Johannes Sarracenus). Albert der Große leistete sich zu der Stelle eine halb aus Wissen, halb aus Nichtwissen gemischte Erklärung: Pulchritudo enim rapit omnia ad desiderium sui; unde et pulchrum apud Graecos dicitur kalos quod est vocans(!). Et nota, quod in hoc fuit deceptus alius translator. Kalos enim per duo λ scriptum significat pulchrum apud Graecos; per unum vero λ significat bonum. Et ideo semper transtulit bonum pro pulchro et ideo in parte ista alia translatio est tota vitiosa (bei Grabmann a. a. O. 62). Woher Albertus seine sonderbare Unterscheidung von *καλός* und *κάλλος* hat, sei dahingestellt. Thomas von Aquin kannte sie jedenfalls noch nicht; er übernimmt einfach die falsche Schreibung calos aus seiner Vorlage. Er scheint auch keine zweite Übersetzung zum Areiopagiten zu kennen. Darf man daraus schließen, daß Thomas' Kommentar älter ist als der des Albertus? Der „alius translator“, der *καλός* mit bonus übersetzt, ist Wilhelm von Moerbeke, der ja

auch in seiner Übersetzung des 13. Buches der aristotelischen Metaphysik *καλός* mit bonus wiedergibt (Grabmann a. a. O. 31). Da Wilhelm seine kommentatorische Tätigkeit erst um 1260 aufgenommen zu haben scheint, würde dann Albertus' Kommentar nach 1260 fallen. An Albertus schließt sich wieder Ulrich an (Grabmann 63), der seine Summa zwischen 1262 und 1272 schrieb. Wenn Ulrich mit Albertus meint: *kalos: id est bonum et kallos: id est pulchrum* (statt *pulchritudo*), dann aber zu „*dicuntur a calo = kalo: id est voco*“ hinzufügt „*vel clamo*“, so beweist das, daß er mindestens die 1. pers. sing. indie. praes. *καλέω* kannte, doch wohl von Wilhelm von Moerbeke, und daß er mit *clamo* neben *voco* sein Mehrwissen zeigen wollte.

Wir können ruhig zugeben, daß an Breite, Emsigkeit und Intensität der Beschäftigung mit ästhetischen Fragen, Aristoteles, Ulrich, Dionysios der Karthäuser und erst recht die Zeit seit der Renaissance den Heiligen Thomas übertreffen, ja viele unvergleichlich übertreffen. Bedenkt man aber, daß der Gegenstand der Ästhetik das Schöne überhaupt in erster Linie sein muß, so wird statt jener durchaus schätzenswerten Eigenschaften Tiefe, Weite und Erhabenheit des Blickes entsprechend der Tiefe, Weite und Erhabenheit des Gegenstandes gefordert. Hier ist, glaube ich, gezeigt worden, daß Thomas diese Eigenschaften besaß und aufs Schöne anwendete und daß ihm sehr wertvolle Errungenschaften gelangen. Seine Konformitätstheorie mag man verwerfen, widerlegt ist sie nicht. Sie ist ein großartiger Gedanke, der eine vorher nie erreichte Einheitlichkeit in die Weltbetrachtung bringt. Mehrere Sätze, die mit einem Schlage schwierige Gebiete beleuchten, entspringen ihr. Fortwährend erinnern die Ausführungen des Hochscholastikers an Einsichten neuerer Ästhetiker, auch an solche von Th. Lipps. Thomas hat guten psychologischen Blick. Aber er verfällt nicht in Psychologismus. Seine Assimilationstheorie übertrifft die Einfühlungstheorie durch ihre Lebensnähe und Feinheit.

Die wesentlich literarische Artung der Ästhetik des Hl. Thomas ist gewiß ein großer Nachteil. Mitten in einem Blütengarten höchster kirchlicher und weltlicher Kunstentfaltung schreibt auch Thomas so, als hätte der Blick auf die schwer leserlichen Buchstaben der vor ihm liegenden Handschriften

ihm den Blick durchs Fenster ins Freie verwehrt. Aber gerade deshalb ist es um so höher anzuerkennen, was er aus wenigen antiken, augustinischen und dionysianischen Stellen gemacht hat. Indes darf man keineswegs vermeinen, als hätten die Philosophen des Mittelalters überhaupt nicht an die Kunstwerke gedacht. Man muß vielmehr aus der Tatsache, daß sie die ihnen bekannten Stellen antiker Ästhetik richtig verstanden und sogar gute Folgerungen aus ihnen zogen, den Schluß ableiten, daß sie doch bei ihren Ausführungen mit an wirkliche Kunstwerke dachten und Vorstellungen von solchen auch wirken ließen. Vor allem übersehe man die Tatsache nicht, daß die lange Schulung der Hochscholastiker in Einteilungen, Distinktionen, Ableitungen, Begriffsvergleichen sie ohne weiteres Gleichheiten, Unterschiede und Zusammenhänge sehen ließ, die uns vielleicht selbstverständlich scheinen, für ihre Zeit aber Offenbarungen einschlossen. Sagt man sich, daß die in Aestheticis viel regere Renaissance das mittelalterliche Denksystem wieder auflöste und der politischen Polyarchie die philosophische hinzufügte, sich in Untersuchungen *De pulchro*, *De amore*, *De proportionibus* sowie in vielerlei Kunsthandbüchern aller Arten zersplitterte, am Begriff des Schönen von außen herumbuchstabierte, ohne in sein Wesen einzudringen, so freut man sich der Note des Grandiosen, die Thomas überall in die Betrachtung der Schönheiten hineintrug, indem er einen Gedanken des Dionysios so umformulierte: *Universaliter omnes creaturae quantamcumque unionem habent, habent ex virtute pulchri* (XV 307a).

Anhang (zu S. 210)

Ein genauerer Vergleich zwischen Thomas und Ulrich erscheint auch um deswillen verfrüht, weil die von Grabmann besorgte Ausgabe des Ulrichtextes (S. 73—84 a. a. O.) keine Ausgabe im philologischen Sinn ist.

Grabmann verzichtet ausdrücklich (S. 73f.) darauf, das Verhältnis der Handschriften zueinander zu bestimmen. Es fällt aber auf, daß der von ihm entdeckte Frankfurter Codex (F) in dem einen Kapitel öfter mit cod. W. (Wien Nationalbibl.), öfter aber auch mit cod. M (München, Staatsbibliothek) in

Fehlern und Abweichungen übereinstimmt (seltener mit dem Berliner Codex B). Jedoch kann an der Hand des von Grabmann selbst gebotenen Variantenapparates ein Urteil nicht gewonnen werden. Denn was Grabmann über die von seinem Grundtext abweichenden Lesarten von F angibt, ist sehr mangelhaft. So macht Grabmann einige falsche Angaben. S. 79 schreibt er zu dem Worte „deest“ bei Zeile 7 im Apparat: „deficit“ F; die Handschrift F läßt aber ganz deutlich „deest“ lesen. Grabmann scheint da eine Notiz aus einem anderen Kodex dem F aus Versehen untergeschoben zu haben. S. 81 zu scilicet in Zeile 5 bringt der Apparat: „prima est FM“, mir jedoch gelingt es nicht, das in F zu finden; da aber Grabmann gleich darauf genaues Studium der Handschrift zeigt, ist wieder eine Notizverwechslung wahrscheinlich. Zu S. 76, Z. 25f. behauptet Grabmann, preter incretam pulchritudinem fehle in F, in Wirklichkeit steht da: preter in creatura pulchritudinem. S. 79 Z. 10 bemerkt Grabmann zu „in“: „fehlt F“, es steht aber da; Z. 11 sagt Grabmann zu cuius: „fehlt F“, es steht aber da. S. 81 Z. 23 hat F quia sicut, Grabmann stellt es so dar, als habe F quia statt sicut. Hier ist Grabmann zu bitten, die Handschrift richtig zu bezeichnen, aus der er diese Varianten hat. Eher kann das Verhältnis von F zu seinen andern Handschriften nicht bestimmt werden. Das Bild, das wir uns auf Grund des Grabmannschen Apparates von F machen würden, wäre aber auch sonst unzutreffend. Weshalb hat der ausgezeichnete Handschriftenkenner die gar nicht einmal schwer leserliche Handschrift F nicht so behandelt, daß alle Abweichungen von seinem Normaltext verzeichnet werden? Ich kann mir nur denken, daß ihm entweder Stücke seiner Kollation verloren gingen oder daß er überhaupt nur Bruchteile oder flüchtig kollationierte. So steht im F zu Anfang des Kapitels „alicuius“, wo Grabmann „cuiusque“ ohne jede Variante gibt, während er doch eine Zeile drauf eine Auslassung von F richtig verzeichnet. S. 75 Z. 1 lese ich in F „illuminet“ statt „illuminat“. F hat ferner S. 75 Z. 2 „quod“ statt „que“, Z. 5 inhabitat statt habitat, Z. 10 inquantum (?) statt in quam, Z. 10f. infinitae statt in fine (wohl richtig, da gleich darauf Gott im Gegensatz dazu causa finalis create pulchritudinis genannt wird), Z. 23

eorum statt earum, Z. 24 et statt vel, Z. 31 hacce statt hac, Z. 22 e statt in (eleganter als in), Z. 24 peccandi statt peccati (wieder eleganter), S. 77 Z. 1 ut statt sicut, Z. 5 vel statt et, Z. 12 ipsam statt ipsum, Z. 18 omni statt omnium (also F wie Pl), Z. 21 quantitatis statt quantum, animata statt inanimata, S. 79 Z. 10 quia statt quod, wie auch S. 84 Z. 2; S. 80 Z. 6 ergo statt etiam, Z. 10 et statt ut (gleich darauf mehrfach et), S. 80 Z. 16 vel statt et (so auch S. 83 Z. 20); S. 81 Z. 1 et statt est, Z. 2 quia statt qui, Z. 3 bono pulchro statt bonum pulchrum (doch wohl bono pulchrum), Z. 6 participationem statt participatum, Z. 29 nec statt neque; S. 82 Z. 4 alia statt des zweiten aliqua, Z. 5 sicuti statt sicut (also besser lautend), Z. 12 posteriorius statt post (eleganter), Z. 15 ab statt ex (wie B!), Z. 16 illud statt id, S. 83 Z. 3 habet (?) statt habeat, Z. 12 pulchritudinem statt perfectionem, Z. 26 nec statt non (Abspringen des Auges?), Z. 26 diminui statt minui (eleganter), S. 84 Z. 7 pena statt pene, Z. 9f. participat statt participabat, Z. 11 similitudinem statt similitudine (was bei Grabmann wohl nur verdruckt ist). Von alledem merken wir bei Grabmann nichts. Ich war wegen einiger Stellen geneigt, F für eine wertvolle Handschrift zu halten. Bei genauerem Studium ihres Textes nehme ich bis auf Widerlegung an, daß sie für die Textgestaltung überhaupt ausscheidet. Die Handschrift F ist nämlich reich an Auslassungen. Grabmann verzeichnet bei weitem nicht alle. So nicht die zu S. 75, Z. 2: venientem; Z. 19: plus; Z. 21: sunt; Z. 26: ideo; S. 76 Z. 9: sua, Z. 26: et; S. 78 Z. 17: das zweite non (hier könnte F recht haben; vielleicht fehlt vor dem ersten non ein ut), Z. 20: in vor agente, Z. 29: nisi; S. 79 Z. 18: vel; S. 82 Z. 20: ad; S. 83 Z. 1: quasi quarundam bis Z. 2 non (also 11 Worte!), Z. 12 perfectam, Z. 23—25: pulchra sunt essentialiter bis in quantum (also 15 Worte), Z. 28: bona, Z. 29: per statt secundum (vom vorhergehenden per).

Nicht arm ist ferner F an Zusätzen: Man sehe S. 75 Z. 17 σ hinter corporalis, Z. 20 etiam, Z. 28: a's, Z. 29: p'marius; S. 76 Z. 5: non solum (dies recht passend), Z. 10: id est oder scilicet; S. 77 Z. 17: materie und oben über dem Text nachgetragen et consonantia quantitatis materie (forme?) ad naturam materie (forme?), Z. 23: id est hinter quantitatis; S. 80 Z. 18: ad vor

quodcunque; S. 81 Z. 11: suas vor perfectiones (eleganter); S. 83 Z. 11: et vor omnis, Z. 19: non hinter modo; S. 84 Z. 11: tum oder cum hinter similitudinem. Auch diese verzeichnet Grabmann nicht.

Nicht selten sind in F auch die Umstellungen benachbarter Worte, so zu S. 74 Z. 10; S. 78 Z. 29; S. 79 Z. 1f., Z. 3; S. 80 Z. 8, Z. 9, Z. 12; S. 81 Z. 4, Z. 15f., Z. 18; S. 84 Z. 14.

Nehmen wir noch hinzu, daß auch die Buchzahlen bei Autoren zuweilen ungenau sind, daß der Schreiber eine Ditto-graphie zuläßt (S. 81 Z. 11 doppeltes sic enim), daß die große Auslassung S. 83 durch Überspringen des Blicks vom einen in quantum zum zweiten verschuldet ist, daß er auch sonst leicht von einem Wort zum andern abspringt, daß er sich selbst öfter am Rande infolge von Auslassungen verbessern muß, so haben wir klar das Antlitz eines zerstreuten Schreibers vor uns. Die sichtliche Neigung, Eleganteres zu geben, und der Umstand, daß er sich leicht verliert, deutet auf einen Mann, dem das Abschreiben mittelalterlicher Texte wenig Lust macht. So wird er verhältnismäßig spät sein. — Nachträglich teilt mir Kollege Koch-Breslau eine kleine Liste von Fehlangaben Grabmanns über Lesarten des Cod. B. (Grabmann) mit. Leider kann ich davon nicht mehr Gebrauch machen.
