

Das „Schöne“ im Denken des Thomas von Aquin

Von Ludger Müller

I. Fragestellung

Zur Thematik des Schönen bei Thomas von Aquin sind in den letzten Jahren drei umfangreiche Arbeiten erschienen und man sollte annehmen können, daß diese wohl alle wesentlichen Aspekte der recht eng begrenzten Thematik erfaßt haben. Vor allem die Dissertation von Francis J. Kovach¹ erhebt den Anspruch, alle Belegstellen zum Thema „Schönheit“ bei Thomas von Aquin gesammelt und einer genetischen und systematischen Analyse unterworfen zu haben. So wird auch besonders die Gründlichkeit, mit der Kovach die 665 Belegstellen für das Wortfeld von „pulchrum“ in den Schriften des Thomas gesammelt und bearbeitet hat, in den Besprechungen zu dieser Arbeit lobend hervorgehoben². Demgegenüber verzichtet die Dissertation von Winfried Czapiewski darauf, „mit philologischer Exaktheit alle Aussagen über das pulchrum bei Thomas zu sammeln“³, und legt nur solche Texte zugrunde, die das Thema ausdrücklich behandeln. Durch eine systematische Analyse wird aber dennoch versucht, „die ganze Lehre des Thomas über das pulchrum zu erfassen“⁴. Den bei weitem höchsten Anspruch aber erhebt die Habilitationsschrift von Günther Pöltner. Dieser stellt sich die Aufgabe, „die Erfahrung der Schönheit als des ursprünglichen Sinnes von Sein so weit zu entfalten, daß sie als der Ursprung sichtbar wird, aus dem das Denken des Thomas lebt“⁵. Diesem Anspruch scheint Pöltners Darstellung nach Ansicht der Rezensenten auch zu entsprechen, so daß diesem Buch ein besonderer Rang unter den philosophischen Neuerscheinungen der letzten Jahre zuzukommen scheint⁶. „Hier scheint zum ersten Mal der große Wurf gelungen.“⁷

Der These, daß das Schöne den Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin darstelle, widerspricht aber zunächst die „äußerliche“ Feststellung, daß „die Schönheit im Ganzen der thomistischen Denkbemühung keineswegs eine zentrale Stelle einnimmt“⁸. Das Schöne wird von Thomas noch nicht einmal „in geschlossenem Zusammenhang“ thematisiert⁹. Wenn das Schöne aber dennoch den Ursprung seines Denkens darstellt, so muß es sich hier um einen bei Thomas selbst nicht entfaltenen Gedanken handeln¹⁰, dessen Entdeckung allerdings eine „echte Überraschung“¹¹ bedeutete. Die Entdeckung eines dem Autor unbewußten Gedankens, der dennoch sein Denken fundamental prägt, ist nun keineswegs ausgeschlossen, doch stellt dies etwas so Außergewöhnliches

¹ F. J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin. Eine genetische und systematische Analyse*, Berlin 1961.

² Vgl. E. Syndicus, Rezension zu F. J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, in: Schol. 37 (1962) 453; vgl. auch W. Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 134–154: Nachwort (zu Kovach), bes. 152.

³ Czapiewski, 5.

⁴ Ebd.

⁵ G. Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Wien-Freiburg-Basel 1978, 17.

⁶ Vgl. G. Scherer, Rezension zu G. Pöltner, in: ZPhF 34 (1980) 686–689, hier: 689; A. K. Wucherer-Huldenfeld, Rezension zu G. Pöltner, in: PhJ 87 (1980) 421–423.

⁷ W. Czapiewski, Rezension zu G. Pöltner, in: SJP 23/24 (1978/79) 330–334, hier: 330.

⁸ Pöltner, 9.

⁹ Vgl. Czapiewski, 15.

¹⁰ Vgl. Pöltner, 25.

¹¹ Wucherer-Huldenfeld, 422.

dar, daß eine Prüfung dieser Entdeckung wohl gerechtfertigt erscheint. Die hier vorliegende Untersuchung geht davon aus, daß das Denken des Thomas – als „scholastisches“ Denken – in einem besonderen Schulzusammenhang steht, aus dem heraus es auch verstanden werden muß. Wenn das Individuelle seines Denkens gefunden werden soll – und nur dies kann eigentlich das „Ursprüngliche“ sein –, so muß es „erst aus der Fülle des ‚Schulmäßigen‘ hervorgehoben werden, durch das es sich vermittelt“¹². Gerade die philosophiegeschichtliche – oder, wenn man so will: ideengeschichtliche – Vermittlung des Gedankens der Schönheit, wie er bei Thomas begegnet, ist aber in den oben genannten Arbeiten zu diesem Thema (von einem Kapitel bei Czapiewski abgesehen¹³) kaum berücksichtigt worden¹⁴. Es liegt also nahe, die Ergebnisse der Arbeiten von Kovach, Czapiewski und Pöltner zu überprüfen, indem sie vor allem mit der (unmittelbaren) Herkunft des Begriffs des Schönen bei Thomas konfrontiert werden. Entscheidend ist dabei die Frage, was dieser aus der ihm vorliegenden Schultradition übernommen, und vor allem, was er ihr hinzugefügt, davon weggelassen und daran geändert hat, weil sich darin in besonderer Weise sein eigenes Denken zeigt. Um die Bedeutsamkeit des Begriffs der Schönheit für das gesamte philosophisch-theologische Denken des Thomas zu erkennen, wird aber auch darauf zu achten sein, an welchen Stellen in seinem Werk dieser Begriff ausführlich und ausdrücklich behandelt wird, also welcher literarische Ort ihm zukommt; dies hat aber auch Hinweiskfunktion für den sachlichen Zusammenhang, in den dieser Gedanke bei Thomas gestellt wird.

Die Entwicklung des Begriffs des Schönen geschieht vor allem im Kommentar des Aquinaten zu der Schrift des Pseudo-Dionysius Areopagita „De Divinis nominibus“¹⁵, und auch, wo schon im Sentenzen-Kommentar über das Schöne gehandelt wird, zieht Thomas die Stelle bei Dionysius heran, in deren Zusammenhang er im später entstandenen Dionysius-Kommentar das Schöne behandelt, und versteht die Aussage des Dionysius ebenso wie dort¹⁶. Zu der Schrift „De Divinis nominibus“ gibt es aber auch einen Kommentar Alberts des Großen¹⁷, und wir wissen, daß Thomas im Studium Generale der Dominikaner in Köln bei Albert die Auslegung dieser Schrift gehört hatte¹⁸. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist sogar die Mitschrift des Thomas zu dieser Vorlesung im Autograph erhalten¹⁹. Wer das Individuelle und Ursprüngliche des Thomas von Aquin in bezug auf das Schöne darstellen will, kann daher von historisch recht si-

¹² W. Kluxen, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, hrsg. v. Joseph Speck, Göttingen 1972, 177–220, hier: 180.

¹³ Vgl. Czapiewski, 69–85.

¹⁴ Kovach hat nachträglich die Frage der Abhängigkeit des Thomas von Ps.-Dionysius Areopagita behandelt: Der Einfluß der Schrift „De divinis nominibus“ auf die Schönheitsphilosophie des Thomas von Aquin, in: AGPh 63 (1981) 150–166.

¹⁵ S. Thomae Aquinatis in librum Beati Dionysii de Divinis nominibus expositio, ed. Ceslaus Pera, Taurini-Romae 1950, bes. IV, 5–6 (S. 113 bis 119, Nr. 333–367).

¹⁶ S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, ed. P. Mandonnet, tom. I, Paris 1929, bes. I Sent. II, 1 (S. 722–726); s. auch unten S. 415. Auch Kovach stellt in seiner neuerlichen Untersuchung einen durchgehenden Einfluß des Dionysius auf die Aussagen des Thomas über das Schöne fest; Der Einfluß der Schrift „De divinis nominibus“, (Anm. 14) 166.

¹⁷ Alberti Magni Super Dionysium De Divinis nominibus, ed. Paulus Simon = Opera Omnia (Editio Colonienis) XXXVII, 1, Monasterii Westfalorum 1972.

¹⁸ Vgl. P. Simon, Prolegomena, ebd. VI mit Anm. 2; Kovach, Der Einfluß der Schrift „De divinis nominibus“ 150 f.; H. Scheeben, Albert der Große und Thomas von Aquino in Köln, in: Thomas von Aquin, Bd. I: Chronologie und Werkanalyse, hrsg. v. Klaus Bernath, Darmstadt 1978, 87–94; vgl. z. B. auch: Wilhelm von Tocco, Vita S. Thomae Aquinatis, cap. 3, in: Acta SS, Martii, tom. I, Parisii-Romae 1865, 661 A.

¹⁹ Vgl. G. Théry, L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca nazionale de Naples, in: AFP 1 (1931) 15–86, bes. 72; A. Dondaine, Secrétaires de Saint Thomas, Roma 1956, 19f, 259f.; Simon, Prolegomena VI–VII. VIII mit Anm. 2.

cheren Grundlagen ausgehen und vor allem auf Unterschiede zwischen der Kommentierung des Areopagiten durch Albert und Thomas achten, die wohl als bewußte Lehrverschiedenheiten angesehen werden können.

II. Der Begriffsgehalt des Schönen

Eine zentrale Bestimmung des Begriffsgehalts des Schönen bei Thomas steht in seinem Kommentar zu „De Divinis nominibus“ und wird so auch in der Summa Theologiae zitiert; sie lautet: „Und worin der Begriff der Schönheit besteht, zeigt er (scil. Dionysius), indem er hinzufügt, daß Gott die Schönheit vermittelt, sofern er Ursprung von Übereinstimmung (consonantia) und Klarheit in allem ist.“²⁰ Ähnlich hieß es schon im Sentenzen-Kommentar²¹. Aus dem Text des Dionysius hebt Thomas zwei Elemente hervor, die den Begriff der Schönheit ausmachen: „consonantia“ und „claritas“. Den Begriff „consonantia“ versteht er – ebenso wie Albertus Magnus²² – im Sinne von „Proportion“. Es stellt sich aber die Frage, ob diese beiden Begriffs-Elemente zur Charakterisierung des Schönen ausreichen. Thomas gibt „keine formelle Definition für das Wesen der Schönheit“²³, sondern nennt zu seiner Beschreibung verschiedene Elemente, nämlich: „dispositio“, „commensuratio“, „ordo“, „consonantia“, „proportio“, „harmonia“²⁴, sowie: „figura“, „forma“, „integritas et perfectio“, „magnitudo“, „decus“²⁵, und: „claritas“, „color“ und „splendor“²⁶. Ist also der Umstand, daß an der Stelle, die eben zur Bestimmung des Begriffsgehaltes des Schönen „zentral“ genannt wurde, nur die beiden Elemente „consonantia“ (bzw. „proportio“) und „claritas“ genannt werden, nur durch den kommentierten Text bedingt? Ist dies überhaupt eine zentrale Stelle zum Verständnis des Schönen, oder muß zu dieser Aussage noch etwas hinzugefügt werden? Dieser Verdacht scheint dadurch bekräftigt zu werden, daß Thomas an einer anderen Stelle – in der Summa Theologiae, also in einer „selbständigen“ Schrift – ausdrücklich drei Elemente der Schönheit nennt: „Denn zur Schönheit wird dreierlei gefordert: zuerst nämlich Unversehrtheit oder Vollkommenheit – was nämlich gemindert ist, ist schon dadurch entstellt (turpe) – und geforderte Proportion oder Übereinstimmung (consonantia), und wiederum Klarheit. Daher sagt man von dem, was eine glänzende Farbe hat, daß es schön sei.“²⁷ Wenn man von diesem Text ausgeht, müssen drei Begriffs-Elemente der Schönheit genannt werden: perfectio, proportio und claritas²⁸; die anderen eben genannten Bezeichnungen werden von Thomas nur vereinzelt zur Umschreibung des Schönen herangezogen. Den Unterschied zwischen der Bestimmung der Begriffs-Elemente des Schönen im Dionysius-Kommentar und in der Summa Theologiae könnte man dann so erklären, daß Thomas in seinem Kommentar zu „De

²⁰ Thomas, DN IV, 5 (113, Nr. 339 Pera): Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, in quantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus.

²¹ Thomas, I Sent. XXXI, 2 a. 1 c. (724 Mandonnet).

²² Albert, DN IV, 76 (185, 52 Simon); wohl im Anschluß an die Paraphrase des Thomas von Vercelli: Extractio, cap. IV, in: Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite, tom. I, o. O. (Bruges) 1937, 683, 197 f.; vgl. 683, 183.

²³ Kovach, 104.

²⁴ Vgl. Czapiewski, 43–46.

²⁵ Vgl. ebd. 47.

²⁶ Vgl. ebd. 47–55; vgl. zum Ganzen noch die Aufzählung bei Kovach 105, Anm. 8.

²⁷ Thomas, Summa Theologiae I, 39 a. 8 c: Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

²⁸ So: Kovach, 106–145; Pöltner, 175–190; vgl. auch den Überblick bei Czapiewski, 53, Anm. 152.

Divinis nominibus“ noch die einzelnen Elemente seiner „Schönheits-Lehre“ sammelt. „In der STh legt dann Thomas seine reife Schönheits-Lehre vor.“²⁹ Ähnlich ließe sich dann auch erklären, daß Thomas im Sentenzen-Kommentar noch das Element der Größe des Schönen genannt hatte: „Zu diesen beiden (scil. consonantia und claritas) fügt der Philosoph noch ein drittes hinzu, wenn er sagt, daß es Schönheit nur in großen Körpern gebe“³⁰. Die Größe deutet er im folgenden als Vollkommenheit um³¹, und so könnte man hier den Fundort für das dritte Element sehen, das er in der „reifen Schönheits-Lehre“ der Summa Theologiae zu den von Dionysius übernommenen hinzufügt.

Nun findet sich aber in der Summa Theologiae auch eine Stelle, an der zur Beschreibung der Schönheit nur die beiden Elemente „Klarheit“ und „Proportion“ genannt werden: „Wie man aus den Worten des Dionysius, De Divinis nominibus, IV. Kap. entnehmen kann, kommen zum Begriff des Schönen (pulchrum sive decorum) Klarheit und geforderte Proportion zusammen; denn er sagt, daß Gott schön genannt wird, als die Ursache von Übereinstimmung und Klarheit des Alls.“³² Diese Aussage zitiert er einige Seiten weiter nochmals: „Die Schönheit besteht, wie oben gesagt wurde, in einer gewissen Klarheit und der geforderten Proportion.“³³ Diese Zitate der oben als für das Verständnis des Schönen zentral genannten Stelle aus „De Divinis nominibus“ geschehen aber ohne äußere Veranlassung – wie sie im Dionysius-Kommentar durch die Textgebundenheit gegeben ist – und so können diese Stellen mit dem gleichen Recht für die eigene Ansicht des Thomas in Anspruch genommen werden wie die eben genannten. Der Umstand, daß Thomas an einer Stelle zwei, an einer anderen aber drei Elemente zur Beschreibung des Schönen heranzieht, läßt sich also nicht mit einem Gedanken-Fortschritt erklären, da Thomas in derselben Schrift unterschiedlich viele Begriffs-Elemente des Schönen anführt. Hat er nun an der einen Stelle ein Element weggelassen, das eigentlich bei der Beschreibung des Schönen genannt werden müßte, oder hat er an der anderen Stelle etwas hinzugefügt bzw. ausdrücklich genannt, das in den beiden anderen Elementen sachlich enthalten ist?

Der Zusammenhang der hier herangezogenen Stellen zeigt: in der Summa Theologiae I q. 39 geht es – ebenso wie im Sentenzen-Kommentar I dist. 31 q. 2 a. 1 – um das Appropriationsproblem, also um die Frage, ob man zutreffende Wesensaussagen über die Personen in der Trinität machen kann; es geht hier nicht um das Schöne selbst. Um dieses aber – genauer gesagt, um eine bestimmte Art der Schönheit: die Schönheit der Seele – geht es an den beiden anderen Stellen in der Summa Theologiae. Es ist daher die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß Thomas an den zuerst genannten Stellen „aus Gründen, die außerhalb der pulchrum-Problematik und mehr in (trinitäts-) theologischen Absichten liegen, eine Dreiheit der Elemente vorzuziehen geneigt sein könnte“³⁴. Wenn in der Trinitätslehre im Anschluß an Hilarius von Poitiers³⁵ dem

²⁹ W. P. Eckert, Der Glanz des Schönen und seine Unerfüllbarkeit im Bilde. Gedanken zu einer Theologie der Kunst des heiligen Thomas von Aquino, in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte, hrsg. v. Willehad Paul Eckert, Mainz 1974, 229–244, hier: 230.

³⁰ Thomas, I Sent. XXXI, 2 a 1 c. (724 Mandonnet).

³¹ Vgl. ebd.: et ita etiam habet magnitudinem quae consistit in perfectione divinae naturae. Vgl. Czapiewski, 52. 60.

³² Thomas, STh II–II, 145, a. 2 c.: Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, 4 cap. De div. nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et proportio: dicit enim quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa.

³³ Thomas, STh II–II, 180, a. 3 ad 3: Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione.

³⁴ Czapiewski, 53, Anm. 152; Hinzufügung in Klammern von mir.

³⁵ Hilarius, De trinitate II § 1 (CCL 62, 38, 21–22 Smulders); vgl. auch Augustinus, De trinitate VI, 10 (CCL 50, 241, 1–16 Mountain).

Sohn die Bezeichnung „species“ oder „imago“ beigelegt wird, was für Thomas dekungsgleich mit „pulchritudo“ ist³⁶, so kann das Element der Vollkommenheit hier so ausgelegt werden, daß „der Sohn in sich wahrhaft und vollkommen im Besitz der Natur des Vaters ist“³⁷. Das Element der Vollkommenheit braucht also nicht ausdrücklich zur Erfassung des Begriffs des Schönen genannt zu werden, so daß nichts dagegen spricht, den oben zitierten Text aus dem Dionysius-Kommentar des Thomas als eine zentrale Aussage über das Schöne anzusehen. Dennoch aber stellt sich die Frage, wie die Vollkommenheit des Schönen sich zu den anderen Begriffs-Elementen „proportio“ und „claritas“ verhält.

Czapiewski beantwortet diese Frage so, daß die „perfectio oder integritas sachlich in der harmonia enthalten“ ist³⁸. „Die Definition des perfectum: id, cui ‚nihil deest ... eorum quae ad ipsum pertinent‘ besagt ja das Fehlen jeglichen die Natur des Seienden verunstaltenden Mangels.“³⁹ Dies wird schon dadurch deutlich, daß als mit „perfectio“ austauschbarer Begriff „integritas“ verwendet wird⁴⁰. „Ein solcher Mangel würde aber auch die Harmonie des Seienden stören in demselben Maße, wie er die perfectio mindert. Somit ist in der Harmonie die perfectio enthalten. Der Unterschied zwischen diesen beiden rührt daher, daß die harmonia denselben Sachverhalt, den die perfectio bezeichnet, unter dem Gesichtspunkt der Ordnung, Struktur ins Auge faßt.“⁴¹ Dagegen ist aber zu bemerken, daß auch die „claritas“ die Vollkommenheit des Schönen voraussetzt, denn es ist wohl nicht denkbar, daß etwas, dem die geforderte Vollkommenheit fehlt, von Klarheit „überstrahlt“ wird. Man wird also sagen müssen, daß sowohl Proportion als auch Klarheit die Vollkommenheit voraussetzen. Es stellt sich also nochmals die Frage nach dem Zusammenhang dieser drei Elemente. Dazu gibt uns die Überschrift über den betreffenden Abschnitt des Dionysius-Kommentars des Aquinaten einen Hinweis, denn es wird hier über das Schöne gehandelt, „sofern es zum Guten gehört“⁴². Das Schöne ist real identisch mit dem Guten⁴³, und zwar, „weil sowohl ‚claritas‘ als auch ‚consonantia‘ im Begriff des Guten enthalten sind“⁴⁴. Während bei seinem Lehrer Albert eben diese Elemente die formale Verschiedenheit von Gutem und Schöнем begründen⁴⁵, bezeichnen sie bei Thomas gerade deren Einheit. Das aber heißt, daß diese Elemente zur Bezeichnung des Wesens des Schönen keineswegs ausreichen, sondern daß noch ein weiterer Aspekt genannt werden muß, der ihre Verschiedenheit begründet. Für die Frage nach dem Verhältnis von „perfectio“, „proportio“ und „claritas“ besagt diese Feststellung, daß alle drei Elemente nichts anderes als bestimmte Aspekte des Schönen sind, das ja ein Gutes ist, denn auch „perfectio“ und „bonum“ gehören zusammen: „Der Begriff des Guten besagt nämlich, daß etwas zu erstreben ist ... Es ist aber offenbar, daß alles erstrebenswert ist, sofern es vollkommen ist.“⁴⁶ Deshalb wird „alles, sofern es vollkommen ist, gut genannt.“⁴⁷ Die erforderte Vollkommenheit des Schönen ergibt sich also aus der realen Identität von Gutem und

³⁶ Vgl. Thomas, I Sent. XXXI, 2 a. 1 arg. 4 (723 Mandonnet): species vel pulchritudo; ebd. XXXI, 2 a. 1 c. (724f. Mandonnet); STh I, 39 a. 8 c.

³⁷ Thomas, STh I, 39 a. 8 c.; vgl. I Sent. XXXI, 2 a. 1: In quantum vero est filius verus, habet perfectam naturam Patris.

³⁸ Czapiewski, 53.

³⁹ Ebd. 59.

⁴⁰ Ebd. 60.

⁴¹ Ebd. 59.

⁴² Vgl. Thomas, DN IV, 1 (87, Nr. 261 Pera).

⁴³ Ebd. IV, 5 (115, Nr. 356 Pera).

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. Albert, DN IV, 72 (182, 50–52 Simon).

⁴⁶ Thomas, STh I, 5 a. 1 c.; vgl. DN IV, 22 (216, Nr. 590 Pera): Perfectio enim ad rationem boni pertinet. Vgl. auch ebd. I, 3 (31, Nr. 101 Pera): et nominatur Deus ex perfectissimis bonitatibus, id est perfectionibus.

⁴⁷ Thomas, STh I, 4 praeamb.

Schönem. Thomas hat also durchaus Recht, wenn er die Vollkommenheit des Schönen an einer Stelle nennt und an einer anderen weglässt; daraus aber, daß Proportion und Klarheit regelmäßig genannt werden, ist zu schließen, daß diese Begriffs-Elemente für das Schöne in besonderer Weise kennzeichnend sind. Zur vollen Erfassung des Schönen reichen aber alle drei Elemente nicht aus, weil so der Unterschied zum Guten nicht klar wird.

Wie also faßt Thomas das Verhältnis von Gutem und Schönem? Im Dionysius-Kommentar bemerkt er zu Ende der *lectio*, die über das Schöne handelt: „Wenn auch das Schöne und das Gute im Zugrundeliegenden gleich sind (*idem in subiecto*), weil sowohl Klarheit als auch Einklang (*consonantia*) im Begriff des Guten enthalten sind, so unterscheiden sie sich doch im Begriff: denn das Schöne fügt über das Gute hinaus eine Hinordnung auf das Erkenntnisvermögen hinzu, daß es von dieser Art sei.“⁴⁸ Thomas behauptet also eine Identität und eine Verschiedenheit von Gutem und Schönem und verlegt ihre Verschiedenheit in den Bezug des Schönen zum erkennenden Subjekt. Wenn man also eine Unterscheidung von objektiven und subjektiven Bedingungen des Schönen treffen will⁴⁹, so wird man zu den objektiven Bedingungen des Schönen Proportioniertheit, Klarheit und – wenn man will – Vollkommenheit zählen müssen, die aber alle keinen Unterschied zum Guten bezeichnen; dieser liegt allein in der Hinordnung des Schönen auf das Erkenntnisvermögen, also in der „subjektiven“ Bedingung des Schönen. Der dem Schönen angemessene Akt des Erkennens ist aber nicht ein Akt diskursiven Denkens, sondern Kontemplation, sinnlich-geistige Schau, die im „vollendeten Gefallen“ ein „ganz zur-Ruhe-kommen und eine letzte Beglückung gewährt.“⁵⁰ Die Hinzufügung der Intellektrelation des Schönen ist eine Korrektur des Thomas an dem Gedanken des Dionysius Areopagita⁵¹, der ja nur die Identität von Gutem und Schönem festgestellt hatte. Auch bei Albert dem Großen findet sich dieser Gedanke nicht. „Die Intellektrelation des *pulchrum* ist genuin thomistisches Lehrgut.“⁵² Allerdings konnte Thomas hierbei eine Anregung aus der „*Summa fratris Alexandri*“ aufnehmen, wo – an einer von Johannes von Rupella stammenden Stelle⁵³ – der Unterschied zwischen dem *bonum honestum* und dem *pulchrum* in der „Ausrichtung“ (*intentio*) gesehen wird, insofern das Gute sich auf den Affekt bezieht, das Schöne aber „eine Hinordnung (*dispositio*) des Guten“ besagt, „gemäß welcher es dem Erfassen (*apprehensio*) gefällt“⁵⁴. Dieser Gedanke ist aber auch für das Verständnis des Schönen bei Thomas entscheidend, obwohl er im Dionysius-Kommentar – wohl wegen der Textgebundenheit des Kommentars – nur kurz erwähnt wird, denn nur die Intellektrelation unterscheidet das Schöne vom Guten.

Subjektive und objektive Bedingungen des Schönen können aber keineswegs unabhängig voneinander gedacht werden, vielmehr setzt das subjektive Moment die objektiven Bedingungen des Schönen voraus, was wohl vor allem bei dem Begriffs-Element der Klarheit erkannt werden kann. Der dem Bereich des Lichts zugehörige Begriff be-

⁴⁸ Thomas, DN IV, 5 (115, Nr. 356 Pera).

⁴⁹ Vgl. *Czapiewski*, 39–68, bes. 39; *Kovach*, 182–266, bes. 182.

⁵⁰ *J. Lotz*, Das ästhetische Gefallen nach Thomas von Aquin, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.–9. September 1968, Bd. V, Wien 1969, 475–484, hier: 483 f.; vgl. Thomas, STh I, 5 a. 4 ad 1: *pulchra sunt quae visa placent*; STh I–II, 27 a. 1 ad 3; vgl. auch: *Czapiewski*, 64–67.

⁵¹ Vgl. *A. Feder*, Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius’ „*De Divinis nominibus*“. Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas, in: *Schol.* 1 (1926) 321–351, hier: 347.

⁵² *Czapiewski*, 81; vgl. *E. de Bruyne*, *Geschiedenis van de Aesthetica*. De Middeleeuwen, Antwerpen-Amsterdam 1955, 343.

⁵³ Vgl. *H. Pouillon*, *La Beauté*. Propriété Transcendentale chez les Scholastiques (1220–1270), in: *AHDL* 21 (1946) 265–329, hier: 275.

⁵⁴ *Ps.-Alexander*, *Summa Theologiae* I, inq. I, tr. III, q. 3 (I, 162, Nr. 103 Klumper); vgl. *Pouillon*, 275, Anm. 2.

zeichnet vor allem die im Schönen selbst liegende „Offenbarkeit“⁵⁵, die „geistige Intelligibilität“⁵⁶ oder die „Erkenntnisbezogenheit“⁵⁷ des Schönen. Zwar gehört auch die Klarheit zum Begriffsgehalt des Guten, aber sie bietet in besonderer Weise die (objektive) Voraussetzung dafür, daß ein Gutes in der Hinordnung auf das Erkenntnisvermögen als ein Schönes erscheint.

III. Die Transzendentalität des Schönen

Der Zusammenhang von Gutem und Schönerem wird in den Arbeiten über das Schöne bei Thomas als der Zusammenhang von Transzendentalien verstanden. Da das pulchrum im gleichen Verhältnis zum bonum steht wie das bonum zum ens – nämlich: real identisch, aber begrifflich verschieden –, stellt sich die Frage, ob auch das pulchrum ein Transzendental sei. Nun hat Thomas die Transzendentalien zu Beginn seiner Quaestio disputata „De veritate“ aufgezählt und das pulchrum in diesem Zusammenhang nicht erwähnt⁵⁸. Da Thomas an dieser Stelle aber in seiner Ableitung der Transzendentalien keinen Platz für das pulchrum läßt⁵⁹, wird der Sachverhalt noch komplizierter. Dieser Schwierigkeit entsprechen einige der Interpreten des Thomas, indem sie das pulchrum nicht etwa in diese Liste einfügen⁶⁰ oder einfachhin als ein Transzendental bezeichnen⁶¹, sondern es vorsichtiger einen „transzendentalen Begriff“⁶² oder eine „quasi-transzendente Eigenschaft“ nennen⁶³ oder vom „transzendentalen Charakter“ des Schönen sprechen⁶⁴. Das pulchrum scheint nach dieser Interpretation in der Reihe der Transzendentalien in der Nähe des bonum, mit dem es ja real identisch ist, und – wegen der Hinordnung auf das Erkenntnisvermögen – des verum zu stehen. „Die Relation des Seienden zum Intellekt heißt verum, die zum Willen heißt bonum. Die eine Doppelrelation des Seienden zu Intellekt *und* Wille heißt pulchrum.“⁶⁵ So kann Czapiewski das Problem der Transzendentalität des pulchrum folgendermaßen lösen: „Um die Vollständigkeit und Ordnung der Transzendentalienliste zu wahren, kann das pulchrum also nicht in diese Liste eingefügt werden. Trotzdem aber ist es eine transzendente Größe. Der Gehalt des pulchrum kann nicht unmittelbar erfaßt werden, sondern er kann nur vom verum *und* bonum her approximativ gedeutet werden. Das pulchrum selbst bleibt die verborgene, schwebende ursprüngliche Einheitsmitte von verum und bonum.“⁶⁶

Diese Interpretation begegnet nun aber der Schwierigkeit, daß Thomas den Zusammenhang von pulchrum und ens⁶⁷ und den Zusammenhang von pulchrum und verum an keiner Stelle behandelt oder gar klärt. So bemerkt auch Helmut Ogiermann: „Sollte man nicht doch die ‚ratio propria‘ des Schönen streng nur in den Bezug des Guten auf das Erkenntnisvermögen verlegen, wie es Thomas nun einmal ausdrücklich formu-

⁵⁵ Pöltner, 184.

⁵⁶ Kovach, 143.

⁵⁷ Czapiewski, 63.

⁵⁸ Thomas, De Veritate 1 a. 1 (2f. Spiazzi).

⁵⁹ Vgl. Kovach, 75; Czapiewski, 87–92.

⁶⁰ Wie dies Kovach; (200. 212) und Pöltner (76) tun.

⁶¹ So: E. Gilson, Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1965, 120f.; vgl. auch F.J. Kovach, The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas, in: Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, hrsg. v. Paul Wilpert, Berlin 1963, 386–392, hier: 386–389.

⁶² Czapiewski, 28. 40.

⁶³ E. Blessing, Das Wesen des Schönen nach Thomas von Aquin, in: ThQ 136 (1956) 14–29, hier: 20.

⁶⁴ Eckert, 237.

⁶⁵ Czapiewski, 121; vgl. Kovach, 214.

⁶⁶ Czapiewski, 131.

⁶⁷ Vgl. aber Kovach, The Transcendentality (Anm. 61) 329 mit Anm. 59.

liert?“⁶⁸ Wenn das Schöne als jenes Transzendental aufgefaßt wird, das die Einheit von bonum und verum bezeichnet, so wird dies angesichts der Quellenlage bei Thomas selbst schon als eine zu weit gehende Interpretation dessen angesehen werden müssen, was dieser von der Hinordnung des Schönen auf das Erkenntnisvermögen gesagt hatte⁶⁹. Hierauf aber baut die Arbeit von Pöltner auf: „Bonum und verum sind im pulchrum in ihrer ursprünglichen Einheit gegenwärtig.“⁷⁰ So verwundert es denn nicht weiter, wenn er schließlich zu der These gelangt: „Wenn anders die Lichtung des Seins sich ereignet als die Übereinkunft von anima und ens, diese Übereinkunft als pulchritudo ihre ursprüngliche Gestalt erreicht, dann beruht der ursprüngliche Sinn von Sein in der pulchritudo.“⁷¹ Das hier zugrundegelegte Verständnis des Schönen beruht aber auf der Überinterpretation einiger Texte des Thomas von Aquin⁷², das Ergebnis der Arbeit von Pöltner kann aus den Schriften des Thomas selbst nicht mehr belegt und somit auch nicht als eine adäquate Interpretation seines Denkens angesehen werden.

Es scheint zwar deutlich geworden zu sein, daß das Schöne sich dem definierenden Zugriff durch „genus proximum“ und „differentia specifica“ entzieht; ob es aber deswegen schon notwendig, sinnvoll oder auch nur möglich sei, es als „Transzendental“, „transzendentalen“ oder „quasi-transzendentalen Begriff“ zu bezeichnen, ist durchaus fraglich. Es scheint, daß die Transzendentalien-Lehre für Thomas selbst keineswegs so sehr im Vordergrund steht wie für einige seiner Interpreten⁷³. Thomas verwendet den Begriff „transcendentale“ nicht immer eindeutig⁷⁴; neben den in „De veritate“ 1 a. 1 genannten Begriffen, die mit dem ens konvertibel sind, nennt er auch solche Begriffe „de transcendentibus“, die lediglich die Kategorien „transzendieren“, die also besser „transkategorial“ genannt würden. So z. B. bezeichnet er an einer Stelle im Sentenzen-Kommentar auch das malum als „transcendentale“⁷⁵, an einer anderen Stelle nennt er die multitudo als transzendentalen Begriff⁷⁶, obwohl beide Begriffe natürlich nicht mit dem ens konvertibel sind.

IV. Literarischer und sachlicher Ort der Aussagen über das Schöne

Woher aber stammt der Gedanke des Thomas von dem Zusammenhang zwischen Gutem und Schöнем letztlich? Hier ist wieder zu beachten, daß diese Frage in der Auseinandersetzung mit Pseudo-Dionysius Areopagita behandelt wird, also in der Auseinandersetzung mit einem griechischen Autor. Dionysius hatte καλός und ἀγαθός

⁶⁸ H. Ogiermann, Rezension zu W. Czapiewski, Das Schöne bei Thomas von Aquin, in: Schol. 40 (1965) 447f., hier: 448.

⁶⁹ Dies ist noch mehr der Fall, wenn das Schöne als „spezifischer Ausdruck der Einheit aller Transzendentalien“ aufgefaßt wird; vgl. E. Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck-Wien-München 1961, 462; vgl. ebd. 459–462; vgl. ebenso Kovach, The Transcendentality, 392: the only transcendental which includes all the other transcendentals; vgl. dazu auch Ogiermann, 448.

⁷⁰ Pöltner, 171; vgl. ebd. 16.

⁷¹ Pöltner, 173.

⁷² Bezeichnenderweise wird hier vor allem De veritate 1 a. 1 herangezogen, wo vom Schönen gerade nicht die Rede ist!

⁷³ Dies wird besonders im Vergleich mit der Philosophie des Johannes Duns Scotus deutlich; vgl. L. Honnefelder, Art. Duns Scotus/Scotismus II: Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh., in: TRE Bd. IX, Liefg. 1/2, Berlin-New York 1981, 232–240, hier: 233; ders., Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1979, 402.

⁷⁴ Vgl. Kovach, 183–185.

⁷⁵ Thomas, II Sent. XXXIV, 1 a. 2 (II, 877 Mandonnet).

⁷⁶ L. Oeing-Hanboff, Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Münster 1953, 122.

einfachhin identifiziert⁷⁷, weil auch im allgemeinen Sprachgebrauch diese Wörter eng verwandt waren; eine mögliche Bedeutung von „καλός“ ist: „gut, sittlich gut, ehrbar“⁷⁸ und die Wortverbindung „καλὸς καὶ ἀγαθός“ bezeichnet nur noch ein einheitliches Ganzes. „Der in allen Ausprägungen und Verwendungen des Doppelbegriffs καλὸς καὶ ἀγαθός bis zum Ende des 4. Jahrhunderts sichtbare Grundzug ist die Vorstellung des ‚Inbegriffs‘ der Vollkommenheit, wobei nur der Bezugspunkt wechselt.“⁷⁹ Das entsprechende griechische Substantiv „καλοκάγαθία“ übersetzt Cicero mit „bonum et honestum“⁸⁰. In diesem Zusammenhang erweist sich die Unterscheidung als wichtig, die Augustinus getroffen hat, nach der ein Gut entweder um seiner selbst willen genossen (fruibar) oder um eines höheren Gutes willen gebraucht wird (utile); dementsprechend wird es als (bonum) honestum oder als (bonum) utile bezeichnet⁸¹. Gemäß dieser Unterscheidung wird in der scholastischen Tradition im allgemeinen „καλόν“ mit „honestum“ und „ἀγαθόν“ mit „utile“ übersetzt⁸². In den Übersetzungen zu „De Divinis nominibus“ werden „καλόν“ und „ἀγαθόν“ verschieden wiedergegeben⁸³; die von Albertus Magnus und von Thomas von Aquin zugrundegelegte Übersetzung des Johannes Saracenus bietet „pulcher“ für „καλός“. Dies erst ermöglicht und erfordert die Erläuterungen der Kommentatoren zu diesem Begriff.

Mit dem Hinweis auf die Herkunft des Begriffs „pulchrum“ im Dionysius-Kommentar des Thomas wäre aber nichts zu der Frage nach der Bedeutung dieses Begriffs für das Denken des Aquinaten beigetragen, würde nicht die Untersuchung der Zusammenhänge, in denen das Schöne vorkommt, ein Ergebnis bringen, das hiermit in Übereinstimmung steht. Nach Czapiewski begegnet der Begriff „pulchrum“ bei Thomas im wesentlichen in drei Zusammenhängen: (1.) wenn es um das bonum als Gegenstand des Strebevermögens geht, (2.) im Anschluß an Hilarius⁸⁴ im Rahmen der Trinitätslehre und (3.) im Zusammenhang mit Zitaten aus neuplatonischen, vor allem dionysischen Schriften⁸⁵. Hier muß jedoch genau unterschieden werden, welcher Zusammenhang äußerlich bedingt ist (durch einen vorgegebenen, zu kommentierenden Text), und in welchem Kontext Thomas von sich aus die Frage des pulchrum in die Überlegung einbezieht, d. h. es muß gefragt werden, wo ein rein literarischer und wo ein sachlich geforderter Zusammenhang besteht. Neben zwei sachlichen Zusammenhängen (bonum, Appropriationsproblem) nennt Czapiewski hier einen rein literarischen Zusammenhang, wobei, wie ein Vergleich der von ihm angeführten Belege zeigt⁸⁶, dieser letzte Punkt auf den Dionysius-Kommentar und eine Stelle im Psalmen-Kommentar reduziert werden kann, da die übrigen von Czapiewski genannten Zitate aus neuplatonischen Schriften jeweils im sachlichen Zusammenhang mit dem bonum oder der Trinitätslehre herangezogen werden. Thomas spricht vom pulchrum entweder, weil dieser Begriff in einer zu kommentierenden Schrift begegnet, oder im Zusammenhang mit dem bonum oder der Trinitätslehre, wo es als ein Wesensmerkmal des Sohnes genannt wird. Aber auch dieser letzte Fall ist insofern sachlich nicht von großer Bedeutung, als hier vor allem die – in der Thomas vorgegebenen Tradition enthaltene – Aussage des

⁷⁷ Dionysius, DN IV § 7 (PG 3, 701 C).

⁷⁸ W. Pape/W. Sengebusch, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Bd. I, 1312–1314, hier: 1313; H. G. Lidell / R. Scott, A Greek English Lexicon, Bd. I, 870.

⁷⁹ H. Wankel, Kalos kai agathos, Diss. phil. Würzburg 1961, 120; vgl. H. Reiner, Art. Gut, das Gute, das Gut I, in: HWP 3, 937–946, hier: 940.

⁸⁰ Vgl. R. Bubner, Art. Kalokagathia, in: HWP 4, 681.

⁸¹ Vgl. A. Locher, Art. Gut, das Gute, das Gut II, in: HWP 3, 946–951, hier: 949 mit Anm. 39.

⁸² Vgl. auch K. Riesenhuber, Art. Gut, das Gute, das Gut III, in: HWP 3, 951–960.

⁸³ Vgl. z. B. Dionysiaca I, 178 und passim; vgl. auch die Übersicht bei H. F. Dondaine, Albert le Grand et le Grec, in: RThAM 17 (1950) 315–319, hier: 318.

⁸⁴ Siehe oben S. 416.

⁸⁵ Czapiewski, 16f.

⁸⁶ Vgl. ebd. 17, Anm. 8 mit ebd. 16, Anm. 3 und 17, Anm. 6.

Hilarius durchschlägt. Das Schöne wird von Thomas selbst ohne jegliche äußere Veranlassung nur im Zusammenhang mit dem Guten angesprochen, und dies deshalb, weil eben die sehr enge Beziehung zwischen diesen beiden Begriffen besteht. So ist die pulchritudo spiritualis, die Schönheit der Seele, identisch mit der virtus⁸⁷; in diesem Zusammenhang ist „pulchrum“ austauschbar mit „honestum“, also einem bestimmten Aspekt des „bonum“. Hier scheint also noch das griechische „καλός“ durch. Thomas identifiziert aber das „pulchrum“ nicht einfach mit dem „honestum“⁸⁸, sondern knüpft an eine zum Teil von seinem Lehrer Albert übernommene Auslegung dieses Begriffs an, die er jedoch in eigenständiger Weise fortentwickelt.

V. Der individuelle Beitrag des Thomas von Aquin bei der Erläuterung des Begriffs des Schönen

Für die Leistung des Thomas von Aquin bei der Umschreibung des Begriffs des Schönen kann zunächst die klare Zuordnung der „objektiven“ Begriffs-Elemente des Schönen (Proportion und Klarheit) zum Guten hervorgehoben werden, sowie die Hinzufügung der Intellektrelation des Schönen, des „subjektiven“ Begriffs-Elementes des Schönen, in welchem allein die Verschiedenheit von Gutem und Schöner begründet ist. Als eigene Leistung des Thomas ist aber auch die eigentümliche Interpretation des Begriffs-Elementes der Proportion anzusehen. Thomas meint damit mehr als nur das richtige Verhältnis von Teilen eines einzelnen Schönen zueinander: „Es gibt nämlich eine doppelte Übereinstimmung (consonantia) bei den Dingen: erstens gemäß der Hinordnung des Geschaffenen auf Gott . . .; die zweite Übereinstimmung aber ist in den Dingen gemäß ihrer Hinordnung zueinander.“⁸⁹ Die „zweite Übereinstimmung“ steht bei den Interpreten der Aussagen des Thomas über das Schöne im Vordergrund⁹⁰, sie muß jedoch zusammen gesehen werden mit der „ersten Übereinstimmung“, der Hinordnung auf Gott, welcher Ursache und Ziel alles Schönen ist. Die Beziehung der Teile eines Schönen zueinander verweist auf die größere Beziehung aller Dinge zu Gott. Daß die einzelnen Dinge auf Gott hin ausgerichtet sind, wodurch auch die Ordnung ihrer Teile bedingt ist, ist von Gott selbst bewirkt⁹¹, und so stammt auch ihre Schönheit von Gott. Aber auch die Klarheit des Schönen stammt von der göttlichen Klarheit ab und partizipiert an dieser⁹². So partizipiert alle geschöpfliche Schönheit an der göttlichen Schönheit, hat also mit dieser ein Gemeinsames und vermag auf diese zu verweisen, denn: „Wie das endliche Seiende nur der Abglanz des unendlichen Seins ist, so ist die Schönheit des endlichen Seienden nur der Abglanz der unendlichen Schönheit Gottes.“⁹³ Zugleich ist aber auch eine gewisse Verschiedenheit von göttlicher und geschöpflicher Schönheit ausgesagt, „denn es ist nicht alles auf eine Weise in allem, sondern die Höherrangigen in den Niederen in der Weise der Partizipation, die Niederen aber übersteigernd in den Höheren, und dennoch hat alles mit allem ein Gemeinsames“⁹⁴. Hier zeigt sich aber der theologische Charakter der Gedanken des Thomas über das Schöne. Auch ohne den Umweg über die Transzendentalienlehre, von der

⁸⁷ Deswegen gehören die von Czapiewski genannten Aussagen über habitus und virtus nicht in den Zusammenhang mit dem Appropriationsproblem (Vgl. *Czapiewski*, 17, Anm. 6), sondern mit dem bonum.

⁸⁸ Albert hatte das pulchrum als eine „Art“ des bonum honestum verstanden; vgl. Albert, DN IV, 72 (182 Simon). Dies ist aber nicht sinnvoll, da das pulchrum – als mit dem bonum real identisch – nicht mehr im Schema von genus proximum und differentia specifica definiert werden kann.

⁸⁹ Thomas, DN IV, 5 (113, Nr. 340 Pera).

⁹⁰ Vgl. *Kovach*, 176; *Czapiewski*, 45; *Pöltner*, 182; *Blessing*, 26 f.

⁹¹ Vgl. Thomas, DN IV, 3 (104 f., Nr. 316 Pera).

⁹² Vgl. Thomas, DN IV, 5 (114, Nr. 349 Pera).

⁹³ *Czapiewski*, 133; vgl. *Eckert*, 244.

⁹⁴ Thomas, DN IV, 6 (118, Nr. 364 Pera).

nicht sicher ist, ob sie bei Thomas so konsequent ausgebaut ist, wie es die Interpretationen von Kovach, Czapiewski und Pöltner voraussetzen, läßt sich die theologische Bedeutsamkeit der Aussagen des Thomas von Aquin über das Schöne erkennen. Das geschöpfliche Schöne kann auf die göttliche Schönheit verweisen, weil es von dieser her stammt. Zu diesem Gedanken kommt noch ein weiteres hinzu: schon in der Themstellung der lectio 5 des vierten Kapitels des Dionysius-Kommentars wird der enge Zusammenhang von Schönheit und Liebe angedeutet⁹⁵. Das Objekt von Verlangen und Liebe ist das Schöne und Gute⁹⁶, und Gott ist liebenswert, „insofern er das Schöne und Gute selbst ist“⁹⁷. Vielleicht wird man sogar sagen können, daß das Gute in der Erscheinungsweise des Schönen das eigentliche Objekt der Liebe genannt werden kann, denn so gewinnt die von Thomas hervorgehobene Intellektrelation des Schönen eine hohe Bedeutung, da „die Liebe ein gewisses Erfassen des Guten erfordert, das geliebt wird“⁹⁸.

Gegenüber dem sich offenbarenden Gott erweist sich die Liebe als die angemessene Antwort, aber in dieser Gottesliebe ist zugleich auch ein Moment des Erkennens enthalten. Das Alte Testament kennt die Verwobenheit von Intellekt und Wille und meint dies, wenn es von der „Erkenntnis Gottes“ spricht⁹⁹. „Die Liebe zu Gott ist nicht etwas, das bloß nachträglich zu seiner Erkenntnis je nach dem sich einstellen kann oder nicht, sondern ist als inneres Moment der Erkenntnis ebenso sehr ihre Bedingung und ihr Grund.“¹⁰⁰ So erweist sich das Schöne als bedeutsam für die Erkenntnis Gottes, und dies scheint das Ziel zu sein, dem Thomas auch seine Aussagen über das Schöne zugeordnet hat.

Die Erkenntnis, daß der sachliche Zusammenhang, in dem Thomas vom Schönen spricht, theologisch bestimmt ist, läßt aber nun die Frage aufkommen, ob es gerechtfertigt sein kann, diese Aussagen für eine (philosophische) Ästhetik des Thomas von Aquin heranzuziehen. Zunächst ist zu betonen, daß Thomas selbst Schönes und Schönheit nicht zum Gegenstand einer eigenen Schrift macht, vielmehr „erscheinen seine Äußerungen zur Frage nach Wesen und Erscheinung des Schönen auf den ersten Blick fast nur als beiläufig“¹⁰¹. Es ist lediglich möglich, Aussagen bei Thomas zu finden, die als Elemente zu einer Ästhetik verstanden werden können. Die Zusammenfügung dieser Elemente zu einer systematischen Lehre ist dann aber Leistung des Interpreten. Hierbei muß jedoch der sachliche Zusammenhang und die historische Vermittlung der Gedanken des Thomas bedacht werden. Wenn man eine solche Lehre als „Ästhetik“ bezeichnen will, muß man sich aber darüber im klaren sein, daß man von einer Ästhetik *des* Thomas nicht sprechen kann¹⁰². Das Problem der Ästhetik ist dem Mittelalter fremd¹⁰³; sie stellt vielmehr einen Zweig der neuzeitlichen Philosophie dar¹⁰⁴. Dafür ist bezeichnend, daß Thomas an keiner Stelle, an der er Aussagen über das Schöne

⁹⁵ Vgl. Thomas, DN IV, 5 (113, Nr. 334 Pera): et sicut dilectio... et sicut diligibile... et quaecumque aliae sunt convenientes Dei nominationes, *ad pulchritudinem pertinentes* (Hervorhebung von mir).

⁹⁶ Vgl. Thomas, DN IV, 9 (133, Nr. 400 Pera).

⁹⁷ Thomas, DN IV, 11 (147, Nr. 446 Pera).

⁹⁸ Thomas, STh II-II, 27 a. 2c.; vgl. zum Ganzen: E. Michel, Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1979, hier bes. 16-18.

⁹⁹ Vgl. z. B. G. J. Botterweck, „Gott erkennen“ im Sprachgebrauch des Alten Testaments, Bonn 1951.

¹⁰⁰ K. Rabner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearbeitet von J. B. Metz, München 1963, 125.

¹⁰¹ Eckert, 229; siehe auch oben S. 413.

¹⁰² Vgl. auch E.-R. Korn, Rezension zu F. J. Kovach, Die Ästhetik des Thomas von Aquin, in: RThom 70 (1970) 165.

¹⁰³ Vgl. A. Baeumler, Ästhetik, Darmstadt 1972, 35.

¹⁰⁴ Vgl. J. Ritter, Art. Ästhetik, ästhetisch, in: HWP 1, 551-580, hier bes. 555 f.

macht, auch von der Kunst spricht. Dies entspricht aber dem Denken der mittelalterlichen Philosophie insgesamt: „Kunstlehre und Schönheitslehre gehen völlig getrennt nebeneinander her. Eine ‚Kunstschönheit‘ gibt es für das ganze Mittelalter nicht.“¹⁰⁵ Für die Ästhetik ist die Kunst aber einer der wichtigsten Gegenstände.

Wer sich philosophisch mit Thomas von Aquin beschäftigt, kann dies sinnvollerweise nur tun, wenn er mit ihm wirklich „ins Gespräch kommen“ will, wenn er seine Gedanken „erinnern“¹⁰⁶ und mit heutigen Fragestellungen konfrontieren will. „Dabei ist eigentlich selbstverständlich, daß nur Thomas selbst, der authentische Thomas, den Partner darstellen kann.“¹⁰⁷ Wer also wirklich Thomas zum Sprechen bringen will, darf an seine Schriften nicht mit Kategorien herangehen, die diesem völlig fremd sind. Das Zusammensetzen von einzelnen Aussagen des Thomas zu einem neuen System birgt die Gefahr in sich, daß das „heutige“ Interesse so sehr bestimmend wird, daß Thomas selbst nicht mehr zu Gehör kommen kann¹⁰⁸. Am Beispiel der neueren Arbeiten zum Schönen beim Aquinaten wird vielleicht deutlich, daß es notwendig ist, „die philosophische Bedeutung des Thomismus nicht primär in bestimmten Aussagen als vielmehr in den Perspektiven zu suchen, welche in der thomistischen ‚Synthese‘ zugleich eingebunden und freigelassen sind“¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Baeumler*, 33.

¹⁰⁶ *W. Kluxen*, Einleitung, in: *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, hrsg. v. *W. Kluxen*, Freiburg-München 1975, 9–14, hier: 10.

¹⁰⁷ *Ebd.*

¹⁰⁸ Vgl. *Wolfgang Kluxen*, *Philosophische Perspektiven im Werk des Thomas von Aquin*, in: *ebd.* 15–37, hier: 15f.

¹⁰⁹ *Ebd.* 25.