

Via pulchritudinis

Ein Beitrag zur theologischen Ästhetik

VON DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

1. Hinführung

Leo Tolstoj meinte sinngemäß einmal, sie sei ein Rätsel geblieben, obwohl Generationen von Gelehrten versucht hätten, ihre Natur zu ergründen. Die Rede ist von der „Schönheit“. Die Erfahrung von Schönheit lässt sich aus unserem Leben nicht wegdenken. Wie leer wäre die Welt ohne sie! Wo sie hingegen zum Vorschein kommt, da erscheinen Leben und Welt wie in ein Licht strahlender Freude eingetaucht.¹

Die Frage nach dem Schönen ist ein zentrales Thema der philosophischen Ästhetik. Eine seit geraumer Zeit zunehmende Gleichsetzung von philosophischer Ästhetik und Kunstphilosophie hatte zwar zur Folge, dass das Schöne bisweilen aus dem Blickfeld ästhetischer Reflexion geriet. Bestimmt man die philosophische Ästhetik aber umfassend genug als Theorie ästhetischen Erlebens, ästhetischer Eigenschaften sowie ästhetischer Gegenstände, dann bildet die Reflexion des Schönen zweifellos eines ihrer zentralen Themen.²

Eine andere Frage ist hingegen, ob die Kategorie des Schönen auch ein zentrales Thema der zeitgenössischen Theologie darstellt. Dass dem de facto nicht so ist, dürfte schon daran deutlich werden, dass eine Literaturrecherche zur Thematik nicht allzu viele einschlägige Treffer liefert. Einige namhafte Ausnahmen lassen sich nichtsdestotrotz anführen:

Zunächst und vor allem zu nennen ist Hans Urs von Balthasar, der mit seiner Trilogie *Herrlichkeit* einen ebenso programmatischen wie epochalen Entwurf einer theologischen Ästhetik vorgelegt hat.³ Die zeitgenössische

¹ Vgl. *Paul VI.*, Ansprache an die Künstler (8. Dezember 1965): „Diese Welt, in der wir leben, braucht Schönheit, um nicht in Verzweiflung zu versinken. Die Schönheit [...] bringt dem menschlichen Herz Freude [...], sie befähigt, in Bewunderung miteinander zu kommunizieren.“ Zitiert nach *Benedikt XVI.*, Ansprache bei einer Begegnung mit Künstlern (21. November 2009), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091121_artisti.html, eingesehen am 31.12.2018.

² Vgl. *M. E. Reicher*, Einführung in die philosophische Ästhetik, Darmstadt 2005, 16. Der Frage nach dem Gegenstand philosophischer Ästhetik gewidmet: *O. Neumaier*, Ästhetische Gegenstände. Prolegomena zu einer künftigen Ästhetik 1, Sankt Augustin 1999. Dem Anliegen einer Wiedergewinnung der Frage nach dem Schönen für die philosophische Ästhetik gewidmet: *G. Pöltner*, Philosophische Ästhetik, Stuttgart 2008; *H. Seubert*, Ästhetik – Die Frage nach dem Schönen, Freiburg i. Br./München 2015; zu Gebrauch und Bedeutung des mit „schön“ verbundenen Wortfelds vgl. die sprachanalytische Studie *J. Glatzer*, Schönheit. Ein Klärungsversuch, Berlin 2012.

³ Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik; Band I: Schau der Gestalt, Einsiedeln ³1988. Vgl. neuerdings *S. Völkl*, Gotteswahrnehmung in Schönheit und Leid. Theo-

Theologie wurde durch ihn nachdrücklich daran erinnert, dass sie die Thematik der Schönheit, die in der biblischen Theologie bekanntlich mit so prominenten Konzepten wie *kabod* oder *doxa* einhergeht, weitgehend aus den Augen verloren hatte.⁴

Auch Joseph Ratzinger alias Benedikt XVI. setzte das Thema wiederholt auf seine Agenda, wobei er dem von Augustinus, Bonaventura und Balthasar vorgespurten Weg folgte.⁵ Bei einer Ansprache an Künstler in der Sixtinischen Kapelle erläutert der Papst: „Die Schönheit, sowohl die des Kosmos und der Natur als auch die durch Kunstwerke zum Ausdruck gebrachte, kann ein Weg zum Transzendenten werden, zum letzten Geheimnis, zu Gott [...]“.⁶ Bei anderer Gelegenheit bezeichnet Benedikt XVI. den Weg der Schönheit als „bevorzugten Zugang zum Geheimnis Gottes“.⁷ Er plädiert dafür, dass der heutige Mensch die *via pulchritudinis* in ihrer „tiefsten Bedeutung wiederentdecken sollte“.⁸ Auch Papst Franziskus hat sich dieses Anliegen in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* zu eigen gemacht:

Es ist gut, dass jede Katechese dem „Weg der Schönheit“ (*via pulchritudinis*) besondere Aufmerksamkeit schenkt. [...] In diesem Sinn können alle Ausdrucksformen wahrer Schönheit als Weg anerkannt werden, der hilft, dem Herrn Jesus zu begegnen. Es geht [...] darum, die Wertschätzung der Schönheit wiederzugewinnen, um das menschliche Herz zu erreichen und in ihm die Wahrheit und Güte des Auferstandenen erstrahlen zu lassen. Wenn wir, wie Augustinus sagt, nur das lieben, was schön ist, dann ist der Mensch gewordene Sohn, die Offenbarung der unendlichen Schönheit, in höchstem Maß liebenswert und zieht uns mit Banden der Liebe an sich. Dann wird es notwendig, dass die Bildung in der *via pulchritudinis* sich in die Weitergabe des Glaubens einfügt.⁹

Einige Vorzüge der *via pulchritudinis* liegen offen zutage: (i) Das Schöne ist niemandem fremd, seine Sprache ist universell. Sie verbindet Menschen über verschiedene Kulturen und Epochen ebenso wie Bildungsstufen und

logische Ästhetik als Lesart der Logik der Liebe bei Simone Weil und Hans Urs von Balthasar, Freiburg 2016.

⁴ H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik; Band III/1: Im Raum der Metaphysik, 1. Teil: Altertum, Einsiedeln 2009, 13f.: „Die Bibel ist voller Aussagen über Gottes Herrlichkeit, und der Stellen und Durchblicke sind weit mehr als den meisten Glaubenden bewusst ist: Herrlichkeit ist eine alldurchwirkende Grundaussage der Schrift: Gott selbst ist herrlich, er ist es in seinem Erscheinen, in seinem Wort und Gesetz, seiner Gnadenbotschaft und seinem Heilshandeln, darum auch in seiner Gründung, dem begnadeten Menschen, der wesenhaft ‚zum Lob der Herrlichkeit‘, εἰς ἑπαινον δόξης (Eph 1,6) ist, in seiner Kirche, im ganzen von seiner Glorie durchstrahlten Kosmos.“

⁵ Vgl. J. Ratzinger, Verwundet vom Pfeil des Schönen. Das Kreuz und die neue „Ästhetik“ des Glaubens, in: Ders., Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2005, 31–40.

⁶ Benedikt XVI., Ansprache bei einer Begegnung mit Künstlern, s. o. Anm. 1.

⁷ Benedikt XVI., Generalaudienz (18. November 2009), https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091118.html, eingesehen am 31.12.2018.

⁸ Benedikt XVI., Generalaudienz (31. August 2011), https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110831.html, eingesehen am 31.01.2018.

⁹ Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* (24. November 2013), Nr. 167, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, eingesehen am 31.12.2018.

Gesellschaftsschichten hinweg. (ii) Das Schöne spricht den Menschen unmittelbar und umfassend an, wobei Gefühl und Willen ein gewisser Vorrang vor dem Verstand zukommen. (iii) Entsprechend gilt, dass die Begegnung mit dem Schönen dem Menschen eine ganzheitliche Antwort abverlangt. Wird das Schöne als ein Wert erfahren und erfasst, ruft es in die Verantwortung, demselben im Denken und Handeln gerecht zu werden. (iv) Dem Schönen eignet, sofern es den Menschen über sich selbst hinausführt, eine spirituelle Dimension:

Eine wesentliche Aufgabe der wahren Schönheit besteht darin, wie Platon betont, daß sie im Menschen eine heilsame Erschütterung bewirkt, ihn aus sich selbst herausholt, ihn der Resignation und der Gewöhnung an das Alltägliche entreißt – sie läßt ihn sogar leiden, durchbohrt ihn wie ein Pfeil und „weckt ihn auf“, indem sie ihm die Augen des Herzens und des Geistes neu öffnet, ihm Flügel verleiht und ihn emporzieht.¹⁰

(v) Der Weg der Schönheit verheißt eine erfahrungsnah-ganzheitliche Glaubenspraxis. Damit steht er in Opposition zu einem intellektualistisch verengten Glaubensverständnis.

Allerdings liegen auf dem Weg der Schönheit auch Hindernisse. So wenig sich das Schöne aus unserem Leben wegdenken lässt, so rätselhaft erscheint seine Natur. Im Folgenden diskutiere ich zwei Herausforderungen auf dem Weg der Schönheit, die in der fachtheologischen Diskussion bislang wenig Aufmerksamkeit erfahren haben.

(i) *Die antirealistische Herausforderung*: In der Diskussion um den Status ästhetischer Eigenschaften werden heute vielfach Positionen vertreten, denen zufolge das Schöne keine genuine Eigenschaft der Dinge selbst ist, sondern im Auge des Betrachters liegt. Friedrich Nietzsche formulierte diesen Standpunkt einmal so: „Der Mensch glaubt die Welt selbst mit Schönheit überhäuft, – er *vergisst* sich als deren Ursache. Er allein hat sie mit Schönheit beschenkt [...].“¹¹ Eine derartige Auffassung zieht freilich die Frage nach sich, wie das Erleben von Schönheit in diesem Fall eine erkenntnisgenerierende Rolle spielen und einen echten Zugang zu Gott eröffnen könnte. Wäre unser Schönheitserleben in diesem Fall letztlich nicht eine reine Geschmackssache? Blieben wir in unserem Schönheitserleben dann nicht unweigerlich auf uns selbst und unsere subjektiven Neigungen zurückgeworfen? Könnte es dann überhaupt noch so etwas wie genuin Natur- oder Kunstschönes geben?¹²

¹⁰ *Benedikt XVI.*, Ansprache bei einer Begegnung mit Künstlern, s.o. Anm. 1.

¹¹ *F. Nietzsche*, Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, herausgegeben von G. Colli/M. Montinari, Berlin 2¹⁹⁸⁸; Band 6, 111–153, hier 123 (Nr. 19; Hervorhebung im Original durch Sperrung).

¹² In Bezug auf die Frage nach dem ontologischen Status von Werten lässt sich im 20. Jahrhundert ein neues Interesse am Realismus beobachten. Die ersten Vorstöße in diese Richtung in den 20er Jahren (Max Scheler, Nicolai Hartmann) wurden von der frühen analytischen Philosophie und ihrer radikalen Metaphysikkritik überschattet. Mit der Renaissance der Metaphysik innerhalb der analytischen Philosophie in den 70er Jahren erwachte das Interesse am Wertrealismus wieder neu (z. B. Iris Murdoch u. a.). In der angloamerikanischen Philosophie wird etwa seit den 90er Jahren eine intensive Debatte um den Wertrealismus geführt, die in der

(ii) Die *spiritualitätsskeptische Herausforderung* problematisiert den keineswegs trivialen Zusammenhang zwischen dem Schönen und demjenigen, zu dem es angeblich einen Zugang eröffnet: dem Geheimnis Gottes. Selbst wenn gezeigt werden könnte, dass das Schöne nicht nur im Auge des Betrachters liegt, so wäre damit ja noch keineswegs geklärt, ob und in welchem Sinn es von sich selbst her auf Gott verweist. Selbst wenn sich der ästhetische Realismus also verteidigen ließe, stünden wir immer noch vor der Aufgabe, eine belastbare theologische Semantik und Epistemologie im Sinn der *via pulchritudinis* zu entwickeln.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in zwei Teile, die sich den beiden genannten Herausforderungen widmen: Der erste Teil (Abschnitt 2) thematisiert die Semantik des Prädikats „schön“ im Kontext der Kontroverse zwischen ästhetischen Realisten und Antirealisten. Der zweite Teil (Abschnitt 3) schlägt eine Brücke von der philosophischen zur theologischen Ästhetik, von der Schönheit zu Gott.

Die vorliegenden Ausführungen zielen darauf ab, Lösungsvorschläge für die skizzierten Problemkreise zu formulieren. Auf ihrer Grundlage lässt sich eine systematisch-theologische Verortung jenes Weges vornehmen, der von der Erfahrung der Schönheit zur Erkenntnis Gottes führt.

2. Zur Semantik von „schön“

Beim Ausdruck „schön“ handelt es sich allem Anschein nach um einen ästhetischen Grundbegriff. Bevor wir versuchen, eine genauere Bestimmung desselben vorzunehmen (2.4), seien einige wichtige Aspekte des prädikativen Gebrauchs von „schön“ benannt:

- (a) Es handelt sich um ein *ästhetisches Wertprädikat*, mit dem *ästhetische Werturteile* gefällt werden. Die einfachste Form solcher Urteile lautet: „Ein Gegenstand x ist schön.“
- (b) Der Ausdruck „schön“ wird *analog* gebraucht. Man spricht von schönen Landschaften und Kunstwerken ebenso wie von schönen Begegnungen und Zeiten. Es handelt sich insofern um eine transkategoriale Bestimmung, als wir Entitäten verschiedener Kategorien wie Dinge, Eigenschaften, Ereignisse, aber auch Sachverhalte oder mentale Zustände als schön bezeichnen.
- (c) Der grammatischen Form nach gleichen einfache ästhetische Werturteile Urteilen mit einstelligen Prädikaten (zum Beispiel „x ist ausgedehnt“). Das darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei „schön“ um ein zweistelliges Prädikat handelt. Werturteile der Art „x ist schön“ weisen (implizit) einen Bezug zu urteilsfähigen Subjekten S auf: „x ist schön für S“.

Theologie allerdings bislang noch wenig bis keine Rezeption erfahren hat. Vgl. *F. von Kutschera, Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010, 94 f.

- (d) Als Wertprädikat umfasst der Begriff „schön“ eine *Wertungskomponente*: Wenn ein Gegenstand x schön ist, ist x unter ästhetischer Rücksicht positiv und mithin als ästhetisches Gut in den Blick zu nehmen.
- (e) Darüber hinaus steht das Prädikat „schön“ in Zusammenhang mit einer *Gefühlskomponente*: Wenn jemand x als schön beurteilt, dann gefällt ihm x , es erregt sein Wohlgefallen.
- (f) Außerdem umfasst „schön“ eine *Willenskomponente*. Erlebt jemand x als schön, fühlt er sich von ihm mehr oder weniger angezogen, wenn nicht sogar entzückt oder hingerissen: Sein Strebevermögen ist in Bezug auf x aktualisiert.
- (g) Schließlich ist das Prädikat „schön“ steigerbar. Es lässt sich komparativisch („ x ist schöner als y “) oder superlativisch („ x ist am schönsten“) gebrauchen.

Bis zu diesem Punkt besteht innerhalb der philosophischen Diskussion weitgehend Konsens. Hartnäckiger Dissens begegnet hingegen bezüglich der Frage, worauf wir mit ästhetischen Wertprädikaten wie „schön“ eigentlich referieren.

2.1 Das Dilemma zwischen Wertrealismus und Wertsubjektivismus

Dem *Wertrealismus* zufolge bezeichnet das Wertprädikat „schön“ eine Werteigenschaft. Dementsprechend ist das Urteil „ x ist schön“ wahr, weil ein Gegenstand x schön *ist*, d. h. weil x *die Eigenschaft hat*, schön zu sein.¹³ In epistemischer Perspektive bedeutet dies, dass das Erkenntnisobjekt im Fall einer zutreffenden Erkenntnis das Erkenntnissubjekt bezüglich der Inhalte seiner Erfahrung bestimmt: $S \leftarrow O$

Demgegenüber bestreitet der *Wertsbjetivismus*, dass es so etwas wie objektive Werteigenschaften gibt. Aus seiner Sicht ist das obige Urteil nur relativ zu Subjekten wahr, die den an sich wertneutralen Gegenstand im Licht ihrer Neigungen beurteilen. In diesem Fall drückt das Erkenntnissubjekt dem Erkenntnisobjekt seinen Stempel auf: $S \rightarrow O$

Eine solche Projektionstheorie, der zufolge wir unsere wertenden Neigungen auf per se wertneutrale Gegenstände projizieren, vertrat etwa David Hume.¹⁴ Gegenüber dem Wertrealismus macht der Wertsbjetivismus die irreduzible Subjektabhängigkeit ästhetischer Urteile geltend. Sie legt aus seiner Sicht nahe, dass ästhetische Urteile letztlich von subjektiven Präferenzen nicht nur abhängen, sondern aus ihnen ableitbar sind.¹⁵

¹³ Anders Pöltner, *Ästhetik*, 236f.

¹⁴ Vgl. diesbezüglich z. B. von Kutschera, *Wert und Wirklichkeit*, 24–26.

¹⁵ Der ästhetische Antirealismus tritt in verschiedenen Spielarten auf: (i) Dem ästhetischen *Nonkognitivismus* zufolge können ästhetische Urteile entgegen ihrer grammatischen Oberflächenstruktur nicht wahr oder falsch sein, da es sich nicht um assertorische, sondern expressive oder appellative Sprechakte handelt. (ii) Der *Irrtumstheorie* zufolge könnte es so etwas wie objektive ästhetische Werte, die Werturteile wahr machen, zwar geben. Faktisch gebe es solche

Der Gegensatz zwischen Wertrealisten und -subjektivisten lässt sich durch folgenden Vergleich illustrieren: Wertsubjektivisten sehen sich „einer wertneutralen Wirklichkeit gegenüber, die sie [...] nur mit ihren Neigungen einfärben, während Realisten sich in einer Welt bewegen, die selbst farbig ist“.¹⁶

Angewandt auf die Frage, wie ästhetische Urteile vom Typ „x ist schön“ zu deuten sind, spiegelt der Streit zwischen Wertrealisten und -subjektivisten ein altes Dilemma wider. Bereits Augustinus hat die Frage gestellt, „ob die Dinge darum schön sind, weil sie uns gefallen, oder ob sie uns gefallen, weil sie schön sind“.¹⁷ Damit brachte er die beiden Hörner dieses Dilemmas kurz und klar auf den Punkt.

Im folgenden Abschnitt sollen zunächst einige Gründe betrachtet werden, die sich für die beiden entgegengesetzten Positionen in Anschlag bringen lassen.

2.2 Für den Wertrealismus

Für den ästhetischen Wertrealismus lassen sich zumindest drei Gründe vorbringen:

(i) *Erlebnisweise*: Für den ästhetischen Wertrealismus spricht zunächst und vor allem unser Werterleben. Die Erfahrung eines objektiven ästhetischen Werts präsentiert sich als Erfahrung eines Gegenstands in seiner ästhetischen Beschaffenheit. Er wird mithin nicht nur *als schön erlebt*, sondern es wird erfahren, dass er *schön ist*. „Die Werteigenschaft kommt ihm nicht von mir her zu, sondern sie gehört zur gleichen Realität wie der Gegenstand selbst. Dieses Merkmal drücken wir damit aus, dass wir sagen, es handle sich um einen objektiven Wert.“¹⁸

(ii) *Nicht-Relativität*: Wenigstens einige ästhetische Werturteile genießen so etwas wie kultur-, ja bisweilen sogar epochenübergreifende Zustimmung. So werden etwa menschliche Antlitze, die wohldefinierte Proportionen und Qualitäten aufweisen, so gut wie immer als mehr oder minder schön empfunden (Stichwort: „goldener Schnitt“). Dementgegen erleben wir missgeformte, etwa durch Krankheit oder Unfall entstellte Gesichter nicht als anziehend

Werte aber nicht, weshalb alle Urteile der Form „x ist schön“ falsch seien. (iii) Dem ästhetischen *Subjektivismus* zufolge können ästhetische Urteile wahr oder falsch sein, aber nur relativ zu einem Subjekt, das einen Gegenstand im Licht seiner Neigungen beurteilt. „x ist schön“ steht mithin als abkürzende Rede für: „x ist schön für Person P im Licht ihrer Neigungen.“ (iv) Dem (ontologischen) Naturalismus zufolge sind ästhetische (valuative) auf nicht-ästhetische (deskriptive) Eigenschaften zurückzuführen. In diesem Sinn könnte „x ist schön“ etwa bedeuten: „x löst in menschlichen Subjekten in der Regel neurologische Reaktionen vom Typ P aus.“ Im Folgenden beschränke ich mich auf die Auseinandersetzung mit dem ästhetischen Subjektivismus, der sich in der Regel mit einem ontologischen Naturalismus verbindet.

¹⁶ Vgl. von Kutschera, Wert und Wirklichkeit, 32.

¹⁷ Aurelius Augustinus, De vera religione. Über die wahre Religion. Lateinisch/deutsch, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von W. Thimme, Stuttgart 2006, Kap. XXXII, Nr. 59, 100 f.

¹⁸ Von Kutschera, Wert und Wirklichkeit, 22.

und schön, sondern vielmehr als mehr oder minder abstoßend und hässlich. Das wiederum könnte dafürsprechen, dass wenigstens einige ästhetische Werturteile durch ästhetische Werteigenschaften wahr gemacht werden.

(iii) *Diskurs-Praxis*: Gegen eine vorschnelle Verabschiedung des ästhetischen Wertrealismus könnte schließlich seine Verankerung in unserer akademischen Diskurspraxis sprechen. Wären ästhetische Werturteile ausnahmslos bloße Geschmacksurteile, dann wäre der rationale Diskurs über sie in Ästhetik und Kunsttheorie überflüssig. Es wäre, wie wenn man sich darüber stritte, ob Vanilleeis besser schmeckte als Erdbeereis. Wenn es keine genuinen ästhetischen Werteigenschaften gäbe, die Werturteile wahr oder falsch machten, dann hätte das alte lateinische Sprichwort recht: *De gustibus non disputandum est!*

2.3 Für den Wertsubjektivismus

Für den ästhetischen Wertsubjektivismus scheint zu sprechen, dass Werte offenbar nicht unabhängig von subjektiven Präferenzen sind. Vor allem scheint für ihn aber zu sprechen, dass der ästhetische Wertrealismus mit ernst zu nehmenden Einwänden konfrontiert ist. Drei davon seien kurz benannt:

(i) *Uneinigkeits-Einwand*: Wenn es objektive ästhetische Werteigenschaften gäbe, sollte es, so der Einwand, nicht so vielfältige und tiefgreifende ästhetische Meinungsverschiedenheiten geben. Nicht selten ist es nämlich so, dass Einigkeit bezüglich der nicht-ästhetischen Eigenschaften eines Gegenstands herrscht, aber Uneinigkeit bezüglich seiner ästhetischen Eigenschaften. So ist beispielsweise unstrittig, dass Leonardo da Vincis *Mona Lisa* mit Ölfarben auf dünnes Pappelholz gemalt ist, dass das Gemälde 77 mal 53 cm groß ist, etwa zwischen 1503 und 1506 entstand und so fort. Trefflich streiten könne man sich dagegen, ob das Gemälde nun tatsächlich schön ist oder nicht. Das aber spreche dafür, dass es keine objektiven ästhetischen Werteigenschaften gäbe.

(ii) *Seltsamkeits-Einwand*: Verglichen mit empirisch-deskriptiven Eigenschaften erscheint die Natur ästhetischer Werteigenschaften höchst merkwürdig, ja geradezu mysteriös zu sein. Während Mona Lisas Eigenschaft, so und so groß oder so und so alt zu sein, keine weiteren Fragen aufwirft, verhält es sich mit der ästhetischen Eigenschaft „schön“ allem Anschein nach anders. Die angebliche Schönheit Mona Lisas entzieht sich einem empirischen Zugriff, weswegen sie auch kein Gegenstand der empirischen Wissenschaften sein kann. Das könnte ebenfalls dafürsprechen, dass es sich nicht um eine objektiv bestehende Eigenschaft handelt.

(iii) *Unerkennbarkeits-Einwand*: Ästhetische Werteigenschaften lassen sich mit den Mitteln sinnlicher oder begrifflicher Erkenntnis offenbar nicht erfassen. Wie lassen sie sich dann aber erkennen? Freilich wäre es denkbar, für sie ein eigenes Erkenntnisvermögen zu postulieren. Aber ist es in diesem

Fall nicht viel naheliegender, ihre Existenz in Frage zu stellen, als ein fast schon okkultes Erkenntnisorgan für sie anzunehmen?

Für die angedeuteten Probleme hat der Antirealist eine einfache Erklärung – nämlich, dass es keine genuinen ästhetischen Werteigenschaften gibt!

2.4 Moderater Realismus

Gibt es einen Ausweg aus dem skizzierten Dilemma, der *sowohl* dem Subjekt- *als auch* dem Objektbezug unseres Werterlebens Rechnung trägt? Anders formuliert: Lässt sich ein moderater Realismus formulieren, der den irreduziblen Subjektbezug unseres Werterlebens ernst nimmt, ohne das Kind sozusagen mit dem Bade auszuschütten, indem dessen Objektbezug auf eine bloße Projektionsfläche verkürzt wird?

Einen solchen Ausweg, der zwischen beiden Positionen vermittelt, möchte ich in drei Schritten andeuten. Der ontologische Status und die Wirkweise ästhetischer Eigenschaften lässt sich erhellen, indem diese zunächst (a) mit sekundären Eigenschaften parallelisiert werden. Daraufhin (b) erläutere ich ästhetische Eigenschaften als Konstitutionsprodukte. Schließlich (c) charakterisiere ich sie bezüglich ihrer Wirkweise als dispositionale Eigenschaften.

Ad (a): Gemäß einer auf John Locke zurückgehenden Unterscheidung besitzen sekundäre Eigenschaften (wie Farben, Töne oder Gerüche) im Unterschied zu primären Eigenschaften (wie Ausdehnung, Dichte oder Gewicht) einen irreduziblen Subjektbezug. Sekundäre Eigenschaften sind weder völlig unabhängig von Subjekten (in einer Welt ohne Subjekte gäbe es keine Farben, Töne oder Gerüche) noch handelt es sich um bloße Projektionen subjektiver Empfindungen auf die objektive Wirklichkeit. Sekundäre Eigenschaften sind für Locke relationale Eigenschaften. Als solche sind sie weder rein subjektive noch rein objektive Gegebenheiten, sondern gehören zur Gesamtwirklichkeit, die beides umfasst. Nun gilt auch für ästhetische Eigenschaften, dass sie sowohl einen Objekt- als auch einen Subjektbezug aufweisen. Begreift man sie als sekundäre Eigenschaften, erweist sich die Alternative zwischen objektivistischem Realismus und subjektivistischem Antirealismus als verfehlt.

Im Folgenden sei die Parallelisierung ästhetischer Eigenschaften mit sekundären Eigenschaften weiter vertieft, indem die Natur und Wirkweise ästhetischer Eigenschaften näher erläutert wird.

Ad (b): Die kategoriale Natur ästhetischer Werteigenschaften lässt sich über die Konstitutionstheorie erläutern. Als Konstitutionsprodukte sind ästhetische Eigenschaften höherstufige Eigenschaften von Ganzheiten (zum Beispiel der Mona Lisa), die sich aus dem Zusammenspiel der Eigenschaften ihrer Teile ergeben (zum Beispiel räumliche Proportionen der Linien und Farben). In dieser Sicht ergeben sich ästhetische Eigenschaften als Konstitutionsprodukte aus den Konstitutionsrelationen der ihnen zugrundeliegenden Konstitutionselemente. Die Relation der Konstitution selbst lässt sich

dabei als dünne, asymmetrische und nicht-reflexive Relation beschreiben. Die Konstitutionsrelation ist dünn, weil sie keine Entität darstellt; sie fügt den Elementen der Konstitutionsbasis kein neues Sein oder Seiendes hinzu („no addition in being“). Sodann ist die Konstitutionsrelation asymmetrisch, weil das Konstitutionsprodukt die Konstitutionsbasis nicht ihrerseits konstituieren kann. Darüber hinaus ist die Konstitutionsrelation irreflexiv. Damit ist gesagt, dass nichts sich selbst konstituiert; Konstitutionsbasis und Konstitutionsprodukt müssen mithin voneinander verschieden sein.¹⁹

Begreift man ästhetische Werteigenschaften als Konstitutionsprodukte, dann sind sie viel weniger mysteriös, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Aber wie sollen wir uns in diesem Fall ihre Wirkweise vorstellen? Welche kausale Rolle üben ästhetische Eigenschaften aus?

Ad (c): Als sekundäre Eigenschaften sind ästhetische Eigenschaften (kraft ihrer Konstitutionsbasis) zugleich dispositionale Eigenschaften. Dabei handelt es sich um kausale Vermögen, die sich unter bestimmten Bedingungen manifestieren.²⁰ Dispositionale Eigenschaften lassen sich als vierstellige Eigenschaften analysieren. Sie umfassen einen (i) Dispositionsträger, einen (ii) reziproken Dispositionspartner, (iii) geeignete Umstände sowie einen (iv) Stimulus, der die Manifestation der Disposition auslöst.²¹

In diesem Sinn könnte etwa Leonardo da Vincis *Mona Lisa* Dispositionsträger der ästhetischen Werteigenschaft „schön“ sein. Reziproke Dispositionspartner wären in diesem Fall Subjekte, die da Vincis Gemälde als schön empfinden können. Geeignete Umstände wären günstige Beobachtungsbedingungen (wie richtige Distanz, gute Lichtverhältnisse, keine Störfaktoren, entsprechende Disposition des Beobachters), während der Stimulus einen geeigneten visuellen Kontakt herstellt, durch den das Beobachtungsobjekt im Beobachtungssubjekt das Erleben auslöst, schön zu sein.²²

¹⁹ Die Konstitutionsrelation wurde darüber hinaus manchmal als *nicht-transitiv* charakterisiert. Das bedeutet, dass ein Konstitutionsprodukt nicht seinerseits Konstitutionsbasis für ein Konstitutionsprodukt sein kann. Genauer sollte man allerdings sagen, dass ein Konstitutionsprodukt nicht alleinige Konstitutionsbasis für ein Konstitutionsprodukt sein kann. Wenn gilt: a konstituiert b und b konstituiert c, dann konstituiert a vermittelt über b auch c. Insofern ist die Konstitutionsrelation transitiv. Ausgeschlossen sei übrigens, dass das Konstitutionsprodukt lediglich die Summe der Elemente der Konstitutionsbasis und ihrer Eigenschaften darstellt. *Einfache Summenbildung* wird somit nicht als ontologisch relevantes Konstitutionsprodukt aufgefasst.

²⁰ Vgl. B. Vetter/S. Schmid (Hgg.), *Dispositionen. Texte aus der zeitgenössischen Debatte*, Berlin 2014.

²¹ Für eine ausführliche Darlegung vgl. Ch. Kanzian, *Wie Dinge sind. Noch eine Alltagsontologie*, Berlin 2016, 115–147.

²² Zum Verhältnis von nicht-valuativen (empirisch-deskriptiven) und valuativen Eigenschaften ist zu sagen: Zwar tragen Werteigenschaften (ähnlich wie Farben als sekundäre Eigenschaften) nichts zum Verständnis der physikalischen Welt als solcher bei. Dennoch haben sie einen Erklärungswert. Mit ihnen lässt sich das Erleben und Verhalten von Personen erklären: beispielsweise, warum jemand voller Bewunderung vor einer bemalten Leinwand verweilt, warum er zu bestimmten Urteilen über ihren ästhetischen Wert gelangt, warum er teures Geld für sie auszugeben bereit ist u. ä.

Wenn wir diese Überlegungen verallgemeinern, gelangen wir zu der folgenden „Bestimmung“ der ästhetischen Werteigenschaft „schön“:

Ein Gegenstand x ist schön genau dann, wenn x (qua Objekt, Ereignis etc.) die dispositionale Eigenschaft hat, in (entsprechend disponierten) Subjekten (einer Spezies), die x sinnlich wahrnehmen und/oder geistig erfassen, unter geeigneten Umständen das Erleben hervorzurufen, schön zu sein.

An dieser Bestimmung fällt auf, dass der Ausdruck „schön“ sowohl im Definiendum („x ist schön“) als auch im Definiens vorkommt („x bedingt unter geeigneten Umständen das Erleben, schön zu sein“). Diese Zirkularität verweist darauf, dass die vorgeschlagene Bestimmung keine analytische Definition sein kann und will, mithilfe derer die notwendigen und zusammengekommen hinreichenden Bedingungen des Definiendums ermittelt werden. Es handelt sich vielmehr um eine Explikation, welche die Bedeutung eines fraglichen Ausdrucks in bestimmter Hinsicht präzisiert. Es wurde nicht versucht, die ästhetische Kategorie „schön“ auf grundlegendere Bestimmungen zurückzuführen. Das wäre nur dann möglich, wenn wir es nicht mit einem Grundphänomen zu tun hätten. Mit einem solchen scheinen wir es aber zu tun zu haben. Statt also zu fragen, warum das Schöne schön ist²³, haben wir versucht zu erläutern, unter welchen Bedingungen wir Gegenstände unserer Erfahrung als schön qualifizieren²⁴.

Die Frage, ob die Dinge entweder schön sind, weil sie uns gefallen, oder ob sie uns gefallen, weil sie schön sind, ist falsch gestellt. „Schön“ bezeichnet vielmehr eine dispositionale Eigenschaft, die als solche sowohl einen Gegenstands- als auch einen Subjektbezug aufweist:²⁵ S ↔ O

Diese Auffassung ist übrigens sowohl mit ästhetischem Irrtum als auch mit ästhetischer Blindheit vereinbar. Ebenso wie man sich im Urteil „Diese Fläche ist rot“ irren kann, weil man nicht bemerkt, dass sie von einem roten Licht angestrahlt wird, so mag man sich im Urteil „Diese Frau ist schön“ täuschen – etwa, weil man nicht ahnt, wie sie ungeschminkt aussieht. Was das Phänomen ästhetischer Blindheit betrifft, ist daran zu erinnern, dass die ästhetische Urteilsfähigkeit an im Subjekt liegende Voraussetzungen gebunden ist. So muss man etwa, um eine mit feiner Klinge geführte Schachpartie als schön erleben zu können, über ein gerütteltes Maß an Sachverständnis verfügen, welches wiederum nur mithilfe hinreichender Begabung und ausdauerndem Studium zu erwerben ist. Ein gewisser Nachteil unserer

²³ Vgl. R. Löw, *Über das Schöne. Warum das Schöne schön ist*, Stuttgart [u. a.] 1994.

²⁴ Die weiterführende Frage, *welche* Objekte aufgrund *welcher* Eigenschaften von *welchen* Subjekten als schön erlebt werden, ist primär empirischer Natur. In Bezug auf diese Frage weiß sich die philosophische Ästhetik auf wahrnehmungspsychologische Untersuchungen verwiesen.

²⁵ Einige mit der Bestimmung „schön“ verwandte Ausdrücke heben spezifische Aspekte des Schönheitserlebens hervor: Wenn etwas *anmutig* ist, wirkt es auf den Betrachter *graziös*; wenn etwas *harmonisch* ist, wirkt es *ausgewogen*; wenn etwas *elegant* ist, wirkt es *geschmackvoll* etc. Vgl. Glatzer, *Schönheit*, 240.

Explikation könnte darin bestehen, den Objektbezug des Schönen primär über dessen ästhetische Wirkung auf Subjekte zu thematisieren. Zwei darauf bezugnehmende Einwände seien kurz bedacht:

Zum einen könnte man einwenden, dass es gar nicht mehr auf die kategoriale, sondern nur noch auf die kausale Beschaffenheit von Objekten ankomme.²⁶ Wenn ihre kausalen Eigenschaften erhalten blieben, könnte man ihre kategorialen Eigenschaften austauschen, ohne dass sich an unserem Schönheitserleben etwas ändern würde. Diesbezüglich ist zunächst zu betonen, dass unsere Bestimmung nicht nur einen kausalen, sondern auch einen intentionalen Bezug geltend macht: So ist beispielsweise ein Gemälde schön, wenn es Betrachter erleben macht (kausaler Bezug), dass das Gemälde schön ist (intentionaler Bezug). Darüber hinaus verkennt der Einwand vermutlich die enge Zusammengehörigkeit von kategorialen und kausalen Eigenschaften. Die kategoriale Natur der Wirklichkeit ist uns letztlich nämlich nur über ihre Wirkungen zugänglich. Wenn wir etwas bestimmen, beziehen wir uns deshalb meist auf dessen arttypische Vermögen.²⁷

Ein anderer Einwand könnte lauten, unsere Explikation würde den (sprachlich gesehen engen) Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Guten nicht ausdrücklich berücksichtigen. Das Ergebnis sei ein verkürztes Verständnis des Schönen.²⁸ Diesbezüglich ist zunächst daran zu erinnern, dass „schön“ ein ästhetischer Wertbegriff ist und alles Schöne daher ein ästhetisches Gut darstellt. Was den Zusammenhang zwischen dem ästhetisch Schönen und dem guten Leben betrifft, wäre zu sagen: Freilich gibt es Gegenstände, die in bestimmter Hinsicht als schön erlebt werden, alles in allem aber keinen positiven Beitrag zu einem guten Leben leisten. Man denke etwa an ein amouröses Abenteuer, das eine langjährige Ehe auf das Spiel setzt. Ein vernünftiger Mensch wird ein solches Abenteuer, wenn überhaupt, nur in sehr beschränkter Rücksicht als „schön“ beurteilen. In diesem Sinn lässt sich vermuten, dass wahrhaft schöne Dinge ein wahrhaft gutes Leben erhalten und fördern, anstatt es zu mindern.²⁹

²⁶ Vgl. *Pöltner*, *Ästhetik*, 226–230, bes. 229.

²⁷ So bestimmen wir bestimmte Tiere nicht zuletzt deshalb als Katzen, weil sie bestimmte arttypische Vermögen (wie z. B. des Wachstums, des Stoffwechsels, der Fortbewegung und der Fortpflanzung) besitzen, die mit der natürlichen Art „Katze“ wesentlich verbunden sind.

²⁸ Vgl. *Pöltner*, *Ästhetik*, 226–230, bes. 230.

²⁹ *Pöltner*, *Ästhetik*, 62–65, argumentiert mit Bezugnahme auf Thomas von Aquin: Das Schöne habe mit der Erschlossenheit der Konsonanz von Erkennendem und Erkanntem zu tun, sofern sich im Schönen zeige und beglückend zu Erfahrung komme, dass dem Erkennenden überhaupt positive Seinsmöglichkeiten offenstünden. „Wenn wir einen Tag, ein Gespräch oder das Miteinandersein schön nennen, dann ist der Sinn solcher Aussagen immer der: Wie wunderbar, daß sich solche Möglichkeiten überhaupt eröffnen, solches überhaupt möglich ist“ (ebd. 66).

2.5 *Zwischenresümee*

Angesichts der sehr ernst zu nehmenden Kritik am ästhetischen Wertrealismus war es notwendig, zwischen zwei Ausprägungen desselben zu unterscheiden: einerseits dem robusten Realismus, demzufolge ästhetische Werte ontologisch gar nicht von Subjekten abhängen, und andererseits dem moderaten Wertrealismus, demzufolge ästhetische Werte sowohl von Subjekten als auch von Objekten abhängen. Die Vorteile des moderaten Realismus liegen auf der Hand:

Ästhetische Werteigenschaften sind als höherstufige, subjektbezogene und dispositionale Eigenschaften weniger merkwürdig oder mysteriös, als der Seltenskeitseinwand es prima facie nahelegt. Auch der Unerkennbarkeits- einwand schlägt nicht durch, weil ästhetische Werteigenschaften über ihre Wirkungen auf Subjekte erfasst werden können. Was den Einwand der vielfältigen Meinungsverschiedenheiten betrifft, gilt dagegen, dass ästhetische Werteigenschaften sich weder einfach aus subjektiven Präferenzen ableiten lassen noch unabhängig von diesen existieren; vielmehr stehen subjektive Präferenzen und ästhetische Werteigenschaften in einem Verhältnis gegenseitiger Korrelation.

In Teil 2 dieser Abhandlung wurde für eine vermittelnde Position plädiert: Das Schöne hat einen irreduziblen Subjektbezug, aber es hat auch ein Fundament in den Dingen selbst! Damit erweist sich der Einwand, der Weg der Schönheit sei nicht gangbar, weil das Schöne im Auge des Betrachters liege, als nicht durchschlagend. Damit ist der Weg frei für die Frage nach dem Zusammenhang von „schön“ und „Gott“. Wir können mithin zu Teil 3 der Ausführungen übergehen und fragen, ob die Erfahrung von Schönheit ein Weg zur Erkenntnis Gottes sein kann.

3. Das Schöne und Gott

Über den heiligen Franziskus sagte der Franziskanertheologe und Franziskusbiograph Bonaventura: „In allem Schönen schaute er zugleich den Schönsten.“³⁰ Diese pointierte theologische Aussage lässt sich als geistliche Aneignung und Auslegung einer im Buch der Weisheit vorgespurten Denklinie lesen: „[A]us der Größe und Schönheit (ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς) der Geschöpfe wird durch Analogie (ἀναλόγως) deren Schöpfer erschaut (θεωρεῖται).“³¹ Eine reflektierte Auslegung des Ausdrucks *analogos* (ἀναλόγως), der in der Septuaginta übrigens nur an dieser Stelle vorkommt, lässt sich erst im Horizont einer genaueren Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses geben. Dieser Aufgabe widmen sich die folgenden Abschnitte,

³⁰ *Bonaventura*, *Leggenda maggiore*, in: *Fonti Francescane*, herausgegeben von der *Biblioteca francescana di Milano*, Padua 1980, 833–1014, hier 911 (Kap. IX,1; Übersetzung D. K.).

³¹ Weish 13,5 (Übersetzung D. K.).

indem sie einen systematisch orientierten, schöpfungstheologisch motivierten Verstehensvorschlag für die beiden eben referierten Aussagen skizzieren. Aus der Sicht des Theismus hängen geschaffene Wirklichkeiten ontologisch von einer ungeschaffenen Wirklichkeit ab, die wir Gott nennen. Auf ihn sind geschaffene Wirklichkeiten in allem, was sie ausmacht, bezogen, ohne mit ihm ganz oder teilweise identisch zu sein. Eine geschaffene Wirklichkeit zu sein impliziert mithin, sowohl totaliter abhängig als auch totaliter verschieden von Gott zu sein.

Nach theistischer Standardauffassung handelt es sich bei Gott um eine notwendig existierende Wirklichkeit, die die kontingente Existenz weltlicher Wirklichkeiten durch ihre schöpferische Aktivität bedingt. Diese ebenso ungeschaffene wie schaffende Wirklichkeit wird zudem als unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit aufgefasst. Eine solche Wirklichkeit kennzeichnet es, dass einige von ihr ausgesagte Bestimmungen in einer prinzipiell nicht mehr steigerbaren Weise präzisiert werden (wie zum Beispiel *allwissend*, *allgütig* und *allmächtig*).³²

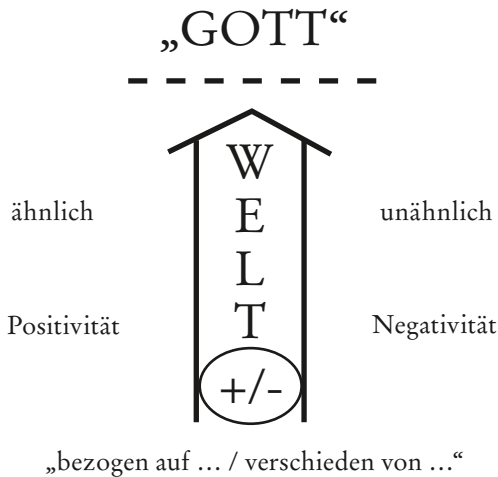
In der (neo)scholastischen Philosophie wurde in diesem Zusammenhang zwischen sogenannten reinen und gemischten Vollkommenheiten, das heißt *perfectiones purae* und *perfectiones mixtae*, unterschieden. Der Ausdruck *perfectio* bezeichnet in unserem Kontext zunächst einmal nur eine Aktualisierung von Seinsmöglichkeiten im Sinn einer ontologischen Bestimmung.

- Eine *perfectio mixta* denotiert darüber hinaus eine Bestimmung, die bereits dem Begriffsgehalt nach eine Begrenzung miteinschließt. Beispielsweise impliziert die Fähigkeit, mit den Augen sehen zu können, Körperlichkeit und also ein begrenztes Sehvermögen.
- Eine *perfectio pura* dagegen ist eine Bestimmung, die dem reinen Begriffsgehalt nach keine Begrenzung einschließt, obwohl ihre Realisierungsweise durchaus begrenzt sein kann. Ein Beispiel wäre das Erkennen, welches dem bloßen Begriffsgehalt nach ohne Beschränkung sein kann, im Fall des Menschen aber (relativ zu einem vollkommen Erkennenden) stets beschränkt bleibt.³³

³² Nach Duns Scotus ist ein unendliches Seiendes („ens infinitum“) als ein solches zu denken, „dem nichts an Seiendheit fehlt in der Weise, in der es möglich ist, (die Totalität der Seiendheit) in einem einzelnen Seienden zu haben“ (cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno)“ (*Johannes Duns Scotus*, *Quaestiones Quodlibetales* V,4 [Ioannis Duns Scoti Opera omnia, herausgegeben von L. Wadding; Band XXV, Paris 1895, 199f.]; zitiert nach: L. Honnefelder, *Duns Scotus*, München 2005, 91f.).

³³ Vgl. W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 92f.; A. B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington D.C. 1946, 162–175. Wenn Gott beispielsweise maximal wissend ist, dann muss er alles wissen, was gewusst werden kann. Sollte es Sachverhalte geben, die prinzipiell nicht gewusst werden können (wie z. B. zukünftige libertarisch freie Entscheidungen), dann gäbe es Sachverhalte, die selbst Gott nicht wissen könnte. Sofern Gott alles weiß, was überhaupt gewusst werden kann, wäre er aber auch in diesem Fall als allwissend zu bezeichnen. Vergleichbares lässt sich über andere Gottesattribute wie maximale Macht sagen.

Die Rede von Gott hängt eng mit dieser Unterscheidung zusammen: Die Positivität weltlicher Wirklichkeiten ist begrenzt, weshalb dieselben (relativ dazu, wie sie *secundum rationem entis* sein könnten) einen Mangel und damit Negativität aufweisen.³⁴ Im Horizont des Theismus begründet die *Positivität* weltlicher Wirklichkeiten ihre Ähnlichkeit gegenüber Gott, während ihre privationsbedingte *Negativität* ihre Unähnlichkeit gegenüber Gott fundiert. Damit haben wir den Kern der Analogielehre erreicht: Weltliche Wirklichkeiten sind Gott ähnlich, weil und insofern von ihnen Bestimmungen aussagbar sind, die dem reinen Begriffsinhalt nach keinerlei ontologische Begrenzung einschließen (wie beispielsweise wissend, gütig, mächtig, geistig). Dieselben weltlichen Wirklichkeiten sind Gott aber auch unähnlich, weil und sofern sie diese Bestimmungen in begrenzter(er) Weise realisieren. Die ontologische Begrenztheit weltlicher Wirklichkeiten macht sie Gott somit zugleich ähnlich und unähnlich.³⁵



Sofern wir Gott als eine unüberbietbar positive Wirklichkeit auffassen, können wir von ihm nur solche Bestimmungen aussagen, die per se keine Begrenzung implizieren. Andererseits lassen sich diese Bestimmungen, wie eben gesehen, auch vom Geschöpf aussagen, sofern ihre Realisierungsweise zwar begrenzt sein kann, aber nicht sein muss.

Angesichts des Gesagten lautet die für uns entscheidende Frage: Lässt sich das Attribut „schön“ beziehungsweise *pulcher* als *perfectio pura* auf-

³⁴ Vgl. *Honnefelder*, Duns Scotus, 93 f.

³⁵ Vgl. unter teilweise abweichenden Voraussetzungen *D. Kraschl*, Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie, Würzburg 2012, 46–48. Die Positivität weltlicher Wirklichkeiten kann mehr oder weniger begrenzt sein. Traditionell sprach man in diesem Zusammenhang von der Steigerbarkeit des Seins oder der Vollkommenheit.

fassen? Wenn Bonaventura dem heiligen Franziskus zuschreibt, dass er in allem Schönen zugleich den Schönsten schaute, dann fasst er das *pulchrum* offenbar als eine kategorienübergreifende Bestimmung auf, die sich ebenso vom Geschöpf wie vom Schöpfer aussagen lässt.³⁶ Ein transkategorialer (in unserem Fall Geschöpf und Gott umfassender) Gebrauch des Prädikats „schön“ erscheint auf den ersten Blick unproblematisch. Er prägt die abendländische Schönheitslehre von Platon über Plotin, Augustinus, Dionysius Areopagita und die Scholastik bis herauf zur Balthasar, Benedikt XVI. und Papst Franziskus. Eine naheliegende Rückfrage gilt es jedoch zu bedenken: Wenn ästhetische Eigenschaften als dispositionale Eigenschaften aufzufassen sind (vgl. 2.4), dann können offenbar nur solche Gegenstände als schön erlebt werden, die sich wahrnehmen lassen; Gott aber scheint zumindest im Pilgerstand kein möglicher Gegenstand menschlicher Wahrnehmung zu sein.

Die angedeutete Problematik begegnet bereits in der *Summa theologica*. Dort bestimmt Thomas von Aquin das als schön, was der Anschauung gefällt: „pulchra enim dicuntur quae visa placent.“³⁷ Dabei sei das Schöne vor allem auf das vernunftgemäße Sehen und Hören bezogen. Schön würden wir nämlich nur Seh- und Hörbares, nicht aber Riech- oder Fühlbares nennen.³⁸ Thomas Charakterisierung ist einerseits sehr modern, da sie den Subjektbezug des Schönen ausdrücklich berücksichtigt. Andererseits provoziert die thomasische Bestimmung auch einen Einwand, welcher der eben gestellten Rückfrage gleicht:

- (1) Was als schön erfahren werden kann, ist wahrnehmbar.
- (2) Im Pilgerstand ist Gott nicht wahrnehmbar.
- (3) Also kann Gott im Pilgerstand nicht als schön erfahren werden.

Wenn wir in Bezug auf Prämisse (1) annehmen, dass nicht etwa nur der abstrakte Gedanke an Gott, sondern die konkrete Wirklichkeit Gottes als schön erfahren werden soll, und in Bezug auf Prämisse (2) nicht annehmen, dass Gott (im Pilgerstand) ein Gegenstand direkter Wahrnehmung sein kann, dann scheint man Konklusion (3) auf den ersten Blick nur schwer entrinnen zu können.³⁹

³⁶ In seiner Untersuchung zu Bonaventuras Schönheitslehre gelangt Karl Peter insgesamt zu dem Schluss, dass das Schöne bei diesem eine Bestimmung des Seienden selbst sei. Für ihn ist das Seiende, insofern es ist, immer auch schön: „ens et pulchrum convertuntur“. Vgl. K. Peter, Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura, Werl 1964, 115. Für Thomas von Aquin sind das Schöne und das Gute der Sache nach dasselbe, sie lassen sich nur gedanklich unterscheiden (*Thomas von Aquin*, S.th. I-II 27,1 ad 3: „pulchrum est idem bono, sola ratione differens“).

³⁷ *Thomas von Aquin*, S.th. I 5,4. Das Schöne gründe ebenso wie das Gute im Begehren, aber es sei darüber hinaus auf die Erkenntniskraft hingeorde; schön würden wir nämlich nennen, was dem Erfassen selbst gefällt (ebd. I-II 27,1: „Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.“).

³⁸ Vgl. ebd. I-II 27,1 ad 3.

³⁹ Thomas selbst wird von diesem Einwand u. a. deshalb nicht getroffen, weil er auch sagen kann, dass dasjenige schön genannt wird, was dem Erkennen („cognitio“) oder der Erfassung („apprehensio“) gefällt. Ein schöner Gegenstand, so könnte man argumentieren, muss sich also

Es könnte von daher gefragt werden: Liegen christliche Platonisten wie Augustinus⁴⁰, Bonaventura⁴¹ und Ratzinger⁴² falsch, wenn sie lehren, dass es einen Weg der Schönheit gibt und der Mensch auch im Pilgerstand Gottes Schönheit schauen kann? Der Einwand besitzt allerdings eine Schwäche; denn er lässt die Möglichkeit einer *indirekten Erfahrung* beziehungsweise *Erkenntnis* Gottes unberücksichtigt.⁴³ Eine solche wird von den Anhängern des Wegs der Schönheit aber offenbar vorausgesetzt. Wenn der heilige Franziskus in allem Schönen den Schönsten schaute, dann handelt es sich offenbar um eine über geschöpfliche Wirklichkeiten vermittelte Form der Gotteserkenntnis.⁴⁴

In diesem Fall könnte sich Gottes Schönheit als unbegrenzt realisierte *perfectio pura* begreifen lassen, die uns nur vermittelt über ihre vielen begrenzten Realisierungen in der Welt zugänglich ist. Dabei ist zwischen einer schöpfung- und einer offenbarungstheologischen Perspektive zu differenzieren. Dieser Aufgabe widmen sich die beiden folgenden Abschnitte.

3.1 Schöpfungstheologische Perspektive

Bislang wurde argumentiert, dass weltliche Wirklichkeiten gegenüber der unüberbietbaren Wirklichkeit Gottes, der sie sich verdanken, sowohl ähnlich (weil begrenzt *positiv*) als auch unähnlich (weil *begrenzt* positiv) sind. Darüber hinaus wurde betont, dass Gottes überweltliche Schönheit, sofern sie ein Gegenstand menschlicher Erfahrung ist, mutmaßlich kein direkter, sondern ein indirekter Erfahrungsgegenstand ist.⁴⁵

Im Anschluss an diese beiden Annahmen lässt sich vermuten: Wenn Natur- oder Kunstwerke in ihrer begrenzten Schönheit über sich hinaus auf einen Fluchtpunkt verweisen, der als *ens perfectum* zugleich ein *summum pulchrum* ist, dann kann Gottes überweltliche Schönheit in der Erfahrung

nicht mit den leiblichen Sinnen wahrnehmen lassen. Es genügt vielmehr, dass er sich überhaupt z. B. (durch schlussfolgerndes Denken) erkennen lässt. Dionysius wiedergebend sagt Thomas: „Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa“ (ebd. II-II 145,2 co).

⁴⁰ Vgl. z. B. *Aurelius Augustinus*, Confessiones XI 4; Ep. Jo. Tr. 4,5 (PL 35, 2008): „Wir werden also etwas schauen, meine Brüder, was kein Auge je gesehen, kein Ohr je gehört und kein Herz je ergriffen hat: eine Schau, die alle weltliche Schönheit übertrifft. [...] Der Grund ist der: sie ist die Quelle aller anderen Schönheit.“ Zitiert nach einer Übersetzung von *Benedikt XVI.*, s. o. Anm. 1.

⁴¹ Vgl. s. o. Anm. 30.

⁴² Vgl. *Benedikt XVI.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* (23. Februar 2007), Nr. 35, wo die Schönheit unter anderem als „eine Eigenschaft Gottes selbst und seiner Offenbarung“ bezeichnet wird.

⁴³ Vgl. zu dieser Thematik *D. Kraschl*, Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 2017.

⁴⁴ Eine als klassisch zu bezeichnende Aufarbeitung dieser Thematik bietet der Franziskanertheologe *Bonaventura*. Vgl. *Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*. Lateinisch/deutsch, übersetzt und erläutert von *M. Schlosser*, Münster 2004.

⁴⁵ Vgl. u. a. Weish 13,5; Röm 1,20; DH 3004. Im Konzilsdekret *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 122, ist ausdrücklich von Gottes unendlicher Schönheit die Rede, auf die sakrale Kunstwerke verweisen sollen.

weltlicher Schönheit miterkannt werden. Dabei kann Gott in seiner überweltlichen Schönheit, wie bereits Dionysius Areopagita betonte, sowohl als wirkursächliches Urbild als auch als formalursächliches Zielbild weltlicher Wirklichkeiten in den Blick genommen werden.⁴⁶ In diesem Zusammenhang ist mit zwei Modi der Erkenntnis der Schönheit Gottes zu rechnen:

(a) *Inferentielle Erkenntnis*: Angesichts der Erfahrung begrenzt (und mithin überbietbar) schöner Gegenstände, könnte gegebenenfalls auf deduktivem, induktivem oder abduktivem Weg *erschlossen* werden, dass Gott die Bestimmung „schön“ in unüberbietbarer Weise realisiert. Eine solche Vorgehensweise erscheint vor allem dann aussichtsreich, wenn sich (von den bisherigen Überlegungen unabhängige) rationale Gründe für Gottes aktuelle Existenz und maximale Positivität benennen lassen.

(b) *Nicht-inferentielle Erkenntnis*: Darüber hinaus ist im Horizont einer theistischen Weltanschauung eine nicht-inferentielle Erkenntnis des Verweizens weltlicher Schönheit auf eine überweltliche Schönheit denkbar. In diesem Fall wäre die Erkenntnis von Gottes Schönheit nicht das Ergebnis eines Schlussverfahrens, sondern vielmehr eine Weise indirekter Erfahrung der überweltlichen Wirklichkeit Gottes durch weltliche Wirklichkeiten.⁴⁷

Soll der Weg der Schönheit ein theologischer Erkenntnisweg sein, dann gilt es, das Verhältnis der transkategorialen Bestimmungen des *pulchrum* und des *bonum* genauer zu erläutern. Dabei legt es sich im Horizont des christlichen Schöpfungsglaubens nahe, das Schöne als ästhetischen Aspekt ontologischer Positivität aufzufassen. Auf dieser Linie lässt sich vermuten, dass der Grad ontologischer und ästhetischer Positivität (relativ zu ideal rationalen Subjekten) in einem Entsprechungsverhältnis steht. Mit anderen Worten: Je größer die ontologische Wertfülle einer Wirklichkeit (alles in allem) ist, desto tiefer ist das Schönheitserleben, das sie unter idealen Bedingungen hervorzurufen vermag.⁴⁸ Dieser Logik entspricht, dass Gott

⁴⁶ Vgl. *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, Stuttgart 1988, 46–48 (Kap. IV, 7).

⁴⁷ Wie alle propositional strukturierte Erfahrung ereignet sich auch die indirekte Erfahrung von Gottes Güte und Schönheit nicht im voraussetzungslosen Raum, sondern bedarf eines Verstehensrahmens, der zur spontanen Einordnung des Erlebten befähigt. Ein Musterbeispiel indirekter Wahrnehmung stellt, wie ich andernorts argumentiert habe, die Wahrnehmung fremdpsychischer Zustände durch physiologisch-expressive Zustände dar. Vgl. *D. Kraschl*, Lassen sich fremdpsychische Zustände wahrnehmen?, in: *Kriterion – Journal of Philosophy* 29 (2015) 93–120. Für eine bemerkenswerte Verteidigung der Möglichkeit einer nicht-inferentiellen Schöpfungserkenntnis vgl. *M. Wahlberg*, Reshaping Natural Theology. Seeing Nature as Creation, Basingstoke 2012.

⁴⁸ Vgl. *Balthasar*, Herrlichkeit III/1, 32. An dieser Stelle zwei Anmerkungen. Erstens: Unter einem ideal rationalen Subjekt sei in diesem Zusammenhang ein Subjekt verstanden, dessen affektiv-volitionale Natur im Einklang mit seinem ungetrübten Intellekt steht. Zweitens: Bezüglich der Schönheit weltlicher Wirklichkeiten gilt es zu beachten, dass geschöpfliche Schönheit stets artrelativ, d. h. bezogen auf artspezifische Vollkommenheiten, ist. Dabei handelt es sich um Merkmale, die mit der Zugehörigkeit zu einer natürlichen oder künstlichen Art verbunden und an bestimmte Vermögen gekoppelt sind. Ein Mensch mit fehlenden oder überschüssigen Gliedmaßen wird unter der Rücksicht als unschön empfunden, dass ihm relativ zu dem etwas fehlt, was einem makellosen Artexemplar zukommt. Es handelt sich in diesem Fall

als *ens perfectum* nicht nur ein *summum bonum*, sondern auch ein *summum pulchrum* darstellt.

Der skizzierte Zusammenhang besitzt im Übrigen praktisch-existenzielle Bedeutung. Weil und sofern weltliche Wirklichkeiten Gott ähnlich sind, üben sie eine tiefe Faszination auf den Menschen aus. Sie beanspruchen sein Strebevermögen – und das nicht selten so stark, dass er weltliche Wirklichkeiten um jeden Preis anstrebt beziehungsweise sich um jeden Preis an sie klammert, weil er glaubt, sein Glück hänge allein von ihnen ab. Eine solch maßlose Überschätzung von Geschaffenem erweist sich jedoch als fatal. Der Mensch droht, wenn er der Faszination der Welt erliegt, mit dem erpressbar zu werden, woran er sein Herz gehängt hat. Er droht, der Willkür zu verfallen, seine Vernunft mit Füßen zu treten und, wenn es nicht mehr anders geht, über Leichen zu gehen. Religiös gesprochen handelt es sich dabei um einen Fall von Weltvergötterung. Im Fall der Weltvergötterung ist das Umschlagen in Verzweiflung an der Welt bis zu einem gewissen Grad vorprogrammiert. Die Dinge der Welt können nicht halten, was sie zu versprechen scheinen. Sie sind begrenzt und vergänglich, bleiben von Gott trotz ihrer Gottähnlichkeit grundverschieden. Weder die Haltung der Weltvergötterung noch die der Weltverachtung werden der Wirklichkeit und dem Leben gerecht.⁴⁹ Eine Alternative besteht darin, die Welt in ihrer begrenzten, aber deswegen nicht weniger realen Positivität (und Schönheit) als Gleichnis Gottes zu sehen, ohne sie sozusagen mit Gott zu verwechseln. In diesem Sinn ist wohl auch das Buch der Weisheit zu verstehen, wenn es die Verehrung der Schönheit der Welt ohne Gottesbezug als „aller Übel Anfang“ bezeichnet (Weish 14,22–27).

3.2 Offenbarungstheologische Perspektive

Aus schöpfungstheologischer Perspektive verweist alle geschaffene Schönheit über sich hinaus auf Gottes ungeschaffene Schönheit. Dabei bleibt zunächst allerdings unbestimmt, in welchem Verhältnis Gott seinerseits zur Welt steht. Es bleibt unbestimmt, ob Gott der Welt liebend zugewandt ist oder ob Gott, wie Aristoteles meinte, nur das Vollkommenste kontempliert, nämlich sich selbst: „νοῦσεως νόησις“.⁵⁰

Eine definitive Antwort auf diese Frage erschließt sich nach christlicher Auffassung erst im Horizont von Gottes geschichtlicher Selbstoffenbarung

nicht um reine, sondern um gemischte Vollkommenheiten, die nicht per se, sondern relativ zu den Bestimmungen einer Art im Fall ihres Fehlens als Mangel oder im Fall ihres Besitzes als Vollkommenheit zu qualifizieren sind.

⁴⁹ Vgl. zu diesem Zusammenhang u. a. *Kraschl*, *Relationale Ontologie*, 257–288.

⁵⁰ *Aristoteles*, *Metaphysik* XII 9, 1074b33–34. Sagen wir, dass Gott schön ist, *weil* und *sofern* er von seinen Geschöpfen als schön erfahren werden kann, qualifizieren wir Gott nicht an und für sich, sondern (nur) relativ zu von ihm verschiedenen Wirklichkeiten als schön. Wollen wir Gott auch *an und für sich* als schön qualifizieren, müssen wir annehmen, dass Gottes Selbsterkenntnis und Selbstbejahung eine ästhetische Dimension mitumfasst.

in Jesus Christus. In ihr wird ein verborgener, weil an (den metaphysischen Strukturen) der Welt nicht ablesbarer Sachverhalt offenbar: das zentrale Geheimnis des Glaubens, dass Gott dem Menschen in Jesus Christus Gemeinschaft mit sich selbst schenkt. Seine Zuwendung zum Menschen nimmt dabei nicht an dessen Sein oder Tun, sondern vielmehr an Gott selbst Maß. Dieser Sachverhalt wäre nach christlichem Selbstverständnis trinitätstheologisch zu entfalten: Gottes der Welt geltende Liebe ist letztlich die ungeschaffene Liebe des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist, in welche die Welt hineingeschaffen ist.⁵¹

Eine zentrale Anschlussfrage christlicher Theologie lautet, auf welche Weise Gottes trinitarische Liebe in Welt und Geschichte offenbar geworden ist. Ich beschränke mich an dieser Stelle auf wenige Andeutungen:⁵² Gottes unbedingte Zugewandtheit zu Welt und Mensch kommt paradigmatisch im Lebenszeugnis Jesu zum Ausdruck, welches ganz darin aufging, das von ihm verkündete Gottesverständnis zu bezeugen. Dabei kommt der Gestalt des Lebenszeugnisses Jesu von Nazareth die höherstufige Qualität zu, Gottes unbedingte Zuwendung zu Welt und Mensch erstmals in nicht mehr zu überbietender Weise erfahr- und erkennbar gemacht zu haben.⁵³ In einem abgeleiteten Sinn gilt das auch für das Glaubenszeugnis der Kirche. Indem sie Gottes unbedingte Zugewandtheit in Jesus Christus glaubend annimmt und bezeugt, wird sie zum Sakrament des Heils in der Welt und für die Welt. Sie wird zum „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“.⁵⁴ Alle menschlichen Lebenszeugnisse, die unbedingte Anerkennungsverhältnisse stiften, sind in verschiedener Weise auf das Geschehen der Selbstvermittlung Gottes in Jesus Christus hingeeordnet. Sie gehören in dieses Geschehen hinein und haben an ihm teil, insofern sie dessen Vor- und Folgegeschichte darstellen. In exemplarischer Weise gilt das für die Lebenszeugnisse der kanonisierten Heiligen. Ihr kirchliches Gedächtnis dient nicht nur der moralischen oder geistlichen Erbauung, sondern besitzt eine genuin offenbarungstheologische Dimension:

Nicht trockene Lehrbücher [...] drücken für die Welt die Wahrheit des Evangeliums plausibel aus, sondern die Existenz der Heiligen, die von Christi Heiligem Geist erfasst sind. Eine andere Apologetik hat Christus nicht vorgesehen (Joh 13,35).⁵⁵

⁵¹ Vgl. unter teilweise anderslautenden theologischen Vorzeichen: P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Norderstedt 2015, 114.

⁵² Für eine ausführliche Auseinandersetzung vgl. *Kraschl*, *Indirekte Gotteserfahrung*, bes. Kapitel 2.

⁵³ Vgl. *Kraschl*, *Indirekte Gotteserfahrung*, 110–118, wo ich die Eigenschaft des Lebenszeugnisses Jesu, Gottes unbedingte Zuwendung zum Menschen zu manifestieren, unter *kategorialer Rücksicht* als Konstitutionsprodukt und unter *kausaler Rücksicht* als dispositionale Eigenschaft erläutere.

⁵⁴ LG 1; vgl. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln des Menschen*, Freiburg i.Br. 1992, bes. 202–233, wo im Anschluss an Rahner die realsymbolisch-sakramentale Einheit von Christus und Kirche dargelegt wird.

⁵⁵ *Balthasar*, *Herrlichkeit I*, 476. Der Absatz deckt sich weitgehend mit *Kraschl*, *Indirekte Gotteserfahrung*, 89f.

Die christliche Erfahrung und Erkenntnis der göttlichen Selbsterschließung umfasst eine ästhetische Dimension. Jesu Lebenszeugnis ist der paradigmatische Fall einer weltlichen Wirklichkeit, die nicht nur auf *Gottes grenzenlose Schönheit* als solche verweist, sondern die *grenzenlose Schönheit seiner uns geltenden Liebe* vergegenwärtigt und vermittelt.

Der Grundsatz einer Entsprechung zwischen (dem Grad) ontologischer und ästhetischer Positivität wird im Fall von Gottes geschichtlicher Selbstoffenbarung um eine Dimension erweitert, welche die Einheit von Wesen und Wirken betrifft. Balthasar beschreibt einen ähnlichen Zusammenhang in der ihm eigentümlichen Terminologie so:

Je höher und reiner eine Gestalt, desto mehr bricht das Licht aus ihrer Tiefe hervor und desto mehr verweist sie auf das Lichtgeheimnis des Seins im ganzen. Religiös gesprochen: je geistiger und selbständiger ein Wesen ist, um so mehr weiß es in sich um Gott und um so klarer verweist es auf Gott. Es ist unmöglich, dass die biblische Offenbarung sich solchem Grundgesetz der Metaphysik entzieht, denn Gott handelt in menschlicher Geschichte, nimmt Menschengestalt an und gliedert sich durch seine Menschengestalt in der Kirche die Menschheit an. Somit bedient sich das absolute Sein, um sich in seiner unergründlichen personalen Tiefe kundzutun, der Weltgestalt in ihrer Doppelsprache: unaufhebbarer Endlichkeit der Einzelgestalt und unbedingtem, transzendierendem Verweis dieser Einzelgestalt auf das Sein im ganzen.⁵⁶

In Jesu Lebenszeugnis begegnen wir der strahlenden Schönheit des schöpferischen Ursprungs, der sich uns als Geheimnis dreieiner Liebe gezeigt und mitgeteilt hat. Sofern sich der dreieine Gott in einer „begrenzten Gestalt“ letztgültig ausdrückt, lässt sich mit Balthasar von einem „menschlich unerreichen Kunstwerk Gottes“ sprechen.⁵⁷ Das Licht (*lumen*) der göttlichen Herrlichkeit (*gloria*) geht von der Gestalt (*species*) dieses Kunstwerks aus, erleuchtet die Augen des Glaubens und entrückt den Menschen. Mit den Worten von Papst Franziskus:

Wenn wir, wie Augustinus sagt, nur das lieben, was schön ist, dann ist der Mensch gewordene Sohn, die Offenbarung der unendlichen Schönheit, in höchstem Maß liebenswert und zieht uns mit Banden der Liebe an sich.⁵⁸

Die Herrlichkeit der göttlichen Liebe trifft den Menschen wie keine andere Erfahrung ins Herz. Sie erfüllt ihn mit unaussprechlicher Freude, sie verwandelt ihn, indem sie ihm die ungeahnte Würde verleiht, am Leben des dreifaltigen Gottes teilzuhaben. In der im Glauben bejahten Gemeinschaft mit Gott wird letztgültiger Sinn antizipiert; denn im Licht des Glaubens haben Leid, Schuld und Tod nicht mehr das letzte Wort über unser Leben. Das letzte Wort hat vielmehr Gott. Die im Glauben ergriffene Gemeinschaft mit Gott ist von daher als unser höchstes Gut zu bezeichnen, im Vergleich zu dem alle anderen Dinge dieser Welt verblassen:

⁵⁶ Balthasar, Herrlichkeit III/1, 32.

⁵⁷ Vgl. Balthasar, Herrlichkeit III/1, 34. Vgl. W. Löser, Der herrliche Gott. Hans Urs von Balthasars „theologische Ästhetik“, in: R. Kampling (Hg.), Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn 2008, 269–293.

⁵⁸ Franziskus, Evangelii Gaudium, Nr. 167, s. o. Anm. 9.

Deshalb vermag die Schönheit der geschaffenen Dinge nicht zu befriedigen und weckt jene heimliche Sehnsucht nach Gott, die ein so leidenschaftlicher Liebhaber des Schönen wie der hl. Augustinus mit unvergleichlichen Worten einzufangen wusste: „Spät hab ich dich geliebt, du Schönheit, ewig alt und ewig neu, spät hab ich dich geliebt!“⁵⁹

Im Licht der Christuserfahrung kann dann aber jede „gute Erfahrung und insbesondere personaler Art als Gleichnis für die [...] alles Begreifen übersteigende Gemeinschaft mit Gott“ erfahren werden.⁶⁰ Und sofern, wie gesagt, die Erfahrung des Guten stets auch eine ästhetische Dimension aufweist, kann jede gute Erfahrung im Licht des Offenbarungsglaubens stets auch zu einer gleichnishaften Erfahrung der Schönheit der alles Begreifen übersteigenden Zuwendung Gottes werden, der uns unvergängliche und freudvolle Gemeinschaft mit sich selbst schenkt.

4. Rückblick und Ausblick

Die Ausführungen dieses Beitrags thematisierten den Weg der Schönheit im Angesicht von zwei Herausforderungen, die sich auf diesem Weg entgegenstellten:

Dem ästhetischen Subjektivismus zufolge liegt Schönheit ausschließlich im Auge des Betrachters. Dem Erleben von Schönheit kommt in seiner Sicht kein Erkenntniswert zu, der über die Bewusstwerdung subjektiver ästhetischer Neigungen hinausgeht. Um dieser Herausforderung zu begegnen, wurde in Abschnitt 2 ein moderater ästhetischer Realismus verteidigt, der ästhetische Eigenschaften wie „schön“ als dispositionale und mithin irreduzibel subjektbezogene Eigenschaften begreift.

Die zweite Herausforderung besteht in der grundsätzlichen Frage, ob und wie Schönheitserfahrungen auf das Geheimnis Gottes zu verweisen vermögen. Um dieser nicht minder großen Herausforderung zu begegnen, wurden in Abschnitt 3 Umriss einer theologischen Semantik entwickelt, die das Attribut „schön“ als *perfectio pura* begreift. Auf dieser Basis ließ sich eine für den Weg der Schönheit relevante Ähnlichkeit zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer annehmen, die sowohl schöpfungs- als auch offenbarungstheologisch zu entfalten war.

Alles in allem stellt eine Theologie der Schönheit auf der Linie Bonaventuras, Balthasars und Benedikts XVI. nach wie vor ein theologisches Desiderat dar. Es gehört zu den unerledigten Aufgaben der Fundamentaltheologie, den Weg der Schönheit begrifflich genauer zu umschreiben, um ihn intellektuell gesichert begehbar zu machen. Dabei bleibt die Fundamentaltheologie auf eine intensive Auseinandersetzung mit philosophischer Ästhetik verwiesen. Auch wenn dies hier nur angedeutet werden konnte, so sollte doch deutlich

⁵⁹ Johannes Paul II., Brief an die Künstler (4. April 1999), Nr. 16, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html, eingesehen am 31.12.2018.

⁶⁰ Knauer, Glaube, 116.

geworden sein, dass das Schöne und Gott in einer denkwürdigen Beziehung stehen – einer Beziehung, die der Anstrengung des Denkens bedarf.

Summary

Can experiences of beauty contribute to the cognition of God? In the face of a widespread aesthetic antirealism, the author initially defends a moderate aesthetic realism concerning the beautiful (Part 2). He then develops a theological semantics of the predicate “beautiful,” which he unfolds in its consequences for a theology of creation as well as of revelation (Part 3).