Sitzungsberichte
der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
Jahrgang 1925, 5. Abhandlung

Des Ulrich Engelberti von Strassburg O.Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro

Untersuchungen und Texte

von

M. Grabmann

Vorgetragen am 7. November 1925

München 1926
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des G. Franzschen Verlags (J. Roth)

I. Einleitung.

Die Geschichte der Aesthetik ist früher am Mittelalter als an einer Zeit, in der für die Theorie des Schönen und der Kunst nichts Beachtenswertes geleistet worden ist, vorübergegangen. Vom 3. Jahrhundert bis zum 18., so schreibt R. Zimmermann,[1]) ist in der Geschichte der Philosophie des Schönen nichts als eine große Lücke. In Schaslers Geschichte der Aesthetik ist von einem Sprunge über das Mittelalter die Rede.[2]) Auch M. Dessoir begnügt sich in dem historischem Überblick, den er seiner Aesthetik und allgemeinen Kunstwissenschaft eingefügt hat, mit einer kurzen Erwähnung Augustins, ohne auf das Mittelalter einzugehen.[3]) In neuerer Zeit ist hier ein Wandel eingetreten, indem die Schönheitstheorie der Scholastik im Zusammenhang mit der augustinischen Schönheitslehre von Philosophen und Aesthetikern, von Historikern, Danteforschern und Kunsthistorikern beachtet und gewürdigt wird. Außer Aesthetikern und Philosophen, welche, wie Jungmann, Stöckl, Gietmann, Menendez y Pelayo usw., der neuscholastischen Richtung angehören, hat vor allem O. Külpe in seinen von S. Behn herausgegebenen Grundlagen der Aesthetik sich kurz zusammenfassend mit der Aesthetik des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin befaßt und an seine Darlegung der antiken und mittelalterlichen Schönheitslehre folgendes Wert-

---

[1]) R. Zimmermann, Geschichte der Aesthetik, Wien 1858, 147.

[2]) Schasler, Kritische Geschichte der Aesthetik, Berlin 1872, 253.

[3]) M. Dessoir, Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Stuttgart 1906. Von den älteren Geschichtsschreibern der Aesthetik hat C. Levêque, Les sciences du beau, ses principes, ses applications et son histoire[2], Paris 1872 am ausführlichsten über die Scholastik gehandelt. Eine kurze Ausführung über die mittelalterliche Aesthetik findet sich bei B. Croce, Aesthetik als Wissenschaft des Ausdrucks und allgemeine Linguistik. Aus dem Italienischen übersetzt von K. Federn, Leipzig 1905, 168 — 172.

urteil geknüpft:[1]) „Schon dieser flüchtige Überblick über die Lösungsversuche der antiken und der mit ihren Denkmitteln aufbauenden mittelalterlichen Aesthetik muß den Eindruck erwecken, daß die Hauptprobleme der heutigen Aesthetik in diesen vergangenen Zeit wissenschaftlich durchforscht worden sind; mehr daß auch die Art, wie Erfahrungen verwertet, Beobachtungen aufgezeichnet, Erklärungen erprobt werden, überraschenden Scharfblick und sicheren Instinkt verrät.“ Der ungarische Philosoph Akos von Pauler widmet in seinen Grundlagen der Philosophie der Schönheitslehre des hl. Thomas anerkennende Worte:[2]) „Auch im größten Philosophen der Scholastik lebt Platos Lehre weiter, die Schönheit sei eine Erscheinungsform des Übersinnlischen, Unvergänglichen, die wir jauchzend begrüßen, wo immer wir sie zu unseres Herzens Freude entdecken.“ K. Voßler hat vom Standpunkt des Danteforschers und des Philosophen die thomistische Kunstlehre, der sich im Wesentlichen auch Dante anschliesst, betrachtet und im Lichte selbständiger moderner Aesthetik und Kunstauffassung beurteilt.[3]) Von seiten der Kunsthistoriker hat der italienische Dominikaner V. Marchese den thomistischen Schönheitsbegriff in Beziehung zur italienischen Kunst des Mittelalters, namentlich derjenigen Fiesoles gesetzt.[4]) H. Janitscheck[5]) verbreitet sich in seiner Leipziger Antrittsvorlesung über die Kunstlehre Dantes und Giottos Kunst auch über die Schönheitstheorie des Aquinaten, die ja für die metaphysische Seite der Kunstlehre Dantes maßgebend ist. A. Pellizzari[6]) in seinem Werk über mittelalterliche Kunsttraktate, sodann der Wiener Kunsthistoriker M. Dvořák haben gleichfalls zu der mittelalterlichen Auffassung von Schönheit und Kunst Stellung genommen. M. Dvořák geht in seiner Abhandlung über Idealismus und Naturalismus in der

---

[1]) O. Külpe, Grundlagen der Aesthetik. Aus dem Nachlaß herausgegeben von S. Behn, Leipzig 1921, 26.

[2]) Akos von Pauler, Grundlagen der Philosophie, Berlin und Leipzig 1925, 187.

[3]) K. Voßler, Die göttliche Komödie I² Heidelberg 1925, 133—145.

[4]) P. V. Marchese O Pr., Delle benemerenze di S. Tommaso verso le arti belle, Genova 1874.

[5]) Janitscheck, Dantes Kunstlehre und Giottos Kunst, Leipzig 1892.

[6]) A. Pellizzari, I trattati attorno le arti figurative in Italia I. Dall' antichità classica al secolo XIII, Napoli 1915.

Gotik[1]) besonders auch auf den Schönheitsbegriff des hl. Thomas ein, dessen Lehren wie in allen Fragen, so auch in ihren ästhetischen Forderungen nicht als ein spekulatives System allein aufzufassen sind, sondern eine Zusammenfassung der geistigen Fortschritte der Menschheit im Mittelalter enthalten. Dvořák hat dabei nicht die Absicht den geistigen Inhalt der mittelalterlichen Kunstwerke etwa aus den Schriften der großen mittelalterlichen Theologen abzuleiten, deren Einfluß auf die Kunst, wenn er bestanden hat, kaum irgendwie historisch faßbar sein dürfte.

Eine sehr gehaltvolle, an selbständigen Gedanken reiche Darlegung über das Verhältnis zwischen hochscholastischer Aesthetik und mittelalterlicher Kunst hat E. Rosenthal seinem tiefen Buch über Giotto[2]) eingefügt. Es würde hier zu weit führen, auf seine sehr beachtenswerten Gedanken über die Schönheitslehre des hl. Bonaventura und des hl. Thomas von Aquin einzugehen.

Der holländische Historiker J. Huizinga spricht in seinem Buche: Herbst des Mittelalters auch von Schönheitstheorie und und Schönheitsgefühl des Mittelalters, namentlich im Anschluss an Thomas von Aquin und besonders an die Schrift De venustate mundi et pulchritudine Dei des Dionysius Rykel des Kartäusers. Er findet diese theologische Analyse des Schönheitsbegriffes mangelhaft und beanstandet die Unselbständigkeit, mit der Dionysius Cartusianus seine Schilderungen des Naturschönen älteren Autoren entnimmt.[3]) Es ist hier nicht der Ort um auf Huizingas feinsinnige Ausführungen über Schönheitsgefühl und Schönheitsbegeisterung im ausgehenden Mittelalter näher einzugehen. Eine zusammenfassende Darstellung der Aesthetik des Mittelalters will E. Anitchkoff in einem Artikel der Zeitschrift Le moyen âge geben.[4])

---

[1]) M. Dvořák, Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei, Hist. Zeitschr. 119 (1918) 1—62, 185—346. Neuabgedruckt in M. Dvořák, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. Studien zur abendländischen Kunstentwicklung. München 1924, 43—147. Vergl. auch J. v. Schlosser, Kunstliteratur, Wien 1924, 59 ff.

[2]) E. Rosenthal, Giotto in der mittelalterlichen Geistesentwicklung, Augsburg 1924, 54—58.

[3]) J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich uud in den Niederlanden. Deutsch, von T. Jolles-Mönkeberg, München 1924, 375 ff.

[4]) E. Anitchkoff, L'esthétique au moyen âge. Le moyen âge XX (1918).

Er bemerkt eingangs, daß man die bisherige Auffassung, die Aesthetik als Wissenschaft sei eine deutsche Schöpfung von Baumgarten und Kant, aufgeben müßte, da die Grundprinzipien der Aesthetik schon in der romanischen Scholastik des Mittelalters entwickelt seien. Man wird indessen von einer nationalen spezifisch romanischen Prägung der scholastischen Schönheitslehre nicht gut reden können und auch keinerlei Beziehungen zwischen dem Schönheitsbegriff des hl. Thomas und dem italienischen Humanismus wahrnehmen müssen. Die mittelalterlichen Denker haben zu sehr mit Materialien und Begriffen der antiken Schönheitslehre gearbeitet als daß nationale Elemente einen tieferen Einfluß auf ihre ästhetischen Formulierungen hätten gewinnen können. Man wird höchstens sagen dürfen, daß die neuplatonische Fassung des Schönheitsbegriffes bei deutschen Denkern viel schärfer zum Ausdruck kommt als etwa bei Bonaventura und Thomas von Aquin. Uebrigens ist das bei Anitchkoff viel herangezogene Schriftchen De bono et pulchro, wie wir alsbald sehen werden, ein Werk, nicht des hl. Thomas, sondern Alberts des Großen. Die eingehendste Darstellung der Schönheitslehre in der Hochscholastik, mit der sich meine folgenden Erörterungen befassen werden, stammt von Alberts Lieblingsschüler Ulrich von Straßburg. Am Ausgang der Scholastik hat Dionysius der Kartäuser die soeben genannte ausführlichste Schönheitslehre des Mittelalters geschrieben. Von einer nationalen spezifisch romanischen Bestimmtheit der mittelalterlichen Aesthetik etwa im Gegensatz zu einem deutschen Ursprung der modernen wissenschaftlichen Aesthetik wird bei dieser Sachlage nicht wohl die Rede sein können. Ich will damit keineswegs das Vorhandensein nationaler Stimmungen, Strömungen und selbst Gegensätze im mittelalterlichen Denken von vorneherein in Abrede stellen, aber die Darlegungen über das Schöne haben doch zu sehr den Charakter des Gelegenheitlichen und Peripherischen und auch Ueberlieferten als daß eine nationale Note sich hätte Geltung verschaffen können. Von den katholischen neuscholastischen Philosophen der Gegenwart haben J. Maritain in seinem anregend geschriebenen Büchlein Art et Scolastique (Paris 1920) und vor allem M. De Wulf die scholastische speziell thomistische Schönheitslehre in ihrer Gegenwartsbedeutung nachzuweisen gesucht. M. De Wulf, der für die Zusammenhänge

zwischen mittelalterlicher Philosophie und mittelalterlicher Gesamtkultur ein scharfes Auge hat, hat in einer Reihe von Arbeiten die geschichtliche und sachliche Eigenart und Bedeutung der scholastischen Schönheitstheorien hervorgehoben.[1]) In seiner Schrift L'Oeuvre d'Art et la Beauté entwickelt er zuerst eine selbständige Kunsttheorie und fügt daran drei kurze Schlusskapitel über die Aesthetik des 13. Jahrhunderts. Er gibt hier eingangs über diese Aesthetik ein recht anerkennendes Urteil ab: Die Aesthetik des 13. Jahrhunderts ist würdig des großen Systems der scholastischen Philosophie, in welche sie eingebaut ist, und auch würdig einer Epoche, welche Zeuge eines gewaltigen Kunstaufschwunges gewesen ist. Indessen verkennt M. De Wulf keineswegs die Tatsache, daß die mittelalterlichen Philosophen bei Darstellung ihrer Schönheitstheorien auf die Kunstschöpfungen ihrer Zeit keine Rücksicht genommen haben. Desgleichen bedauert der Löwener Philosoph, daß die Schönheitslehre der Hochscholastik nicht in geschlossenen zusammenhängenden Abhandlungen niedergelegt ist, sondern mehr verstreut und in die verschiedensten Zusammenhänge verwoben uns entgegentritt. Es ist jedenfalls eine lohnende Aufgabe der Erforschung der mittelalterlichen Gedankenwelt, den Kreis der bisher bekannten Texte über den Schönheitsbegriff zu erweitern und so der Beurteilung der scholastischen Aesthetik eine breitere Grundlage zu geben. Diesem Zwecke dient die folgende Untersuchung und Textedition, welche einen bisher nicht bekannten und nicht ausgenützten größeren Text über die Schönheitslehre des 13. Jahrhunderts bietet. Diese Textstelle hat zudem den Vorzug, daß sie ein zusammenhängendes Kapitel über die Schönheitslehre darstellt und die umfangreichste systematische Entwicklung des Schönheitsbegriffes aus dem Zeitalter des hl. Thomas ist. Es wird nicht unzweckmäßig sein, der Untersuchung über das Kapitel De pulchro des tiefsin-

---

[1]) M. De Wulf, Études historiques sur l'Esthétique de Saint Thomas, Louvain 1896; Introduction à la Philosophie néo-scolastique, Louvain 1904, 303 — 317. L'histoire de l'Esthétique et ses grandes orientations. Revue néo-scolastique 16 (1909) 237—259; Civilization and Philosophy in the middle ages, Princeton University Press 1920; L'Oeuvre d'Art et la Beauté, Louvain —Paris 1920; L'Oeuvre d'Art et la Beauté. Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie IV (1920) Louvain—Paris, 419—478.

nigen deutschen Scholastikers Ulrich von Straßburg noch eine kurze Uebersicht über die geschichtliche Entwirklung der scholastischen Schönheitslehre voranzustellen. Es wird bei dieser literarischen Skizze etwas ausführlicher auf die Schriften und Gedanken Alberts des Großen, dessen Lieblingsschüler Ulrich gewesen ist, einzugehen sein.

II. Die Schönheitslehre der mittelalterlichen Scholastik.

Die Schönheitslehre der Frühscholastik ist bisher noch so viel wie gar nicht untersucht. Bei Hugo von St. Viktor finden sich Darlegungen über die Schönheit des menschlichen Antlitzes, auf welche am Ausgang der Scholastik Dionysius der Kartäuser wieder znrückgegriffen hat. Auch werden wir bei der Untersuchung über die Schönheitslehre Ulrichs von Straßburg Gelegenheit finden, auf eine ausführliche und tiefgehende Textstelle Hugo's von St. Viktor, in der das Nachwirken des neuplatonischen Schönheitsbegriffes in der Frühscholastik ganz besonders zu Tage tritt, aufmerksam zu machen. Desgleichen haben Hugo von St. Viktor wie auch Richard von St. Viktor eindrucksvolle Schilderungen von der Schönheit des Universums gegeben. In der Schule von Chartres, in der die platonische und humanistische Strömung im 13. Jahrhundert sich am deutlichsten ausprägt, wird der ungedruckte Kommentar des Wilhelm von Conches zum Timaeus und des Thierry von Chartres Hexaemeronauslegung auf ästhetische Gedanken noch zu untersuchen sein. In der Hochscholastik hat Alexander von Hales seiner großen Summa theologica, von der jetzt die Franziskaner von Quaracchi eine kritische Ausgabe veranstalten, einen eigenen Artikel eingefügt: An idem sit bonum et pulchrum?[1]) Die zahlreichen Zitate aus dem Pseudo-Areopagiten und aus Augustinus künden die neuplatonische Orientierung dieses für die Folgezeit so einflußreichen Begründers der Franziskanerschule. Die früher wenig beachtete Schönheits- und Kunstlehre von Alexanders Schüler Bonaventura ist in neuester Zeit durch

[1]) Alexandri de Hales Summa Theologica. Pars 1. inquisitio 1. tractat. 3 qu. 3 membr. 1 cap. 1 n 2. Ed. Quaracchi I 1924, 162 f.

M. Künzle, E. Lutz und R. Boving behandelt worden.[1]) Wir finden bei Bonaventura Texte und Gedanken zur psychologischen Begründung des Schönheitsbegriffes wie auch zu den objektiven Elementen des Schönheitsbegriffes, über die Bedeutung von Proportion, von Farbe und Licht am ästhetischen Objekt. Am meisten ist die Schönheitslehre des hl. Thomas in einer großen Anzahl von Monographien und Abhandlungen untersucht und gewürdigt worden.[2]) Der italienische Erzbischof D. Valensise hat sogar eine zweibändige Aesthetik nach den Prinzipien des hl. Thomas geschrieben. Thomas hat nirgends ex professo vom Schönen gehandelt, aber er hat an den wenigen Stellen, an welchen er gelegentlich vom Schönen spricht, sowohl über die objektive wie auch subjektive Seite des Schönheitsbegriffes sich geäußert. Von allen Scholastikern hat er das psychologische Element im Schönheitsbegriff, das ästhetische Wohlgefallen, das Entzücken beim

---

[1]) P. Magnus Künzle O. Cap., St. Bonaventura und die moderne Aesthetik. Schweizerische Rundschau 1906/07, 197 ff. E. Lutz, Die Aesthetik Bonaventuras. Festschrift Baeumker, Münster 1913, 195—215. P. Remigius Boving O. F. M., Die Aesthetik Bonaventuras und das Problem der ästhetischen Einfühlung. Franziskanische Studien VIII (1921), 201—206.

[2]) Aus der umfassenden Literatur über die Schönheitslehre und Aesthetik des hl. Thomas (vergl. P. Mandonnet O. Pr. et J. Destrez O. P., Bibliographie Thomiste, Le Saulchoir 1921, 60 f.) sei hervorgehoben: L. Taparelli S. J., Delle ragioni del bello secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino. La Civilta Cattolica 1859/60. P. Vallet, L'idée du beau dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin², Paris 1887; De Smedt, La théorie du beau selon les idées de St. Thomas d'Aquin, 1889; W. Molsdorf, Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung bei Thomas von Aquin, Jena 1891; D. Valensise, Dell' Estetica secondo i principii dell' Angelico Dottore S. Tommaso². 2 Bde., Roma 1903; M. De Wulf, Études historiques sur l'Esthetique, de saint Thomas, Louvain 1896; N. Kaufmann, Der Begriff der Schönheit nach der Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin, Katholische Schweizer Blätter 11 (1895) 292—305; J. Gredt, O. S. B., Zum Begriff des Schönen. Jahrbuch für Philos. u. spek. Theol. 21 (1907) 30 ff.; O. Steinitz, Wesen und Bedeutung der Kunst. Ebda. 24 (1910) 74—114; D. Mercier, Métaphysique génerale⁵, Louvain 1914, 513—575; R. Paredes O. Pr., Ideas esteticas de Santo Tomás concepto della bellezza. Ciencia Tomista 1911, 3—14, 345—357; J. Maritain, Art et scolastique, Paris 1920; M. de Munnynck O. Pr., L'Éesthétique de Saint Thomas d'Aquin. S. Tommaso d'Aquino (Festschrift). Milano 1923, 228—246; M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas, Augsburg 1925, 148—171.

Schauen des Schönen, am meisten unterstrichen. Die erkenntnistheoretische Einstellung des hl. Thomas bei welcher die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung im aristotelischen Sinn auch für das höhere Geistesleben die Inhalte vermittelt, bringt es mit sich, daß bei Thomas der ästhetische idealistische Spiritualismus des neuplatonischen Schönheitsbegriffes abgemildert und im aristotelischen Sinne die erfahrungsmäßigen Wirkungen des Schönen mehr in den Vordergrund treten.

Die Darstellungen der Schönheitslehre des hl. Thomas, so die vielverwertete Schrift von Vallet, L'idée du beau dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin haben für die Darstellung der thomistischen Aesthetik auch ein Büchlein De bono et pulchro als die reichhaltigste Quelle benützt. Es hat mit diesem Schriftchen eine eigenartige Bewandtnis. Wir besitzen von ihm eine Handschrift, die aller Wahrscheinlichkeit nach ein Autograph des hl. Thomas ist, und trotzdem unterliegt es keinem Zweifel, daß Albertus Magnus der wirkliche Verfasser ist. Die Geschichte dieser Handschrift ist kurz folgende.[1]) In der einst von Thomas bewohnten Zelle des Dominikanerklosters S. Domenico Maggiore in Neapel wurde bis zur französischen Okkupation in einer kostbaren Kassette ein Autograph des hl. Thomas, das Kommentare zu den Schriften des Pseudo-Areopagiten enthielt, gezeigt und am Festtag des Heiligen zur Verehrung ausgestellt. Bei der französischen Okkupation wurde die Kassette weggenommen und die Handschrift verkauft. Ein Jesuit P. Andreas kaufte sie und gab sie dem König Joachim Murat. Dieser überwies sie der Biblioteca nazionale in Neapel, wo sie heute noch aufbewahrt wird. Es ist eine Pergamenthandschrift, welche in einer sehr schwer leserlichen Kursive geschrieben ist und fünf Kommentare zu den Werken des Pseudo-Areopagiten, darunter auch zu De divinis nominibus, enthält.

Im Jahre 1867 hat P. A. Uccelli in der Zeitschrift Carità eine Abhandlung über diesen Codex veröffentlicht: Di un codice autografo di S. Tomaso d'Aquino conservato nella Biblioteca nazionale di Napoli. Im Jahre 1869 erschien aus der Feder Uccellis in der Zeitschrift La scienza e la fede eine weitere Abhandlung;

---

[1]) Vgl. P. Mandonnet O. Pr., Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin[2], Fribourg 1910, 154—155.

Notizie storico- critiche cerca un commentario inedito di S. Tommaso sopra il libro di S. Dionigi de nomi divini.[1]) Es wird hier aus dem Kommentar zum 4. Kapitel von De divinis nominibus ein größerer Abschnitt unter dem Titel De bono et pulchro ediert, wobei neben der Neapolitaner Handschrift auch noch ein vatikanischer Kodex herangezogen wird: De pulchro et bono ex commentario anecdoto Sancti Thomae Aquinatis in librum Sancti Dionysii de divinis nominibus cap. 4 lect. 5 partim ex cod. autographo et partim ex cod. vaticano. In der dieser Textedition vorausgehenden Einleitung sucht Uccelli zu beweisen, daß die in der Neapolitanischen Handschrift befindlichen Kommentare zum Pseudo Areopagiten echte Werke und zugleich Autographe des Aquinaten sind. Uccelli hat später eine Edition des Kommentars zu De divinis nominibus vorbereitet, wobei er auch noch eine Reihe vatikanischer Handschriften benützte. Es ist diese Edition nicht mehr erschienen. Die ziemlich weit vorangeschrittenen Vorarbeiten sind mit dem literarischen Nachlaß Uccellis nach seinem Tode (1880) in die Vatikanische Bibliothek übergegangen und bilden jetzt den Cod. Vat. lat. 10141. Uccellis Edition und Abhandlungen haben die nachfolgenden Arbeiten über die Schönheitslehre des hl. Thomas wesentlich beeinflußt,indem sie zu den verstreuten und verhältnismäßig wenigen Thomastexten über diesen Gegenstand einen ausführlichen Text hinzufügten. Miola[2]), der im Jahre 1874 einen Katalog der in der Biblioteca nazionale zu Neapel befindlichen Thomas- und Bonaventurahandschriften veröffentlichte, bezeichnet auch die in diesem Codex autographus perinsignis enthaltenen Dionysiuskommentare als echte Thomasschriften. Die Darstellungen der Aesthetik des hl. Thomas haben großenteils bis auf die neueste Zeit an der Echtheit dieses Dionysiuskommentars nicht gezweifelt und das sogenannte Opusculum De bono et pulchro als eine Hauptquelle der thomistischen Schönheitslehre benützt. Ich nenne hier nur das zweibändige im Jahre 1902 in zweiter Auflage erschienene Werk des Erzbischofs Valensise, Dell'

---

[1]) La scienza et la fede (1869), 369—410, 459—468.

[2]) Miola, Codices Mss. operum D. Thomae de Aquino et S. Bonaventurae in Regia Neapolitana Bibliotheca, Neapoli 1874, 12. Merkwürdigerweise haben weder Uccelli noch Miola die jetzige Signatur der Handschrift angegeben.

Estetica secondo i principii dell' Angelico Dottore S. Tomaso und das Buch von Vallet, L'idée du beau dans la philosophie de S. Thomas, welches die spätere Literatur stark beeinflußt hat. J. Gredt in seiner sonst sehr scharfsinnigen Abhandlung zum Begriff des Schönen schreibt im Jahre 1907: „Die Echtheit dieses von P. A. Uccelli Neapel 1869 zuerst herausgegebenen Opuskels kann nicht bezweifelt werden.“[1]) Inzwischen war auch durch P. Michael de Maria S. J. ein Abdruck der Schrift De pulchro et bono mit erneuter Verteidigung der thomistischen Autorschaft im Jahre 1886 erschienen.[2]) J. Maritain, der ein überaus feinsinniges Büchlein Art et Scolastique geschrieben hat, benützt dieses Büchlein ohne auf die Autorfrage näher einzugehen. M. Dvořàk bemerkt in seiner Abhandlung Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei:[3]) „Für die Deutung ist der Kommentar zum Pseudo-Dionys wichtig, wobei die Frage, ob das von Uccelli aufgefundene Opusculum de pulchro Thomas selbst zugeschrieben werden kann, nebensächlich ist. Der Inhalt der Schrift entspricht zweifellos den Anschauungen des großen Scholastikers.“ Dvořak beruft sich hier auf A. Pellizzari, I trattati attorno le arti figurative in Italia dall'antichità classica al secolo XIII., Napoli 1915.

Wie verhält es sich nun tatsächlich mit der Verfasserfrage dieser Dionysiuskommentare und damit auch des sogenannten Opusculums de bono et pulchro in der Neapolitanischen Handschrift? Man muß hier die Echtheitsfrage und die andere Frage, ob es sich um ein Autograph des hl. Thomas handelt, von einander scheiden. Die Verfasserfrage ist längst ganz klar und eindeutig gelöst. Der in der Neapler Handschrift enthaltene Kommentar zu De divinis nominibus, dessen Bestandteil das Opusculum De bono et pulchro ist, ist identisch mit dem ungedruckten Kommentar Alberts des Großen zu De divinis nominibus, der, wie wir sogleich sehen werden, in einer Reihe von Handschriften erhalten

---

[1]) Indessen in seinen Elementa philosophiae aristotelicae-thomisticae[3], Friburgi Brisgoviae 1922, wohl dem besten unter den neueren lateinischen Lehrbüchern der thomistischen Philosophie, hält P. Gredt dieses Opusculum nicht mehr für eine echte Thomasschrift.

[2]) P. Michael de Maria S. J., S. Thomae Aquinatis opuscula philosophica et theologica selecta, Citta di Castello 1881, III, 561—588.

[3]) M. Dvořák, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte 74 Anm.

ist. Die anderen in der gleichen Handschrift befindlichen Kommentare zu den anderen pseudo-areopagitischen Schriften De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia und zu den Briefen des Pseudo-Dionysius sind identisch mit den gedruckten Kommentaren Alberts zu diesen Schriften. Man hat eben auf das Urteil Uccellis, dem doch der Sinn für philologische und historische Kritik und namentlich auch die Sicherheit in paläographischen Fragen in erheblichem Maße abging, zu viel vertraut. Uebrigens hat P. J. Jungmann S. J. im Jahre 1885 in einer Abhandlung in der Zeitschrift für katholische Theologie und auch in der 1886 erschienenen 3. Auflage seiner Aesthetik mit überzeugenden Gründen dargetan, daß das Opusculum De bono et pulchro nicht ein Werk des hl. Thomas ist, sondern einen Bestandteil des ungedruckten Kommentars Alberts des Großen zu De divinis nominibus bildet.[1]) P. J. Jungmann hat für seinen Beweis eine Münchner Handschrift dieses Kommentars, Clm. 6909, benützt. Diese unwiderleglichen Darlegungen J. Jungmanns, die von M. De Wulf, D. Mercier u. a. beachtet wurden, haben nicht verhindern können, daß bis auf die neueste Zeit immer wieder dieses Schriftchen De bono et pulchro als echter Thomastext verwendet wird.

Die zweite Frage, ob die Handschrift in Neapel ein wirkliches Autograph des hl. Thomas ist, ist in erster Linie für die kritische Edition dieses Textes von Bedeutung, da eine solche Urschrift ohne Zweifel ein Reportatum, ein Kollegheft des Aquinaten aus der Zeit, wo er in Köln zu den Füßen Alberts saß, wäre und so, nachdem wir kein Autograph Alberts von dieser Schrift selbst besitzen, als der älteste Textzeuge in Betracht käme. Wilhelm von Thocco, der älteste Biograph des hl. Thomas, berichtet davon, daß Thomas bei Albert Vorlesungen über die pseudodionysische Schrift De divinis nominibus gehört habe. Aber aus diesem Bericht läßt sich nichts über den paläographischen Charakter unserer Handschrift folgern. Uccellis Urteil ist in diesen Fragen nicht verläßig. Er hat eine Reihe von Autographen des

---

[1]) J. Jungmann S. J., Zur Aesthetik (I. Eine angebliche Schrift des hl. Thomas über die Schönheit. II. Eine angeblich aus dieser geschöpfte Definition der Schönheit und eine unrichtige Lehre von der Aufgabe der schönen Kunst), Zeitschrift für kath. Theologie 9 (1885) 241—279.

hl. Thomas namhaft gemacht, die keine solchen sind. Miola, der in seinem schon genannten Katalog die Handschrift beschreibt, spricht sich für ein Autograph aus: Huius codicis scriptura tota est obscura illa, qua S. Thomas utebatur peculiaribus notis composita. Von ganz anderem Gewicht ist das Urteil von Kardinal Ehrle, der in seiner, wie R. Seeberg sich ausdrückt, unvergeßlichen Abhandlung über das Studium der scholastischen Handschriften mit großer Vorsicht die Frage der thomistisehen Autographe bespricht und mehrere von Uccelli als sicher angegebene Autographe ablehnt.[1]) Ehrle, der auch Autographe des Kardinals Matteo d'Aquasparta entdeckt hat, rechnet nun in der genannten Abhandlung unsere Handschrift der Biblioteca nazionale zu Neapel zu den unzweifelhaft sicheren Autographen des hl. Thomas. Inzwischen hat die Forschung auf diesem Gebiete neue wertvolle Orientierungen dadurch erfahren, daß nunmehr das ohne Zweifel sichere Autograph der Summa contra Gentiles des hl. Thomas eingehend beschrieben und ediert wird und dem ersten bisher erschienenen Bande dieser Ausgabe Tafeln mit Facsimilia und Transscriptionen von besonders charakteristischen Teilen des Autographs beigegeben sind.[2]) Einer der Herausgeber, der unlängst verstorbene P. C. Suermondt hielt die Neapler Handschrift, von der er mir eine photographische Probe zur Verfügung stellte, für ein wirkliches Autograph. Es ist schwieriger, ein Autograph festzustellen, wenn es sich um Nachschriften von Werken

---

[1]) Kard. Ehrle, Das Studium der mittelalterlichen Scholastik mit bebesonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura, Zeitschrift für kath. Theologie 7 (1883), 21—23. Ueber die Autographe des hl. Thomas vgl. auch A. Dantier, Un manuscrit autographe de Saint Thomas d'Aquin. Revue contemp. 32 (1857), 561—591, H. Ramière, Les autographes de St. Thomas. Etudes, VI serie 3 (1879), 883—902. P. Lehmann, Autographe und Originale namhafter lateinischer Schriftsteller des Mittelalters. Zeitschrift des deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum 1920, 6—16.

[2]) S. Thomae Aquinatis Opera omnia jussu edita Leonis XIII. P. M. tom. XIII. Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographum exacta I (l. 1—2) Romae 1918. Vgl. hierüber A. Pelzer, L'édition Léonine de la Somme contra Gentiles. Revue néo-scolastique de philosophie 22 (1920) 217—244. M. Grabmann, Die Neuausgabe der Summa contra Gentiles nach dem Autograph. Theologische Revue 19 (1920) 41—49, 81—86, 121—127. Hier sind Sp. 123—127 auch die Thomasautographe zusammengestellt.

anderer, wie in unserem Falle, handelt, als bei eigenen Werken eines mittelalterlichen Autors. Hier kann man aus sachlichen Korrekturen, Streichungen, Nachträgen, aus Anweisungen für den Abschreiber usw. erkennen, daß die Handschrift nicht von einem Schreiber kopiert ist, sondern daß sie von der Hand des Verfassers selbst herrührt. Ich habe anf diese Weise ein Autograph Alberts des Großen in der Wiener Hofbibliothek feststellen können.[1]) In dem ersten Falle, bei Autographen, die zugleich Reportata fremder Arbeiten sind, wird der Weg sorgfältiger Vergleichung zum Ziele führen. Die sehr schlecht leserliche Hand des hl. Thomas, deren Eigenart Steffens[2]) in seiner lateinischen Paläographie gut gekennzeichnet hat, ist so charakteristisch, daß ein Vergleich mit der uns nunmehr erschlossenen Urschrift der Summa contra Gentiles nicht allzu schwer entscheiden läßt, ob auch andere als Thomasautographe angesprochene Handschriften wirklich solche sind.

Eine kritische Neuausgabe dieses Textes Alberts d. G.[3]) ist notwendig, da Uccellis Edition sehr fehlerhaft ist. Es begegnen uns eine Menge falscher Auflösungen, wie pertinent für participet, similiter für simpliciter, predicti für predicati, scilicet für supra, dux für duplex usw. Auch konnte Uccelli manche Stellen gar nicht entziffern, was er durch Punkte angezeigt hat. Außerdem ist das Autograph des Aquinaten, ein so wertvoller Textzeuge es auch ist, für sich allein keine ausreichende Grundlage für eine kritische Ausgabe des Textes Alberts d. Gr. Es müssen auch noch die anderen Handschriften herbeigezogen werden.

Außer der Handschrift der Biblioteca nazionale zu Neapel, die allem Anschein nach ein Autograph des hl. Thomas ist, eine Nachschrift von Vorlesungen Alberts aus der Kölner Studienzeit des Aquinaten, ist der ungedruckte Kommentar Alberts zu De divinis nominibus noch in einer Reihe von Handschriften erhalten,

---

[1]) M. Grabmann, Das Albertusautograph in der K. u. K. Hofbibliothek zu Wien. Hist. Jahrbuch 35 (1914) 352—356.

[2]) F. Steffens, Lateinische Paläographie[2], Trier 1907, 99.

[3]) Eine kritische Ausgabe des ganzen, für die neuplatonische Richtung in Alberts Denken so bedeutsamen, Kommentars zu De divinis nominibus hat P. G. Théry O. Pr. in Le Saulchoir (Belgien), der über die Uebersetzungen der Werke des Pseudo-Areopagiten und über dessen Einfluss auf das Mittelalter sehr wertvolle Untersuchungen veröffentlicht hat, in Angriff genommen.

die für eine Edition heranzuziehen sind. Eine dem 13. Jahrhundert angehörige Handschrift ist Cod. 873 der Bibliothèque Mazarine in Paris, welche von fol. 103r—214r unser Werk enthält und zwar mit der Ueberschrift: Postille super librum beati Dionysii Areopagite, episcopi Athenarum, de divinis nominibus magistri Alberti Theotonici de ordine Predicatorum in Colonia. Eine dem Anfang des 14., wenn nicht schon dem Ende des 13. Jahrhunderts angehörende Handschrift ist Cod. 96 der Hospitalbibliothek fol. 79r—223v. Diese Handschrift ist dadurch bedeutsam, daß Nikolaus von Cues dieselbe durchkorrigiert und mit zahlreichen Randbemerkungen versehen hat. Gerade der Abschnitt De bono et pulchro hat, wie die zahlreichen Notizen, Erläuterungen, Dispositionen usw. am Rand beweisen, ganz besonders das Interesse des großen Kardinals gefesselt. Ich habe den über das Schöne handelnden Passus dieser Handschrift mit dem von Uccelli edierten Opusculum de bono et pulchro kollationiert und konnte viele Unrichtigkeiten und Unklarheiten in Uccellis Text verbessern und aufklären. Zwei aus dem 15. Jahrhundert stammende Handschriften besitzt die Münchner Staatsbibliothek: Clm. 6909 fol. 111r—364r und Clm. 12225, der auf 318 Blättern ausschließlich diesen Kommentar Alberts umfaßt. Weiterhin ist dieser Kommentar Alberts des Großen zu De divinis nominibus uns im Cod. Vat. lat. 712 fol. 115r—234r, im Cod. 18 des Merton College zu Oxford (anonym), im Cod. 98 der Stadtbibliothek zu Brügge, im Cod. B IV 7 der Universisätsbibliothek zu Basel und im Cod. 2226 der Universitätsbibliothek zu Padua erhalten.

Albert d. Gr. hat auch anderwärts bisher wenig beachtete Bemerkungen über den Begriff des Schönen gemacht. In seiner ungedruckten systematischen Ethik, die ich unter dem Namen De bono, De virtutibus in einer Reihe von Handschriften feststellen konnte,[1]) berührt er nur kurz das gegenseitige Verhältnis von verum, bonum und pulchrum. In seinen Quaestiones super Missus est kommt er bei der Schilderung Mariens auf die körperliche Schönheit zu sprechen, deren Elemente und Erfordernisse er so bestimmt:[2]) Ad pulchritudinem tria requiruntur, primum est elegans

[1]) M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts d. Gr., Leipzig 1919.

[2]) Alberti Magni, Mariale sive CCXXX questiones super Evangelium Missus est qu. 15—16.

atque conveniens corporis magnitudo, secundum est membrorum proportionata formatio, tertium boni et lucidi coloris perfusio. Albert kommt hier auch auf die Farbe der Haut, Haare und Augen Mariens zu reden, wobei er immer den Gesichtspunkt der Schönheit hervorkehrt. Eine Abhandlung De splendore vultus B. Mariae Virginis findet sich auch in dem in einer anonymen Vatikanischen Handschrift (Cod. Vat. lat. 1308/1309) überlieferten Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum, als dessen Verfasser ich den vielfach von Albert beeinflußten Dominikaner Giovanni Balbi da Genova feststellen konnte[1]) (Cod. Vat. lat. 1308 fol. 134r). Cod. B 2 1219 der Biblioteca nazionale zu Florenz enthält ein alphabetisch geordnetes Mariale aus der Feder des Dominikaners Jakob von Voragine, des bekannten Verfassers der Legenda aurea. Unter dem Buchstaben P sind zwei Kapitel der Pulchritudo Mariae gewidmet. Auf fol. 124r beweist er den Satz : Pulchritudinem maximam habuit Maria und gibt vier Ursachen der Schönheit an: Cause vero pulchritudinis sunt quattuor, quas ponit Philosophus in libro Perspectivorum, scilicet magnitudo et numerus, color et lux. Auf fol. 126v schildert er die Schönheit Mariens: Pulchritudo B. Marie V. consistit in venusto et decenti colore. Fuit enim colorata triticeo colore scilicet colore nigro albo et rubeo. Die weiße Farbe sinnbildet die virginitas, die schwarze Farbe die humilitas, die rote Farbe die caritas. Von solchen Schilderungen führen viel eher Verbindungswege zur mittelalterlichen Kunst als von den theoretischen Ausführungen der Scholastiker über den Schönheitsbegriff. Um wieder zu Albert zurück zu kehren, so kommt er nochmals auf die Lehre vom Schönen in seiner theologischen Summa (S. Th. I. qu. 26 membr. 1 a. 2) zu sprechen: Utrum bonum et pulchrum secundum intentionem communem sint idem vel diversa? Er bringt hier Zitate aus Platons Timaeus, aus dem Pseudo-Areopagiten, aus Boethius, aus Augustinus und einen Text aus der aristotelischen Topik. Dann gibt zusammenfassend Albert folgende Darlegung eines Schönheitsbegriffes: Dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de pulchritudine corporali secundum quod typus quidam est pulchritudinis spiritualis. Sicut enim in corporibus decor sive pulchritudo est, ut dicit Philosophus in Topicis,

[1]) M. Grabmann, La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo. Rivista di Filosofia neo-scolastica 1923, 127—131.

commensuratio partium elegans sive, ut dicit Augustinus, commensuratio partium cum suavitate coloris; quae commensuratio attenditur in debita quantitate et debito situ et debita figura et debita proportione partis cum parte et partis ad totum: ita in essentialibus commensuratio est constituentium et ad invicem et ad formam totius, et in spiritualibus commensuratio est virium, quae sunt partes potestative et ad se invicem et ad totum. Et in hac commensuratione consistit pulchritudo spiritualis.

Im Allgemeinen schenkte Albert dem Schönheitsbegriff viel größere Aufmerksamkeit als dies die meisten Scholastiker des 13. und 14. Jahrhunderts getan haben. Nur Bonaventura, Thomas von Aquin und Alberts Lieblingsschüler, Ulrich von Straßburg, können ihm zur Seite gestellt werden. Johannes Duns Scotus äußert sich gelegentlich über das Schöne. An einer Stelle (Opus Oxoniense l. I. dist. 17 qu. 3 n. 13) gibt er von der körperlichen Schönheit folgende Schilderung: „Pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori puta magnitudinis, figurae et coloris et aggregatio omnium respectuum, qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem.“ In der so ausserordentlich umfangreichen Literatur der scholastischen Quodlibeta, die die weitesten Gebiete des mittelalterlichen Geisteslebens berühren und auch kulturgeschichtlich nicht ohne Interesse sind, ist, wie es scheint, nirgends der Schönheitsbegriff zum Vorwurf einer eigenen Untersuchung gemacht. P. Glorieux, der eine umfassende Gesamtdarstellung der Quodlibetalienliteratur von 1260 bis 1320 gegeben und die Titel der einzelnen Quaestionen sowohl der gedruckten wie auch der ungedruckten Quodlibeta zusammengestellt hat[1]), hat in der umfangreichen table idéologique, die er seinem wertvollen Werke beigegeben, das Stichwort Pulchrum nicht aufgeführt. Einzelne verstreute Bemerkungen über das Schöne begegnen uns in den von Alhacen beeinflußten Abhandlungen, Traktaten über Optik (Perspectiva) eines John Pecham, Witelo u. a. Baeumker[2]) hat auf die rein äußerliche und schematische Art, in der Witelo vom

---

[1]) P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320, Le Saulchoir 1925.

[2]) Cl. Baeumker, Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, Münster 1908, 637—638.

Schönen als Wahrnehmungsinhalt und von dem rechten Verhältnis der Teile (proportio) redet, hingewiesen. Das einzig Beachtenswerte an dieser kurzen Schönheitslehre Witelos ist eine Bemerkung über die Bedeutung der Gewohnheit für ästhetische Wertung. In naturwissenschaftlichen Darstellungen, z. B. in den Schriften Dietrichs von Freiberg oder im ersten Teile des gewaltigen Speculum divinorum et naturalium des Heinrich Bate von Mecheln finden sich eingehende Darlegungen über Licht und Farben, ohne daß dabei irgendwelche Beziehungen zum Schönen berührt sind.

Erst gegen Ausgang der mittelalterlichen Scholastik stoßen wir wieder auf ausführlichere Abhandlungen über das Schöne. Hier ist in erster Linie Dionysius Ryckel der Kartäuser, dieser vielseitige, Nikolaus Cusanus nahestehende, deutsche Scholastiker und Mystiker, zu nennen. Er kommt in seinen Werken vielfach auf das Schöne zu sprechen, so insbesonders auch in seinem Kommentar zu De divinis nominibus[1]) und am ausführlichsten in seiner Schrift De venustate mundi et pulchritudine Dei[2]). Es ist das Verdienst des Greifswalder Theologen O. Zöckler auf diese Schrift des deutschen Mystikers wieder aufmerksam gemacht zu haben.[3]) Zöckler steht, obwohl ihm die Darstellungsweise des Kartäusers vielfach wenig zusagt, nicht an, für ihn den Ehrennamen eines Vorläufers unserer modernen Schriftsteller über Aesthetik des Naturschönen zu beanspruchen. „Wo man auf christlich-theistischen Grunde," so schließt O. Zöckler sein Urteil über die ästhetische Monographie des Dionysius Cartusianus, „über das geschöpflich Schöne und sein Verhältnis zum Schöpfer nachsinnt und die Voraussetzung eines Abgespiegeltseins der himmlischen Dinge in der diesseitigen Welt überhaupt aller natur- und religionsphilo-

---

[1]) Divi ecstatici Doctoris Dionysii Cartusiani Opera omnia. Tom. XVI Tornaci 1902, 135—199.

[2]) Jbid. Tom. XXXIV, 223—253.

[3]) O. Zöckler, Dionys des Kartäusers Schrift De venustate mundi. Beitrag zur Vorgeschichte der Aesthetik. Theologische Studien und Kritiken 1881, 636—665. Vgl. auch O. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft I Gütersloh 1877, 393—400. Vgl. auch A. Rössler C SS. R., Die Schrift des Kartäusers Dionysius De venustate mundi et pulchritudine Dei und der Schönheitsbegriff der Gegenwart. Hist.-pol. Blätter 149 (1912) 505—522.

sophischen Spekulation zugrunde legt, da wird man auch speziell vom kunstphilosophisch-ästhetischen Gesichtspunkte aus in dem Ideengange des frommen Kartäusers von Roermonde manches Beachtenswerte wahrnehmen. Jedenfalls wird man der Frische und Wärme seines Naturgefühls sowie der Energie, womit er Himmlisches und Irdisches, Geistiges und Sinnliches, das Höchste und das Niedrigste unter dem Gesichtspunkte der Schönheit sinnig zusammen zu schauen strebte, Gerechtigkeit widerfahren lassen." Dionysius Ryckel ist in seiner Darstellung der Schönheit der Natur im Großen und im Einzelnen von Pseudo-Dionysius, von Augustinus, ganz besonders von Hugo und Richard von S. Viktor und dann auch von Alexander von Hales, Thomas von Aquin und Albert dem Großen abhängig. Ulrich von Straßburg, dessen Summa er in seinen Werken viel zitiert und verwertet, ist in der Schrift De venustate mundi et pulchritudine Dei nicht erwähnt, doch begegnen uns Gedanken und Einteilungen, die an Ulrichs Kapitel De pulchro anklingen.

Schließlich sei noch als Vertreter der scholastischen Schönheitslehre Savonarola genannt, in dessen Predigten von Thomas und auch vom Neuplatonismus beeinflußte Gedanken über das Schöne in Natur und Kunst sich finden.[1]) Er sucht das Schöne „in der Form, in der Teilnahme am Göttlichen, im Durchleuchten der Idee durch die Hülle der Leiblichkeit. Die körperliche Schönheit ist eine Form, die aus dem rechten Verhältnisse und Ebenmaße aller Glieder und Farben entspringt." Mit Savonarola sind wir tief in die Zeit der Renaissance vorgerückt. Eine auch nur andeutungsweise Untersuchung über die Beziehungen der Schönheitslehre, Philosophie der Renaissance zur Schönheitstheorie der Scholastik liegt nicht in der Linie dieser Uebersicht, welche nur den geschichtlichen Rahmen zeichnen soll, in welchen wir die Schönheitstheorie Ulrichs von Straßburg einfügen können. Am ehesten würde sich noch Marsilio Ficino an die Scholastiker anreihen lassen, der ja auch gleich diesen einen Kommentar zur Schrift De divinis nominibus verfaßt hat und bei seiner Vertrautheit mit dem Schrifttum Platons und Plotins, das er übersetzt und kommentiert hat, viel eher die antiken Gedankenelemente in den Schriften des Pseudo-Areopagiten wahrnehmen

[1]) Vgl. J. Schnitzer, Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance II München 1924, 801 ff.

konnte als dies die Scholastiker vermochten. In Ficinos Erläuterung des 4. Buches von De divinis nominibus finden sich über die Schönheit Darlegungen, die eine interessante Parallele zu den scholastischen Gedanken hierüber bieten.[1]) In seinem Kommentar zum Symposion und in seinem Schriftchen De lumine tritt der neuplatonische Spiritualismus in der Auffassung des Pulchrum als aliquid incorporeum, ale splendor divini vultus scharf hervor und tritt der Eigenwert des Körperlichschönen stark zurück.[2]) Es ist merkwürdig, daß bei diesem Philosophen der Renaissance das Körperlichschöne in geringerem Maße zur Geltung kommt als bei den mittelalterlichen Scholastikern, denen eben Plotins Enneaden gar nicht oder nur durch abschwächende Vermittlungen bekannt waren und denen doch die aristotelische Weltbetrachtung den Blick für das Empirische geschärft hatte. Allerdings haben die Scholastiker, bei denen nur die aristotelische Betrachtungsweise sich zeigt, ich erinnere bloß an Siger von Brabant oder an die um Wilhelm von Ockham sich gruppierenden Aristoteleserklärer nominalistischer Richtung, über die Schönheit geistiger und körperlicher Art sich wenig oder überhaupt nicht geäußert. Es ist aus dieser Schule Ockhams, wie die Forschungen P. Duhems dargetan haben, eine Umgestaltung des naturwissenschaftlichen Weltbildes in Vorahnung und Vorwegnahme der Theorien des Kopernikus und Galileis angestrebt worden, aber eine ästhetische Weltbetrachtung lag dieser Richtung des scharfsinnigsten scholastischen Denkens ferne. Aesthetische Gedanken begegnen uns bei denjenigen mittelalterlichen Denkern, in deren geistigen Adern auch neuplatonisches Blut rollte. Es ist deswegen kein Zufall, daß gerade bei den Scholastikern, die entweder zugleich Mystiker und Scholastiker waren oder die doch Beziehungen zur Mystik hatten, bei Hugo und Richard von S. Viktor, bei Bonaventura, bei Albert dem Großen, von dem viele Verbindungslinien zur deutschen Mystik führen, bei Thomas von Aquin, dessen aristotelische Grundrichtung keineswegs platonische und mystische Elemente ausgeschlossen hat und der namentlich die Theorie, die Theologie der Mystik in der Folgezeit richtunggebend beeinflußt hat, sodann bei Dionysius Cartusianus, dem Doctor ecstaticus, wie

[1]) Marsilii Ficini Opera omnia, Basileae 1561, 1059 sqq.

[2]) Jbid. 1335 sqq. 977—986.

man ihn wegen seiner mystischen Lebens- und Denkrichtung genannt hat, die eingehendsten Darlegungen über das Schöne uns entgegen leuchten. In diesen Zusammenhang reiht sich auch die Schönheitslehre Ulrichs von Straßburg ein, dessen wissenschaftliche Lebensarbeit einen starken neuplatonischen und mystischen Einschlag hat und der zur deutschen Mystik eines Meister Eckhart in mannigfachen Beziehungen steht, die erst im Einzelnen aufzuhellen sind.

III. Ulrich Engelberti von Straßburg und seine Abhandlung De pulchro.

Ulrichs von Straßburg Leben, Werke und wissenschaftliche Richtung und Bedeutung habe ich anderswo zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht.[1]) Es haben sich auch Cl. Baeumker und A. Hauck,[2]) in neuester Zeit A. Stohr und G. Théry,[3]) mit diesem hervorragenden deutschen Philosophen und Theologen befaßt. Ich kann in diesem Zusammenhange nur das Wesentlichste meiner Forschungsergebnisse mitteilen. Ulrich Engelberti ist in Straßburg geboren als Sprößling der adeligen Familie der Zorn. Er trat frühzeitig in den Dominikanerorden ein und erhielt seine wissenschaftliche Ausbildung in Philosophie und Theologie zu Köln als Schüler Alberts des Großen, der im Jahre 1248 die Gründung und Oberleitung eines Studium generale daselbst übernommen hatte. Allem Anschein nach machte er zur gleichen Zeit wie Thomas von Aquin seine Studien in Köln. Er ist aber

---

[1]) M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg. Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Großen. Zeitschrift für kath. Theologie 29 (1905) 82—107, 315—330, 482—499, 607—630. Eine Neubearbeitung dieser Abhandlung erscheint in M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, München 1926.

[2]) Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Rede, Straßburg 1912, 21—26, 44, 48—50. A. Hauck Kirchengeschichte Deutschlands V 1 Leipzig 1911, 253—259.

[3]) G. Théry O. Pr., Originalité du plan de la „Summa de bono" d'Ulrich de Strasbourg. Revue Thomiste 1922, 376—395. Von A. Stohr ist eine Münchner Habilitationsschrift über die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg im Druck.

in viel höherem Maße als wie Thomas als Schüler Alberts anzusprechen, da letzterer schon an der Universität Neapel zu den Füßen der Artisten Martinus und Petrus von Hibernia bestimmende wissenschaftliche Einflüsse in sich aufgenommen hatte und auch später sich selbständig weiterentwickelt hat. Ulrich ist ohne Zweifel der Lieblingsschüler Alberts und hat seiner Begeisterung und Bewunderung für den geliebten Lehrer, mit dem ihn auch in seinem ganzen späteren Leben innigste Freundschaft verband, folgenden Ausdruck verliehen: Doctor meus dominus Albertus Episcopus quondam Ratisbonensis vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit. Sein in der Schule Alberts errungenes Wissen konnte Ulrich als Lector der Theologie im Dominikanerkloster seiner Vaterstadt verwenden. Aus dieser Straßburger Lehrtätigkeit wird auch berichtet, daß Ulrich im Jahre 1260 die Orgel im Dome gebaut habe. Doch ist diese Nachricht ebenso sehr mit großer Vorsicht hin zu nehmen, wie ja auch die Beteiligung Alberts am Dombau in Köln und am Bau verschiedener Ordenskirchen geschichtlich nicht verbürgt ist. Im Jahre 1272 wurde Ulrich auf dem Provinzialkapitel zu Basel zum Provinzial der weit ausgedehnten deutschen Provinz des Dominikanerordens gewählt und bekleidete dieses schwierige Amt bis zum Jahre 1277. Wir sind über diese praktische und organisatorische Wirksamkeit durch die von H. Finke veröffentlichte Sammlung von Dominikanerbriefen des 13. Jahrhunderts sehr gut informiert.[1]) Ich will aus dieser Korrespondenz nur die Tatsache hervorheben, daß Ulrich ähnlich wie Albert in besten, wie es scheint, freundschaftlichen Beziehungen zu Rudolf von Habsburg stand. Im Jahre 1277 wurde Ulrich auf dem Generalkapitel zu Bordeaux von seinem Amt als Provinzial enthoben und an die Universität Paris gesendet, um dort über die Sentenzen des Petrus Lombardus zu lesen und sich den Grad eines Magisters der Theologie zu erwerben. Ehe er noch diese Würde erlangt hatte, starb er noch im gleichen Jahre als Bakkalaureus zu Paris.

Was die literarische Tätigkeit Ulrichs anbelangt, so verfaßte er einen Kommentar zu den Meteorologica, einen Kommentar zu

---

[1]) H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1891, 18—22.

den Sentenzen des Petrus Lombardus und eine große theologische Summa. Der Kommentar zur aristotelischen Metereologie und auch der Sentenzenkommentar, den im 15. Jahrhundert noch Johannes Nider kannte und benützte, sind verloren gegangen. Seine unvollendete theologische Summa ist im späteren Mittelalter besonders bei Kardinal Torquemada und von Dionysius Cartusianus viel benützt und hoch gewertet worden. Indessen hat sie nie eine Drucklegung erlebt.[1]) Für das hohe Ansehen dieses gewaltigen scholastischen Werkes spricht seine handschriftliche Verbreitung.

Es lassen sich folgende Handschriften, welche teils das ganze Werk, wie es Ulrich hinterlassen, teils Bruchstücke desselben und Auszüge enthalten, feststellen.[2])

1) Cod. Vat. lat. 1311, eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrh. enthält das ganze Werk (lib. 1—6).
2) Cod. Vat. lat. 10038 (s. XV) geschrieben 1452 enthält das 5. Buch.
3) Clm. 6496 geschrieben 1452 enthält die 4 ersten Bücher. Diese Papierhandschrift ist auf dem alten Einband irrtümlich als Werk des hl. Thomas (S. Thome de Summo Bono) bezeichnet.
4) Cod. 819 der Universitätsbibliothek Erlangen Papierhandschrift des 15. Jahrh. enthält Buch 5 und 6.
5) Cod. 619 der gleichen Bibliothek, anonyme Papierhandschrift des 15. Jahrh. mit l. 1—4.
6) Cod. lat. Electoral. 446 theol., der Preußischen Staatsbibliothek, ein Papierkodex des 15. Jahrhundert enthält die ganze Summa.
7) Cod. Goerres lat. Fol. 766 der gleichen Bibliothek, Papierhandschrift des 15. Jahrh. mit den Büchern 5 und 6.
8) Cod. lat. 3924 der österr. Nationalbibliothek, teils Pergament-, teils Papierhandschrift, des 15. Jahrh. enthält die 4 ersten Bücher.
9) Cod. lat. 4646 der gleichen Bibliothek eine anonyme Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts enthält das 3. Buch.
10) Cod. 170 und 170a der Dominikanerbibliothek in Wien

---

[1]) Eine Edition der beiden ersten Bücher bereitet Frl. Dagonillon für die École des Chartes in Paris vor.

[2]) Eine eingehende Beschreibung der Handschriften gebe ich in der Neubearbeitung meiner obengenannten Abhandlnng.

ist ein aus dem 15. Jahrh. stammendes unvollständiges Exemplar, das ursprünglich das ganze Werk in 3 Bänden enthielt. Der mittlere Band ist verloren gegangen.

11. Cod. GBf. 170 des Stadtarchivs in Köln Papierhandschrift des 15. Jahrh. (geschrieben 1466) enthält das 6. Buch.

12) Cod. 1225 Prädikatorenbibliothek der Stadtbibliothek zu Frankfurt, eine Pergamenthandschrift des 15. Jahrh., enthält das ganze Werk. Diese Handschrift, welche bisher nicht bekannt war, ist auf dem vorderen Deckblatt und auch im geschriebenen Katalog als Ulricus in primum et secundum Sententiarum irrtümlicherweise bezeichnet.

13) Cod. 99 Dombibliothek der gleichen Bibliothek (s. XV) enthält von fol. 183r—192v einige Kapitel aus l. II tract. 4 der Summa Ulrichs.

14) Cod. F 294 der Stadtbibliothek zu Erfurt enthält von fol. 66r an ein Bruchstück aus dem 6. Buche Ulrich der Summa Ulrichs.

15) Codd. lat. 15900 und 15901 der Bibliothèque nationale in Paris enthalten zusammen das ganze Werk, die erste Handschrift die vier ersten Bücher, die zweite die beiden letzten. Die beiden von gleicher Hand teils auf Papier teils auf Pergament geschriebenen Kodizes entstammen auch dem 15. Jahrh.

16) Cod. lat. 120 der Stadtbibliothek von Saint-Omer Papierhandschrift des 15. Jahrh. enthält die 3 ersten Bücher.

17) Cod. 152 der gleichen Bibliothek eine Papierhandschrift des 15. Jahrh. enthält das 5. Buch.

18) Die Universitätsbibliothek zu Löwen besaß vor dem Brande von 1914 im Cod. 90 ein 1470 geschriebenes unvollständiges Exemplar der Summa Ulrichs.

19) Cod. 1954 (BBd. 114) der Universitätsbibliothek zu Krakau bietet von fol. 248r—253r Extracta de libro Ulrici discipuli Alberti Magni.

Aus dieser Uebersicht über die Handschriften der Summa Ulrichs läßt sich entnehmen, daß sämtliche Handschriften mit der einzigen Ausnahme von Cod. Vat. lat. 1311, welche dem 14. Jahrhundert entstammt, erst dem 15. Jahrhundert angehören. Es läßt sich sonach für die Edition eines Textes aus diesem Werke

also auch für unsere Edition des Kapitels De pulchro, keine Filiation der Handschriften und kein in die Zeit des Verfassers zurückreichender Archetypus feststellen. Auch die Vatikanische Handschrift gehört erst dem vorgerückten 14. Jahrhundert an. Man wird durch Vergleichung einer größeren Anzahl dieser Kodizes einen lesbaren Text herstellen können. Einzelne der Kodizes, wie der Pariser, geben in Randbemerkungen eine gute Gliederung der Kapitel. Andere Handschriften, wie der Wiener Cod. lat. 3924, unterstreichen die Zitate und erleichtern damit die Uebersicht über das von Ulrich verarbeitete Quellenmaterial.

Ich kann hier nicht auf die Einteilung und die Struktur der Summa Ulrichs eingehen, ich muß hiefür auf meine Abhandlung verweisen. Entstanden ist diese Summa in der Zeit zwischen 1262, dem Jahre der Resignation Alberts auf das Bistum Regensburg, und zwischen 1272, da Ulrich zum Provinzial erwählt wurde. Von Ulrich von Straßburg ist im Cod. Theol. 2205 12⁰ der Hamburger Stadtbibliothek, einer Sammlung Kölner Klosterpredigten des 13. Jahrhunderts, die zuerst von Ph. Strauch entdeckt und beschrieben worden ist[1]), eine deutsche Predigt erhalten. Auf fol. 29ʳ beginnt sie mit der Ueberschrift: Frater Ůolricus provincialis also: Thoma, want du mich sijs, darumbe gelouvis du in mich. selig sint die min niet insient inde gelouvent in mich (Joh. 20, 29) die glorie unsis Herren upirstendinge was also groiz, dat sů meliche da ane zwivelden. der was sente Thomas ein. Diese deutsche Predigt Ulrichs erstreckt sich bis fol. 83ʳ.

Was die Lehrrichtung Ulrichs und die Stellung seiner Summa in der Entwicklung des scholastischen Denkens betrifft, so kommt hier der philosophische und theologische Standpunkt Alberts des Großen mit einer Weiterbildung und schärferen Betonung von dessen neuplatonischer Seite am entschiedensten zum Ausdruck. Die Abhängigkeit Ulrichs von Albert, die eine weitgehende oft auf den Wortlaut sich erstreckende ist, muß erst im Einzelnen aufgezeigt werden. Wir werden in der Abhandlung über das Schöne eine freilich nicht starke Beeinflußung durch den betreffenden Abschnitt des ungedruckten Kommentars Alberts zu De divinis nominibus, durch das sogenannte Opusculum De bono et

[1]) Ph. Strauch, Kölner Klosterpredigten des 13. Jahrhunderts. Festschrift Christian Walther, Norden und Leipzig 1911, 21—48.

pulchro, wahrnehmen. Auch die Aristoteleskommentare Alberts, namentlich der Metaphysikkommentar, haben auf Ulrich eingewirkt und sind von ihm benützt worden. Inwieweit Ulrich im 6. Buche, in seiner Moral die von mir festgestellte und beschriebene, ungedruckte Ethik Alberts, die ein Teil seiner Summa de creaturis ist, verwertet hat, läßt sich erst durch Vergleichung dartun. Seine neuplatonische Einstellung bringt unser Scholastiker am Schluße des Prologus, wo er seinen innigen Anschluß an den Pseudo-Areopagiten programmatisch kundgibt, deutlich zum Ausdruck. Neuestens hat nun auch G. Théry O. Pr. in einer schon erwähnten sehr bemerkenswerten Untersuchung nachgewiesen, daß die beiden ersten Bücher der Summa de bono Ulrichs im innigsten Anschluß an die Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten stehen, ein Kommentar hiezu sind. Auch A. Hauck, der in seiner Kirchengeschichte Deutschlands Ulrich von Straßburg eine längere Darlegung widmet, sieht die Bedeutung Ulrichs für die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie in Deutschland darin, daß mit ihm die Renaissance des Neuplatonismus begann. Jedenfalls am besten hat Cl. Baeumker die wissenschaftliche Eigenart Ulrichs, in welchem er einen Denker von besonderer Prägung, keinen bloßen Kompendienschreiber sieht, diese neuplatonische Grundstimmung bestimmt und auch charakteristische Proben dieser Denkweise aus Ulrichs Summa abgedruckt. Baeumker hat auch darauf hingewiesen, daß Ulrichs Geistesrichtung eine Fortsetzung bei seinem in Süddeutschland wirkenden Ordensgenossen Dietrich von Freiberg findet und nicht minder stark in den zuerst von Denifle angezogenen scholastischen Schriften Meister Eckharts zu tage tritt. Der Zusammenhang zwischen Ulrich und Meister Eckhart wird erst mit Sicherheit untersucht werden können, wenn wir eine kritische Ausgabe der lateinischen Werke des großen deutschen Mystikers besitzen. Es sei hier noch als Zeichen dieses Nachwirkens Ulrichs in neuplatonisch gerichteten deutschen Kreisen erwähnt, daß der noch von Nikolaus von Cues erwähnte deutsche Dominikaner Berthold von Mosburch in seinem großen, im Cod. Vat. lat. 2192 erhaltenem Kommentar zu Wilhelm von Moerbekes lateinischer Uebersetzung der *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus, wie aus dem am Schluße der Handschrift angefügten Quellenverzeichnis sich ersehen läßt, auch den Olricus de Argentina benützt hat.

Das Kapitel De pulchro, dessen interpretierende Uebersetzung, Würdigung und schließlich Edition Gegenstand unserer Abhandlung bildet, ist das 4. Kapitel vom 3. Traktat des 2. Buches der Summa Ulrichs. Dieses 2. Buch, welches von der Einheit der göttlichen Natur (De unitate nature divine) handelt, ist ganz unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Namen aufgefaßt und gegliedert und zeigt schon hierdurch die Berührung mit der Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten und die neuplatonische Beeinflußung. Der 3. Traktat erörtert denjenigen göttlichen Namen, der den Urgrund aller göttlichen Mitteilungen besagt, nämlich die göttliche Güte (De nomine significante id quod est causa omnium divinarum processionum sive de bonitate divina et sibi adjunctis que sunt lumen, pulchrum, amor et de malo opposito bono et de voluntate divina). Das Kapitel de pulchro steht in diesem 3. Traktate an 4. Stelle. Voraus geht ein Kapitel De bono universi und darauf folgt das Kapitel über das Licht (De lumine prout Deus hoc nomine laudatur). Auch diese Umgebung, in der das Kapitel über das Schöne uns entgegentritt, kündet die neuplatonische Einstellung. Wir werden aus diesen beiden Nachbarskapiteln ergänzende Gedanken und Texte heranziehen. Es ist nicht leicht, Ulrichs Ausführungen wörtlich zu übersetzen, da er einen viel schwierigeren Stil als etwa Bonaventura und Thomas von Aquin schreibt. In der Uebertragung sollen zugleich erklärende Bemerkungen eingeflochten werden. Hierbei werden besonders die Quellen, aus denen Ulrich geschöpft hat, aufzuzeigen sein. Gerade in der Aufhellung der ideengeschichtlichen Entwicklung der bei Ulrich uns entgegentretenden Gedanken und Begriffe liegt ein gutes Stück Kommentar des Textes. Ulrich hat seine Quellen vielfach selbst genannt. Aber auch an Stellen, an welchen er keinen Gewährsmann angibt, hat er nicht selten überliefertes Gedankengut verwertet. Die Abhängigkeit von den einschlägigen Darlegungen in Alberts Kommentar zu De divinis nominibus, dem uns schon bekannten pseudo-thomistischen Opusculum De bono et pulchro ist eine mehrfach wahrnehmbare, aber von Ulrich gemäß der damaligen Sitte, Zeitgenossen, auch wenn man sie ausschrieb, nicht mit Namen zu zitieren, in keiner Weise angedeutet. Die neuplatonische Hauptquelle ist der betreffende Abschnitt im 4. Kapitel der Schrift *περὶ θείων ὀνομάτων* (De divinis nominibus)

des Pseudo-Areopagiten. Ulrich hat wie sein Lehrer Albert die Schriften des Areopagiten in der Uebersetzung des Johannes Sarracenus und noch nicht in der des Robert Grosseteste benützt.[1]) Durch den Pseudo-Dionysius wurden Gedanken Platons, Plotins und des Proklus über das Schöne an das Mittelalter vermittelt. Von den platonischen Schriften, in welchen vom Schönen die Rede ist, war der Scholastik nur der Timaeus in der Uebersetzung des Chalcidius bekannt. Während im 12. Jahrhundert der Timaeus die Schule von Chartres beeinflußte und von Wilhelm von Conches kommentiert wurde, ist im Zeitalter der Hochscholastik dieses Nachwirken des platonischen Dialoges nicht mehr im gleichen Maße zu bemerken. Der Pseudo-Areopagite wird ja die platonischen Texte und Gedanken durch die Vermittlung des Proklus, seiner neuplatonischen Hauptvorlage übernommen haben. Indessen findet sich, wie wir sehen werden, gerade im Abschnitt über das Schöne bei Dionysius wörtlich eine längere Stelle der Rede Diotimas aus Platons Symposion, die weder bei Plotin noch bei Proklus uns begegnet und deshalb wohl direkt aus Platon geschöpft worden ist. Proklus hat vielfach auch Ausdrücke und Gedanken Plotins an den Areopagiten vermittelt, aber an vielen Stellen ist eine direkte Entlehnung anzunehmen. Den Einfluß des Proklus auf die Lehre des Pseudo-Dionysius vom Schönen hat H. Koch im Einzelnen nachgewiesen.[2]) So ist es denn in der Tat der Pseudo-Areopagite, der Aesthetiker unter den Kirchenvätern, wie ihn Borinski nennt,[3]) der Vermittler der platonischen und besonders neuplatonischen Theorie vom Schönen. Plotins Enneaden und damit auch die beiden Abschnitte in denselben über das Schöne konnten keinen unmittelbaren Einfluß auf das scholastische Denken ausüben, da sie erst durch Marsilio Ficino ins Lateinische übertragen worden sind. Es kommt hier nur die vermittelnde Tätigkeit des Pseudo-Areopagiten und auch Augustins in Betracht. Von

---

[1]) Vgl. M. Grabmann, Ps.-Dionysius Areopagita in den lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters. Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Ehrhard, Bonn 1922, 190.

[2]) H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900.

[3]) K. Borinski, Die Antike in Poetik und Kunsttheorie I, 73, Leipzig 1914.

Proklus war in der Zeit, da Ulrich von Straßburg lebte und schrieb, nur die *Στοιχείωσις θεολογική*, von der 1268 Wilhelm von Moerbeke eine lateinische Uebersetzung hergestellt hatte, bekannt. Ich habe indessen in Ulrichs Summa bisher einen ausdrücklichen Verweis auf diese Schrift des Proklus nicht gefunden, was auf die Abfassung dieses Werkes vor 1268 hindeuten dürfte. Ein Auszug aus der *Στοιχείωσις θεολογική* und damit auch eine neuplatonische Quellenschrift ist der von den Scholastikern viel zitierte Liber de causis, der aber für die Schönheitslehre nicht von Belang ist. In dieser Frage war der Pseudo-Areopagite der ausschließliche Vermittler der Gedanken des Proklus an das Mittelalter. Es sei hier bemerkt, daß in dem ungedruckten Kommentar Alberts des Großen zu De divinis nominibus und auch in den davon inspirierten Ausführungen Ulrichs von Straßburg der neuplatonische Charakter der Gedanken des Pseudo-Areopagiten viel entschiedener zu tage tritt als in dem Kommentar des hl. Thomas zur gleichen Schrift. Thomas interpretiert den Areopagiten mehr im aristotelischen Sinne. Hat er doch in seinem ersten großen Werk den Satz niedergeschrieben:[1]) Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem ut patet diligenter inspicienti libros eius. In einem anderen Werke, das aus der Zeit nach Moerbekes Uebersetzung der *Στοιχείωσις* stammt, in den Quaestiones disputatae de malo, hat der Aquinate diese Anschauung korrigiert, indem er schreibt:[2]) Dionysius in plurimis fuit sectator sententiae platonicae. Von antiken Autoren zitiert Ulrich, wie wir sehen werden, an zahlreichen Stellen mehrere Schriften des Aristoteles, wie er überhaupt als Schüler Alberts, des großen Inaugurators des scholastischen Aristotelismus, eine umfaßende Vertrautheit mit dem aristotelischen Schrifttum namentlich in den metaphysischen Abschnitten des 4. Buches seiner Summa bekundet. Von der Poetik des Aristoteles, die für dessen Schönheits- und Kunstlehre in erster Linie in Betracht kommt, hat bekanntlich die Scholastik weder eine arabisch-lateinische noch eine griechisch-lateinische Uebersetzung gehabt.[3]) Die in Handschriften z. B. in den zwei dem 14. Jahrhundert an-

---

[1]) II. Sent. d. 14 q. 1 a. 2

[2]) Quaestiones disputatae de malo qu. 16 a. 1 ad 3m.

[3]) Vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts, München 1916, 257.

gehörigeu Erfurter Kodizes F 35 und Q 66 uns überlieferte Poetria Aristotelis ist eine Verarbeitung eines Teiles der aristotelischen Poetik durch Averroes, die von Hermannus Alemannus aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen worden ist. Der Professor an der Pariser Artistenfakultät Bartholomaeus von Brügge hat hiezu in der Zeit nach Ulrich von Straßburg einen ungedruckten Kommentar geschrieben. Der Text aus dem 13. Buch der Metaphysik (1078 a 36) wo als die *μέγιστα εἴδη* des Schönen; *τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον* Ordnung, Ebenmaß und Bestimmtheit angegeben werden, ein Text, in welchem E. Zeller, G. Teichmüller[1]) die wesentlichen Merkmale des Schönen angegeben sehen, ist bei Ulrich von Straßburg nicht zitiert. Auch Thomas von Aquin hat nirgends, wo er von der Schönheit spricht, diese Aristotelesstelle angeführt oder berücksichtigt. Er hat sich ja auch in seinem nach A. Mansions Forschungen[2]) Ende 1271 oder anfangs 1272 abgeschloßenen Metaphysikkommentar auf die Auslegung der 12 ersten Bücher beschränkt. Ohne auf die schwierige Frage nach den verschiedenen Etappen der griechisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen im 13. Jahrhundsrt hier einzugehen, will ich nur bemerken, daß die beiden letzten Bücher der aristotelischen Metaphysik in der Zeit, da Ulrich von Straßburg seine Summa schrieb, jedenfalls nicht in das wissenschaftliche Blickfeld der Scholastik getreten sind. Außerdem, und das ist hier das Entscheidende, hat Wilhelm von Moerbeke in seiner griechisch-lateinischen Uebersetzung des 13. Buches der Metaphysik das *καλοῦ* mit boni übertragen. Der aristotelische Text: *Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι* ist folgendermaßen übersetzt: Boni autem maximae species et ordo et commensuratio et determinatum, que maxime ostendunt mathemathice scientie (Clm. 162 fol. 59[v]). Albert d. Gr. der in seinem Metaphysikkommentar diese Stelle interpretiert, gibt sie so wieder: Ea, quae sunt boni differentiae, sunt

---

[1]) E. Zeller, Philosophie der Griechen, II 2[3], Leipzig 1879, 703 ff. G. Teichmüller, Aristotelische Forschungen II. Aristoteles, Philosophie der Kunst, Halle 1869, 210 ff.

[2]) A. Mansion, Pour l'histoire du Commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote. Revue néo-scolastique de philosophie 26 (1925) 284—295.

species et ordo et commensuratio et determinatum esse sive determinatio: et hoc maxime ostendunt mathematicae scientiae. Er macht hier irrigerweise die species zu einem vierten Wesensmerkmal des Guten. So ist durch die irrige Uebersetzung des *καλοῦ* mit boni diese für die aristotelische Schönheitslehre so wichtige und charakteristische Stelle dem mittelalterlichen Denken verloren gegangen. Die aristotelische Schönheits- und Kunstlehre hat sonach in der Scholastik des 13. Jahrhunderts nur eine fragmentarische Verwertung gefunden. Von antiken Autoren hat Ulrich von Straßburg schließlich noch Cicero angeführt, in welchem die stoische Auffaßung des Schönen sich repräsentiert. Die antike, vor allem platonische und neuplatonische Auffaßung vom Schönen hat auch in der Patristik eine vielfache Verwendung und Umgestaltung zu religiös-theologischen Zwecken: zur Bestimmung der Schönheit Gottes, zur Schilderung der Seelenschönheit des christlichen Tugendlebens gefunden. Es findet sich eine Fülle solcher Texte, namentlich bei den griechischen Vätern, wohl am reichhaltigsten bei Clemens von Alexandrien, bei Basilius, bei Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, bei Johannes Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien, von den lateinischen Vätern der voraugustinischen Zeit sei Ambrosius genannt. Aber keiner der griechischen Väter hat so ausführlich und zusammenhängend über die Schönheit gehandelt als gerade der Pseudo-Areopagite. Petavius und Thomassinus haben diese patristischen Texte über die Schönheit, speziell die Schönheit Gottes, gesammelt und zusammengeordnet. Ulrich von Straßburg hat aus der Väterliteratur außer seiner Hauptquelle Dionysius nur eine angebliche Stelle von Isidor von Sevilla und in reichem Ausmaße Augustinus zitiert und benützt. Augustinus hat im christlichen Altertum das Bedeutendste auf dem Gebiete der Lehre vom Schönen geleistet und nicht bloß antike, platonische, neuplatonische, stoische Gedankenelemente überliefert, sondern auch selbständig über diese Fragen nachgedacht. Hat er doch schon in jungen Jahren eine Schrift De pulchro et apto verfaßt, die schon zu seinen Lebzeiten verloren gegangen ist. „Das ästhetische Interesse", bemerkt E. Tröltsch[1]) ist ein entscheidender Grundzug im Wesen Augustins und ver-

[1]) E. Tröltsch, Augustin. Die christliche Antike und das Mittelalter, München und Berlin, 1915, 112. Zur Aesthetik Augustins vgl. A. Berthaud,

bindet ihn vielleicht mehr als irgend etwas anderes mit dem Geiste der Antike". Die religiöse Weltbetrachtung Augustins ist von ästhetischen Elementen durchzogen. Das Mittelalter hat sich im allgemeinen nicht zu einer einfühlenden Betrachtung und Charakteristik der Gesamtpersönlichkeit Augustins erhoben, wenn sich auch gute Gedanken über Augustins Eigenart bei Bonaventura und Walter von Brügge finden, Die Scholastik hat den Schwerpunkt auf die Lehre Augustins verlegt, wobei die tieferen Denker in die Zusammenhänge, in den Geist der augustinischen Lehren einzudringen, das Ganze und Große der augustinischen Gedankenwelt sich anzueignen mühten, kleinere Geister mit Zitaten nud auctoritates aus Augustins Schriften sich begnügten. Ulrich von Straßburg bekundet in seiner Summa große Vertrautheit mit Augustinus. Die auf augustinischer Grundlage erwachsene Theologie verbindet er mit Alberts neuplatonisch durchsetztem Aristotelismus.[1]) Auch im Kapitel De pulchro bringt unser Scholastiker eine Reihe von Augustinuszitaten.

Es wird sich bei der folgenden paraphrasierenden Uebersetzung und Erklärung des Kapitels De pulchro Gelegenheit bieten, über den Pseudo-Areopagiten hinaus zurückzugreifen und zu zeigen, wie antike Gedanken über Aesthetik in mannigfachen Zusammensetzungen und Zusammenhängen bei einem mittelalterlichen Denker weiterleben. Gute Dienste leisteten hierbei die Adnotationes, welche F. Creuzer seiner Ausgabe der Plotinischen Abhandlung vom Schönen beigegeben hat.[2]) Zur Erläuterung der oft nicht leichten Gedankengänge Ulrichs wird es zweckdienlich sein auch andere Scholastiker zum Vergleich heranzuziehen. Die einschlägige Partie in Alberts Kommentar zu De divinis nominibus, das sogenannte Opusculum de bono et pulchro, muß ohnedies als Quelle und Vorlage Ulrichs eingesehen werden. Ulrichs Kapitel De pulchro gibt nicht bloß, wie seine Einreihung in die Gotteslehre vielleicht vermuten

S. Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus, Poitiers 1891. A. Wikmann, Beiträge zur Aesthetik Augustins, Weida 1909. K. Eschweiler, Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des hl. Augustin, Euskirchen 1909.

[1]) Cl. Baeumker, a. a. O.

[2]) F. Creuzer, Plotini liber de pulchritudine. Ad codicum fidem emendavit, annotationem perpetuam . . . . adjecit etc., Heidelbergae 1814.

ließe, eine Darstellung der Lehre von der Schönheit Gottes, sondern will eine Gesamtlehre vom Schönen geben, wobei natürlich die göttliche Schönheit bei der theologischen Abzweckung seines Werkes besonders betont wird. Ich habe nirgendwo in der Hochscholastik, auch nicht in der späteren Scholastik bis zu der schon erwähnten Schrift De venustate mundi et pulchritudine Dei des Dionysius Cartusianus eine so ausführliche, zusammenhängende, systematische Darlegung der Schönheitstheorie gefunden. Albert ist ja in seinem Kommentar zu de divinis nominibus ausführlicher, aber er ist hier als Kommentator tätig und bezweckt keine systematische Darstellung.

IV. Uebertragung und quellengeschichtliche Erläuterung von Ulrichs Kapitel De pulchro.

1.) Der Begriff des Schönen im Allgemeinen.[1])

Ulrichs Kapitel De pulchro hat auch eine bestimmte Disposition und Gliederung. Unser Scholastiker hat seine Summa nicht in die stereotypen Formen der scholastischen Quaestionentechnik gegossen, wie dies bei den theologischen Summen fast allgemeine Uebung war, er bewegt sich in den Bahnen freier Gedankenentwicklung. Thomas von Aquin hat es so in seiner Summa contra Gentiles gemacht und ein deutscher Scholastiker und Mystiker zugleich, der unter den Inspirationen Alberts und des Aquinaten arbeitende Dominikaner Nikolaus von Straßburg hat in seiner von mir entdeckten Summa die gleiche im freien Fluß voranschreitende Darstellungsweise bevorzugt. In der Pariser und teilweise auch in der Vatikanischen Handschrift der Summa Ulrichs ist durch Randbemerkung die Disposition der einzelnen Kapitel angezeigt.

Ulrich gibt im Eingang seines Kapitels sogleich seine Auffassung vom Wesen des Schönen kund, indem er in seiner metaphysischen Betrachtungsweise den Begriff der Schönheit mit dem Begriff der Form in Beziehung bringt.

---

[1]) Diese die Gliederung anzeigenden Ueberschriften sind von mir beigegeben. Den Text Ulrichs setze ich in Anführungszeichen. An denselben reiht sich dann die quellen- und ideengeschichtliche Erläuterung.

„Die Form ist die Güte jedweden Dinges, da sie eine von einem Wesen, das vervollkommnungs- und ergänzungsbedürftig ist, ersehnte Vollkommenheit darstellt. Aehnlich ist die Form auch die Schönheit jedweden Dinges, insofern sie, wie Dionysius sagt, durch ihren formgebenden Adel wie ein über das Formierte hinstrahlendes Licht ist.

Es ergibt sich dies auch daraus, daß die Materie, insofern sie von der Form entblößt ist, von Aristoteles als häßlich bezeichnet wird und nach der Form verlangt wie das Häßliche nach dem Guten und Schönen sich sehnt. Deshalb wird das Schöne mit einem anderen Namen auch als speciosum, als wohlgeformt, wohlgestaltet bezeichnet, da species und forma ja ein und dasselbe sind. Daher bemerkt auch Augustinus, daß Hilarius von Poitiers die species als ein Element der Imago (des wesensgleichen Gottesebenbildes im Logos und des Gottesebenbildes im Menschen) aufgefaßt habe, gerade wegen des mit der species gegebenen Gesichtspunktes der Schönheit. Hilarius nennt auch das Häßliche ein deforme, etwas Formloses, weil ihm eben die gehörige Form mangelt. Weil nun das Licht der Form nur über ein solches Formiertes strahlt, das zu ihr in Proportion steht, deshalb besteht auch die Schönheit materiell in dem harmonischen Gestimmtsein der Proportionen der Vollkommenheit, eben der Form auf das was diese vervollkommende, gestaltende Wirkung in sich aufnimmt. Deshalb ist nach Dionysius die Schönheit Harmonie und lichte Klarheit.“

Ulrichs Auffassung vom Wesen des Schönen ist hier die gleiche, die auch Albert in seinem Kommentar zu De divinis nominibus vertreten und so formuliert hat: Ratio pulchri in universali consistit in resplendentia forme super partes materie proportionatas vel super diversas vires vel actiones. Vallet in seinem Buche über die Lehre des hl. Thomas vom Schönen hat in der irrigen Meinung, das von Uccelli edierte opusculum De bono et pulchro habe Thomas zum Verfasser, in diesem Albertustext die thomistische Begriffsbestimmung des Schönen gesehen und daraus alle Momente des Schönheitsbegriffes abgeleitet. In der Auffassung Ulrichs und Alberts besteht das differenzierende Element des Schönen in dem Glanz, den die Form über die zu ihr in Proportion stehenden Teile der Materie oder auch über die verschiedenen Kräfte und

Tätigkeiten eines von ihr formierten Ganzen ausgießt. Auch Thomas beruft sich an einer Stelle, wo er die claritas und debita proportio als Wesenskonstitutive des Schönen bestimmt, ausdrücklich auf den Pseudo-Areopagiten.[1]) Die Form ist der tiefste Grund für alles was an einem Ding an Sein, Qualitäten und Tätigkeit ist, sie bedeutet und begründet die Einheit und Gesetzmäßigkeit und die in einem Ding verkörperte Vernunft, durch sie hat ein Ding Leuchtkraft für unseren Intellekt und Anziehungskraft für unser Begehren. In ihr liegt so die proportio und claritas eines Seienden begründet. In der Form eines Dinges leuchtet eben ein Gedanke der schöpferischen göttlichen Vernunft wieder.

Wenn Albert und Ulrich unter den neuplatonischen Inspirationen des Pseudo-Areopagiten in der Schönheit ein Hinstrahlen der Form über die proportionierten Teile der Materie sehen, so denken sie dabei zuletzt an das Hinstrahlen der absoluten Intelligenz über die vernunftvoll und sinnvoll disponierte Materie. Der menschliche Geist freut sich am Schönen, weil er in ihm sich selber wiederfindet und wiedererkennt und so in Berührung mit seinem eigenen Lichte kommt.

Dieser Gesichtspunkt der Aufeinanderstimmung der vom schönen Gegenstand ausstrahlenden claritas auf die in der menschlichen Erkenntniskraft gegebene claritas ist weder bei Dionysius noch bei Albert und Ulrich weiter ausgeführt. Die Bezeichnung des überwesentlichen schönen Gottes als universorum consonantiae et claritatis causa beim Pseudo-Areopagiten *(καὶ τῆς πάντων εὐαρμοσίας καὶ ἀγλαίας αἰτίαν)* hat das Moment der claritas in den scholastischen Schönheitsbegriff gebracht. Während bei Albert und Ulrich diese claritas am Objekt als Ausstrahlung der Form, als Glanz, den die Form über die proportionierten Teile der Materie ausgießt, aufgefaßt wird, hat Thomas auch den seelischen, den subjektiven Reflex dieser claritas hervorgehoben. Er hat zugleich auch damit den inneren Zusammenhang zwischen claritas und consonantia aufgezeigt. Das Schöne, so schreibt er an einer Stelle,[2]) bezieht sich auf die Erkenntniskraft, schön ist, was als erkannter, als geschauter Gegenstand erfreut, ästhetisches Wohlgefallen hervorruft. Daher besteht das Schöne in der gehörigen

[1]) S. Th. 2 II qu. 145 a. 2.

[2]) S. Th. I qu. 5 a. 4 ad 1m.

Zusammenordnung im richtigen Verhältnis und Ebenmaß (in debita proportione), weil die Sinne Wohlgefallen an dieser Proportion als etwas ihnen Aehnlichem empfinden. Denn auch das das Schöne erfaßende und empfindende Sinnesvermögen ist wie jede Erkenntniskraft eine zusammenordnende Fähigkeit. Es ist jede Erkenntniskraft, die geistige sowohl wie auch die sinnliche, eine proportio, eine Harmonie. Es besteht deshalb zwischen ihr und den Dingen, welche Ebenmaß und Harmonie ausstrahlen, eine Beziehung der Aehnlichkeit. Das ist nun die Grundlage der Freude des Wohlgefallens, das unser Erkenntisvermögen am Harmonischen der Proportion empfindet. An einer anderen Stelle[1]) äußert sich Thomas also: Die Schönheit besteht in einer gewissen Klarheit, in einem gewissen Glanz und in der entsprechenden Proportion. Beides aber findet sich wurzelhaft in der Vernunft. Denn in der Vernunft ist das Licht, das die Verhältnisse der Dinge beleuchtet und uns schauen läßt, wie auch die Fähigkeit in den Dingen Harmonie und Ordnung hervorzurufen.

2.) Anwendung des Schönheitsbegriffes auf Gott.

Ulrich wendet nun in kurzer, schwer darstellbarer Weise die beiden Elemente seines Schönheitsbegriffes: consonantia und claritas auf Gott an. Die nähere Bestimmung der Eigentümlichkeiten der göttlichen Schönheit gibt er in einem späteren Abschnitte seines Kapitels. Hier am Anfang kommt es ihm darauf an, zu zeigen, wie die Schönheit als Licht und Glanz, den die Form über den Stoff oder sonst ein aufnehmendes oder tragendes Subjekt ausstrahlt und hinstrahlt, auch von Gott ausgesagt werden kann.

„Gott ist allein das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh. 1, 9). Gott ist dieses wahre Licht durch seine Natur, welche Licht in der Fülle göttlicher Erkenntnis ist und über das Suppositum, über den Träger der göttlichen Natur hinleuchtet, Glanz verbreitet. Dieses Suppositum, dieser Träger der göttlichen Natur, der dieser Natur als solcher gehört, wird bezeichnet, wenn wir in konkreter Ausdrucksweise: Deus, Gott sagen. So wohnt Gott im unzugänglichen Lichte und dieses Suppositum, dieses tra-

[1]) S. Th. 2 II qu. 180 a. 2. Vgl. auch noch 1 II qu. 27 a. 1 ad 3 m.

gende Subjekt der göttlichen Natur, ist mit der göttlichen Natur nicht bloß in consonantia, in vollkommener Harmonie, sondern mit dieser Natur real identisch. Es befaßt dieses durch das konkrete Wort Deus bezeichnete, tragende Subjekt der göttlichen Natur die drei göttlichen Personen, welche in wunderbarer consonantia, in wunderbarem Einklang auf einander hingeordnet sind, indem der Sohn das wesensgleiche Bild des Vaters und der Hl. Geist das Band des Vaters und Sohnes ist."

Ulrich von Straßburg spricht hier Gedanken über die Schönheit Gottes in kurzen Sätzen aus, die in der griechischen Patristik, bei Augustin, bei Thomas von Aquin und anderen Scholastikern mehr gelegentlich ausgesprochen sind. Am Ausgang der Scholastik hat Dionysius der Karthäuser in seiner von Ulrich beeinflußten Schrift De venustate mundi et pulchritudine Dei eingehend über die Schönheit Gottes gehandelt. Von den neueren katholischen Theologen haben besonders Kardinal Franzelin und M. J. Scheeben,[1]) letzterer mit reicher Kenntnis der Patristik, sodann auch mit Benützung von Gedanken des Pseudo-Areopagiten und des Boethius Erörterungen über die Schönheit Gottes angestellt.

3.) Gott als die Wirkursache, die vorbildliche Ursache und die Zielursache aller geschaffenen Schönheit.

Nachdem Ulrich die Schönheit des dreieinigen Gottes dargetan, zeigt er im folgenden Abschnitt die Kausalität dieser absoluten göttlichen Schönheit. Die Pariser Handschrift bemerkt hier am Rand: Deus est causa efficiens exemplaris et finalis create pulchritudinis.

„Gott ist nicht bloß vollkommen schön in seinem Wesen und Leben, der absolute Höhengrad der Schönheit selbst, er ist auch die Wirkursache, die vorbildliche Ursache und die Zielursache aller geschaffenen Schönheit.

Er ist Wirkursache. Wie das Licht der Sonne, indem es Licht und Farben ausgießt und hervorbringt, damit alle körperliche sinnenfällige Schönheit bewirkt, so gießt auch das

---

[1]) J. B. Franzelin, Tractatus de Deo uno[4], Romae 1910, 340 ff. M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I Freiburg 1873, 489—594. H. Krug, De pulchritudine divina, Friburgi 1902.

wahre und erste göttliche Licht alles Licht der Form aus, worin ja die Schönheit aller Dinge besteht.

Er ist die Exemplarursache. Das körperliche Licht ist seiner Natur nach nur eines und ist all das, was an Schönheit in allen Farben ist, die um so schöner sind, je mehr sie vom Lichte haben. Die Verschiedenheit der Farben rührt von der Verschiedenheit der Oberflächen her, welche das Licht absorbieren. Je mehr diesen das Licht mangelt, desto mehr sind sie häßlich und gestaltslos. Aehnlich ist auch das göttllche Licht der Natur nach eines, welches gleichförmig und einfach alles das in sich befaßt, was an Schönheit in allen geschaffenen Formen sich zerteilt findet. Die Verschiedenheit der Formen rührt von der Verschiedenheit der Subjekte her, welche die Formen in sich aufnehmen. Diese Träger und Substrate der Formen sind auch der Grund, warum eine Form mehr oder minder durch Unähnlichkeit vom ersten geistigen Lichte entfernt ist und verdunkelt wird. Und deshalb besteht nicht in ihrer Verschiedenheit die Schönheit der Formen, sondern sie wird in dem einen geistigen Lichte, das jede Form ist, verursacht. Denn jede Form ist etwas Intelligibles, Geistiges in ihrer Natur und je reiner eine Form dieses Licht hat, desto schöner und dem ersten Lichte ähnlicher ist sie, so daß sie ein Abbild des geistlichen Lichtes und ein Siegel der göttlichen Schönheit darstellt. Je mehr sie jedoch von dieser Lichtnatur sich entfernt und je mehr sie materialisiert ist, desto weniger hat sie an Schönheit und desto unähnlicher ist sie dem ersten Lichte.

Gott ist auch die Zielursache für alles geschaffene Schöne. Die Form wird nämlich von dem, was durch sie vervollkommnet werden soll, verlangt und ersehnt, insofern sie Vollkommenheit ist. Diese Natur der Vollkommenheit ist aber in der Form nichts anderes als eine Aehnlichkeit, ein Abbild der unerschaffenen schöpferischen göttlichen Kunst. In dieser Aehnlichkeit besteht nun die Schönheit der Dinge. Daraus ergibt sich ganz klar, daß die Form ersehnt und erstrebt wird nicht bloß insofern sie etwas Gutes, sondern auch insofern sie etwas Schönes ist. Und so ist die göttliche Schönheit in sich und ihrem geschöpflichen Abbild das Ziel, das alle Sehnsucht an sich zieht. Und deshalb teilt Cicero in der Schrift De officiis dem Schönen

die Begriffsbestimmung des honestum zu, indem er schreibt: Schön ist das was durch seine Gewalt uns zieht und durch seine Lieblichkeit uns an sich lockt."

Ulrich von Straßburg führt hier den bei Pseudo-Dionysius ausgesprochenen Gedanken, daß die absolute göttliche Schönheit die Ursache alles Schönen im Bereiche des Endlichen und Geschöpflichen ist, in selbständigem Weiterdenken fort, indem er die auf Gott anwendbaren Formen der Kausalität, der Wirkursache, der Exemplarursache und der Zielursache zum Einteilungsgrund seiner erklärenden und beweisenden Darlegung macht. Einen besonderen Nachdruck legt er auf den Gesichtspunkt der vorbildlichen Ursache, wie dies ja bei der innigen Verknüpfung von Form und Schönheit, die uns schon aus Ulrichs Begriffsbestimmung des Schönen bekannt ist, naheliegt. Indem Ulrich die eidetische Seite des Formbegriffes besonders hervorhebt und der Form geistiges Licht zuspricht, wahrt er den Dingen selbst bei aller Betonung des göttlichen Exemplarismus die ihnen eigentümliche Schönheit und beugt so einer Verflüchtigung derselben zu einem bloßen Symbol des reingeistig Schönen vor. Ulrich schiebt zwischen Gott und die sinnenfälligen schönen Dinge nicht reingeistige Schönheiten in der Weise ein, daß das körperlich Schöne nur durch deren Nachahmung und Nachbildung schön ist. Die Dinge strahlen kraft ihrer Formen, welche substanzialisierte göttliche Ideen sind und als solche Gottes Urschönheit wiederspiegeln, Schönheitslicht aus.

Es ist lehrreich, zum Vergleich dieser Gedankengänge Ulrichs kurz eine frühscholastische Parallele heranzuziehen. Hugo von St. Viktor hat in seinem Kommentar zur Hierarchia caelestis des Dionysius-Areopagita[1]) das Verhältnis zwischen dem sinnlich Schönen und geistig Schönen anknüpfend an das Wort des Areopagiten:[2]) *τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος* (in der Uebersetzung des Johannes Saracenus: Visibiles quidem formas invisibiles pulchritudinis imaginationes sive imagines arbitrans) ausführlich und mit der ihm eigenen Gedankentiefe und Klarheit dargelegt. Das sinnlich Schöne ist für Hugo ein Gleichnis, eine Nachahmung des geistig Schönen, deshalb, weil der unsichtbare Weltenschöpfer beide Reihen des Schönen auf einan-

[1]) M., P. l. 175, 948 ff.

[2]) Dionysius-Areopagita, De caelesti hierarchia Kap. 1 § 3 (M.P. gr. 3, 121).

der gestimmt und zusammengeordnet hat. Unser Geist erhellt sich durch die Verwandtschaft, die zwischen seinem unsichtbaren Wesen und der unsichtbaren Welt besteht, zur Schau des Unsichtbaren und erkennt dadurch auch diese Zusammenstimmung des unsichtbar geistig Schönen und der sinnenfälligen Schönheit. Hugo sieht in den sinnlich schönen Empfindungsinhalten des Gesichtssinnes, Gehörsinnes usw., die Symbole ethischer Schönheitswerte der Gerechtigkeit, Liebe usw. Wir gewahren bei ihm doch ein Nachwirken neuplatonischer Verflüchtigung des sinnlich Schönen, dem hingegen Ulrich von Straßburg aufgrund seiner auf den Formbegriff eingestellten Schönheitsvorstellung seinen Eigenwert gewahrt wissen will.

4.) Das Verhältnis des Schönen zum Guten.

Für die Auffassung des Schönen ist die Bestimmung seines Verhältnisses zum Guten von Belang, dem Ulrich folgende Erwägung widmet. Die Pariser Handschrift hat hier die Randbemerkung: differunt bonum et pulchrum. Ulrich ist durch Ciceros Verbindung des pulchrum mit dem honestum zur Behandlung dieser Frage veranlaßt, die er unter den Inspirationen des Pseudo-Areopagiten also erörtert:

„Es ist also die Schönheit real, sachlich dasselbe wie die Gutheit, wie Dionysius sagt, nämlich die Form des Dinges, aber beide unterscheiden sich gedanklich. Denn die Form, insofern sie Vollkommenheit ist, ist die Gutheit eines Dinges, aber insofern sie Form ist d. h. insofern sie das formale (eidetische) und intellektuelle über die Materie oder etwas Gestaltbares, das sich wie die Materie verhält, hinstrahlende Licht in sich besitzt, in diesem Sinne ist die Form Schönheit. So ist alles nach Joh. 1, 4 in Gott Leben und Licht: Leben, insofern es sich um Vollkommenheiten handelt, die ein vollendetes Sein verleihen, Licht, insofern sie wie Licht über das Formierte hingegossen sind und dasselbe verschönen. Deshalb ist auch alles Schöne als solches auch ein Gutes. Wenn daher manches, was gut ist, nicht schön ist wie vieles, was den Sinnen angenehm ist, häßlich ist, so rührt dies davon her, daß doch etwas von der Natur des Guten fehlt. Umgekehrt, wenn ein Schönes nicht gut genannt wird, wie in Sprichw. 30, 31 die körperliche Schönheit

als trügerisch und eitel bezeichnet wird, so ist dies in dem Sinne gemeint, daß die Schönheit Gelegenheit zur Sünde sein kann."

Wir werden den Sinn dieser Darlegungen Ulrichs besser verstehen und geschichtlich beurteilen können, wenn wir sie zunächst in den Zusammenhang der Scholastik des 13. Jahrhunderts hineinstellen und dann auch mit antiker, griechischer Denk- und Betrachtungsweise in Beziehung bringen.

In der Scholastik des 13. Jahrhunderts scheint zuerst Alexander von Hales, der Begründer der Franziskanerschule, im ersten Teile seiner gewaltigen theologischen Summa, die jetzt in einer mustergültigen kritischen Ausgabe durch die Franziskaner von Quaracchi erscheint, sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Guten und Schönen gestellt zu haben. In Wilhelms von Auxerre Summa aurea und in den zahlreichen ungedruckten Summen, die am Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts meist in Paris entstanden sind, fand ich eine solche Fragestellung nicht. Es haben auch die gelehrten Editoren von Quaracchi, welche allüberall die gedruckten und ungedruckten Quellen Alexanders anmerken, hier nichts angegeben, sondern sich mit der genauen Identifizierung der im Texte vorkommenden Zitate begnügt. Alexander von Hales stellt sich (S. Th. qu. 3 membr. 1 cap. 2) die Frage:[1]) An idem sit bonum et pulchrum? Der größte Teil dieses Artikels besteht aus Zitaten, die dem Pseudo-Areopagiten und Augustinus entnommen sind. Die für den Unterschied zwischen dem Guten und Schönen in Betracht kommende Erwägung, in der die eigene Stellungnahme unseres Scholastikers zum Ausdruck kommt, und welche an die augustinischen Auffassungen anknüpft ist folgende: „Das Gute, insofern es mit dem honestum, mit dem sittlich Guten ein und dasselbe ist, ist auch mit dem Schönen identisch, während das Gute, welches man als utile bezeichnet, dies nicht ist. Indessen unterscheiden sich doch auch das Gute und das Schöne von einander. Das Schöne besagt nämlich eine Bestimmtheit des Guten, insofern dasselbe unserer Wahrnehmung und Anschauung gefällt, hingegen bezieht sich das Gute auf eine

---

[1]) Alexander von Hales, Summa Theologica studio et cura P. P. Collegii S. Bonaventurae edita. Tom. I, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924, 162—163.

Bestimmtheit des Guten, insofern dasselbe unseren Affekt erfreut.“ Alexander von Hales begründet hier psychologisch den Unterschied zwischen dem Guten und Schönen aus der Verschiedenheit der Beziehungen zu den Seelenkräften. Der hl. Thomas hat diesen Gedanken des großen Begründers der Franziskanerscholastik aufgegriffen und weiter gebildet.[1]) „Da das Gute dasjenige ist, wonach alles Seiende strebt, so gehört es zum Wesen des Guten, daß in seinem Besitz das Streben und Begehren befriedigt wird. Hingegen gehört es zum Begriffe des Schönen, daß bei seinem Anblick, bei seiner Erkenntnis und Anschauung unser Begehren befriedigt wird. Deswegen sind gerade diejenigen Sinne am meisten für das Schöne gestimmt, welche am meisten erkennend (maxime cognoscitivi) sind, nämlich der Gesichtssinn und der Gehörsinn, welche der Vernunft dienen. Wir reden von schönen Farben, von schönen Tönen, während wir die Objekte der anderen Sinne nicht als schön bezeichnen. Und so ist es klar, daß das Schöne zum Guten eine gewisse Hinordnung auf das Erkenntnisvermögen hinzufügt. Gut ist sonach dasjenige, was einfachhin dem Begehren gefällt, das Begehren befriedigt. Schön hingegen dasjenige, dessen Anblick, dessen Erkenntnis und Wahrnehmung dem Begehren gefällt, ästhetisches Wohlgefallen hervorruft.“

Ulrich von Straßburg kennt nicht diese von Alexander von Hales und Thomas von Aquin gegebene psychologische Begründung des Unterschiedes von gut und schön, er leitet diesen Unterschied aufgrund seines eingangs entwickelten Schönheitsbegriffes aus dem Begriff der Form her, die als Vollkommenheit aufgefaßt, das Gutsein eines Dinges bedeutet, hingegen spezifisch als Form betrachtet, insofern sie über die Materie und überhaupt etwas Gestaltbares das formale (eidetische) und intellektuelle Licht ausgießt, die Schönheit eines Dinges ist. Hier zeigt sich auch eine Abhängigkeit Ulrichs von Albert d. Gr., der in einem Kommentar zu De divinis nominibus, speziell in demjenigen Teile, der mit dem sogenannten opusculum De bono et pulchro zusammenfällt den Unterschied zwischen bonum et pulchrum also bestimmt: „De ratione boni est, quod sit finis desiderii movens ipsum ad se, ... pulchrum vero ulterius super hoc addit resplendentiam quandam super quedam proportionata.“

---

[1]) Thomas, S. Th. 1 II qu. 27 a. 1 ad 3m.

Der Pseudo-Areopagite hat dem Mittelalter den Gedanken der innigen Zusammengehörigkeit, der sachlichen Identität des Guten und Schönen übermittelt. Er schreibt in seinem vom Schönen handelnden Absatz des 4. Kapitels zu De divinis nominibus, auf den sich Ulrich fortwährend beruft: *Διὸ καὶ ταὐτό ἐστι τἀγαθῷ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται.* Damit tritt in das Bewußtsein des Mittelalters, wenn auch schon verblaßt, die antik-klassische Vorstellung von der Vermählung des Guten mit dem Schönen, des Ethischen mit dem Aesthetischen.[1])

5.) Stufen und Arten des Schönen.

Nunmehr kommt Ulrich dazu, verschiedene Stufen und Grade der Schönheit zu unterscheiden, eine Einteilung und Gliederung des Schönen vorzunehmen. Die Pariser Handschrift bemerkt hier: distinguit gradus pulchritudinis in rebus creatis. Ausgehend von seinem Grundgedanken, das die Schönheit in der Form gegründet, ein Lichtglanz der Form ausgegossen über den Stoff oder sonst etwas zu Formendes ist, gibt Ulrich folgende Unterscheidung des Schönen:

„Da es substantielle und akzidentielle Formen gibt, deshalb besteht außer der ungeschaffenen göttlichen Schönheit eine doppelte geschöpfliche Schönheit: eine essentielle und eine akzidentelle. Und jede von diesen ist wieder doppelt: Entweder eine geistige Schönheit, wie die Seele die Schönheit des Menschen ist und dem Engel reingeistige Schönheit eignet, oder eine körperliche

---

[1]) Vgl. hierüber E. Zeller, die Philosophie der Griechen II 1[5], 937 ff. J. Walter, Die Geschichte der Aesthetik im Altertum, Leipzig 1893, 122 ff. O. Dittrich, Die Systeme der Moral I (Altertum bis zum Hellenismus) Leipzig 1923, 183 ff., 206, 218; II (vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums) Leipzig 1925, 193. K. Borinski, Die Antike in Poetik und Kunsttheorie I, 75 f. Ueber die Stellungnahme des hl. Thomas bemerkt Borinski (S. 76): „Es ist lehrreich wie der in diesen Kreisen einflußreichste Kommentator des Areopagiten, Thomas von Aquin, sich dabei benimmt. Er ist zu sehr Aristoteliker, um nicht die causa formalis des Schönen von der causa finalis des Guten zu scheiden. Jedoch die beiden Begriffe wirklich von einander zu lösen, verbietet die Bibel. Darum läßt er sie ratione, aber nicht re von einander verschieden sein.“ Indessen hat der Septuagintatext von Gen. 1, 31: *πάντα καλὰ λίαν* auf Thomas hier keinen bestimmenden Einfluß ausüben können, da ihm nur der Text der Vulgata: et erant valde bona bekannt war.

Schönheit wie die Natur oder die Form der Natur die Schönheit der Materie darstellt. In gleicher Weise ist auch die akzidentelle Schönheit doppelt, sie ist entweder geistig wie die Wissenschaft, die Gnade und die Tugenden Schönheit der Seele sind, und Unwissenheit und Sünde deren Entstellungen, oder körperliche Schönheit, welche Augustinus also bestimmt: die Schönheit ist Ebenmaß der Teile mit einer gewißen Lieblichkeit der Farbe."

Diese kurzen Darlegungen Ulrichs über die verschiedenen Stufen und Arten der Schönheit bieten Begriffe und Gedanken dar, welche im antiken Denken wurzeln und eine reiche Geschichte haben, deren Grundzüge hier nur angedeutet werden können.

Für die Einteilung in pulchritudo essentialis und accidentalis fand ich keine Vorlage, die Ulrich benützt hat. Wohl aber hat später Dionysius Cartusianus in seiner Schrift De venustate mundi et pulchritudine Dei diese Einteilung herübergenommen, ohne Ulrich zu zitieren. Ich verweile etwas bei der Unterscheidung in akzidentelle geistige und körperliche Schönheit. Als Begriffsbestimmung der körperlichen Schönheit führt Ulrich die Stelle aus Augustinus De civitate Dei l. XXII c. 19 n. 2 an: „Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate." Es kommt dieser Gedanke fast mit dem gleichen Wortlaut auch sonst bei Augustinus vor. So schreibt Augustinus in der Epistola 3 ab Nebridium n. 4: „Quid est corporis pulchritudo? congruentia partium cum quadam coloris suavitate." Aehnliche Texte finden sich De musica l. VI, c. 11 n. 32 und De vera religione c. 32 n. 59. Diese Auffassung des körperlich Schönen ist jedoch bei Augustin nicht originell, sondern, wie namentlich F. Creuzer in seinen Annotationes in Plotini librum de pulchritudine dargetan hat,[1]) antikes Gedankengut. So findet sich bei Cicero in den Tusculanae disputationes IV, 31 fast wörtlich der gleiche Text: Corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate. Aehnlich drückt sich Cicero De officiis I, 98, 5 aus. Auch in der griechischen Literatur, namentlich in der griechischen Patristik findet sich der gleiche Gedanke. Galenus bemerkt, daß nach der Lehre aller Aerzte und Philosophen die Schönheit des Körpers ἐν τῇ

---

[1]) Creuzer l. c. 150 sqq.

τῶν μορίων συμμετρίᾳ bestehe, von der Farbe ist hier keine Rede. Philo findet die körperliche Schönheit: *ἐν συμμετρίᾳ μερῶν εὐχροίᾳ τε καὶ εὐσαρκίᾳ.* Auch Clemens von Alexandrien bestimmt als Merkmale der körperlichen Schönheit die *συμμετρία μερῶν* und die *εὐχροία.* Aehnlich Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa usw. Dieser schreibt: *Ἡ συμμετρία τῶν μελῶν μετὰ τῆς εὐχροίας τὸ κάλλος ποιεῖ τοῦ σώματος.*[1]) In gleicher Richtung bewegt sich auch die Begriffsbestimmung, die Thomas von Aquin vom schönen Körper gibt:[2]) Pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra bene proportionata cum quadam coloris claritate." Thomas verbindet hier den aus Pseudo-Dionys, auf den er sich hier ausdrücklich beruft, übernommenen Begriff der claritas mit der augustinischen Definition, so daß aus der suavitas coloris eine claritas coloris wird. Es entspricht das auch den scholastischen Auffassungen über den Zusammenhang zwischen Licht und Farben. Wenn Ulrich von Straßburg auch Wissenschaften und Tugenden als Schönheit der Seele bezeichnet, so spricht er damit auch einen Gedanken der griechischen Antike aus, der bei Platon und Plotin uns begegnet. Was speziell die Tugend betrifft, so hat sowohl bei Platon wie auch bei Aristoteles der Tugendbegriff eine ästhetische Fassung, bei Plato im Sinne eines harmonischen Verhältnisses der Seelenkräfte, bei Aristoteles im Sinne einer durch Einhaltung der rechten Mitte gegebenen harmonischen Seelenverfassung.[3]) Die Kirchenväter haben vielfach in analoger Denkweise den Begriff der *συμμετρία* von der körperlichen Schönheit auf die seelische Tugendschönheit übertragen, so Basilius d. Gr., Isidor von Pelusium usw. Letzterer schreibt: *Ὥσπερ τοῦ σωματικοῦ κάλλους ὅρος ἡ τῶν μελῶν συμμετρία, οὕτω καὶ ψυχικοῦ κάλλους ἔσχατος ὅρος ἡ τῶν ἀρετῶν συμμετρία.*[4]) Thomas hat mit der ihm eigenen lichtvollen Art, wiederum beeinflußt von dem pseudo-areopagitischen Ausdruck der claritas, diese ganze Entwicklung zusammengefaßt, indem er von der seelischen Schönheit diese Begriffsbestimmung gibt: Pulchritudo spiritualis in hoc consistit,

---

[1]) Die Zitate finden sich nach ihren Fundstellen bei Creuzer.

[2]) S. Th. 2 II qu. 145 a 2.

[3]) Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, Regensburg, 1920, 21 ff, 176 ff.

[4]) Den näheren Nachweis siehe bei Creuzer a. a. O.

quod conservatio hominis sive actio eius sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem (S. Th. qu. 145 a. 2). Ulrich redet auch noch von der übernatürlichen Schönheit durch die Gnade. Es ist dies ein Gedanke, der besonders den griechischen Vätern geläufig ist und auch in der Scholastik wenn auch seltener begegnet.[1]) Um nur ein Beispiel anzuführen, so redet der Franziskanertheologe Fr. Eustachius in seinem ungedruckten Sentenzenkommentar, wo er von der Gottesebenbildlichkeit der Menschenseele handelt, von einer „pulchritudo ymaginis et decor, que pulchritudo et decor inest ymagini per gratiam et virtutes sicut pictura diversorum colorum et deauratio ymaginem materialem venustat et decorat. Per gratiam enim efficitur ymago in expressissima conformitate ad imaginatum, que conformitas Dei formositas appellatur (Cod. Scaff. I, 158 fol. 56[r] der Biblioteca Antoniana zu Padua).

6.) Formale Gesetze des Schönen.

Von ganz besonderer Bedeutung für Ulrichs Theorie des Schönen sind die folgenden Ausführungen, welche wieder auf die eingangs gegebene Begriffsbestimmung des Schönen zurückgreifen und die verschiedenen Formen der Proportio, der consonantia besprechen und auch durch Beispiele illustrieren. In der Pariser Handschrift steht hier am Rand: De quadruplici consonantia requisita ad pulchritudinem. Ich bringe zuerst den ganzen Text und reihe dann meine Erläuterungen an.

„Da alles was durch die göttliche Kunst geschaffen ist, eine species besitzt, wodurch es formiert wird, wie Augustinus im 6. Buche De trinitate sagt, deshalb ist das Schöne wie das Gute mit dem Sein vertauschbar. Das Schöne ist mit dem Sein, was das beiden gemeinsame, tragende Subjekt und die Wesenheit betrifft, ein und dasselbe und fügt zum Sein nur die ratio formalitatis hinzu (den Gesichtspunkt der über den Stoff oder sonst Gestaltbares Glanz und Licht ausstrahlenden Form).

Zur Schönheit gehört, wie eingangs gesagt wurde, eine Proportion, eine Zusammenstimmung zwischen Materie und Form.

---

[1]) Eine Reihe von Texten hierüber namentlich aus der Frühscholastik (Bernhard von Clairvaux) führt an und bespricht W. Müller, Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter, Bern 1923.

Diese Proportio besteht im Bereiche des Körperlichen in einer vierfachen consonantia, in einem vierfachen Zusammengestimmtsein: 1) in der Proportion und Harmonie zwischen der Disposition der Materie und der Form; 2) in einer Zusammenstimmung der Quantität der Materie mit der Form, weil es nach einem Ausspruch des Aristoteles bei allen natürlichen Gebilden eine durch das Verhältnis bestimmte Grenze für die Größe und das Wachstum gibt; 3) bei den beseelten Körpern in der Zusammenstimmung, in dem richtigen Verhältnis der Zahl der Teile der Materie zur Zahl der aus der Form hervorquellenden Potenzen; 4) in den richtigen Größenverhältnißen der Teile zu einander und zum ganzen Körper. Deshalb wird auch all das bei den körperlichen Dingen zum Bestande der wesenhaften Schönheit erfordert.

Wegen der ersten Art der consonantia ist ein Mensch von gut gemischter körperlicher Disposition, dessen ganze Organisation und Säftemischung dem Gleichmaß des Himmels sich nähert, der wesentlichen Schönheit ähnlicher und näher sein als ein melancholicus oder als ein Mensch von sonst ungünstiger Säftemischung. Wegen des zweiten Erfordernisses sagt Aristoteles, daß die Schönheit einen großen Körper verlangt, während kleine Menschen wohl zierlich und gut proportioniert sein können, aber nicht schön. Hieraus ist klar, wie Zierlichkeit und Schönheit sich unterscheiden. Die Schönheit fügt zur Zierlichkeit noch das richtige Verhältnis der Quantität, der Größe der Materie zur Natur und Eigenart der entsprechenden Form. Es kann ja auch die Form die Vollkommenheit der in ihr liegenden Kraft nur in einer Materie von entsprechender Quantität entfalten.

Wegen des dritten Erfordernisses ist jemand, der verstümmelte Glieder hat, nicht schön. Dieser Defekt, diese Verstümmelung ist eine Entstellung, eine Häßlichkeit, die umso größer ist, je vornehmer der Teil ist, an dem der Defekt sich findet. So verunstaltet das Fehlen eines Organes im Gesichte mehr als das Fehlen der Hand oder eines Fingers.

Wegen des vierten Erfordernisses sind monströse Dinge nicht vollkommen schön, wenn z. B. der Kopf wegen seiner Größe oder Kleinheit in keinem richtigen Größenverhältnis zu den

Gliedern und zum ganzen Körper steht. Das richtige Ebenmaß macht schön."

Diese Darlegungen Ulrichs sind deshalb beachtenswert, weil hier der Versuch gemacht wird, bestimmte Gesetze der Proportion aufzustellen, im gewissen Sinne ästhetische Formalprinzipien wenn auch in noch elementarer von psychologischer Betrachtungsweise nicht geleiteter Weise zu entwickeln. Keiner von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts hat in so zusammenhängender Weise systematisch die verschiedenen Arten der Proportio, des als Grundeigenschaft des Schönen aufgefaßten richtigen Ebenmaßes und Verhältnisses erörtert und in dieser Weise ästhetische Normen für die körperliche Schönheit aufgestellt. Thomas von Aquin z. B. betont die debita proportio sive consonantia als objektives Wesenserfordernis des Schönen, geht aber nicht näher auf die formalen Gesetze der Proportion ein, sondern bestimmt einfach die körperliche Schönheit mit der uns schon bekannten aus der Antike überkommenen Definition: Pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate[1]). Auch in Alberts Kommentar zu De divinis nominibus, der Ulrichs Grundauffassung des Schönen beeinflußt hat, finden sich die obigen vier Proportionsgesetze nicht. Wenn nun auch allem Anscheine nach unser Autor in der systematischen Zusammenstellung dieser ästhetischen Formalprinzipien eine gewisse Originalität für sich beanspruchen kann, so lassen sich doch im Einzelnen ältere Einwirkungen wahrnehmen.

Ulrich geht von seiner am Anfang des Kapitels gegebenen Begriffsbestimmung des Schönen, in der die Proportion zwischen der Schönheitslicht ausstrahlenden Form und zwischen der geformten und gestalteten Materie als Grundelement erscheint, aus und unterscheidet dann vier Arten der proportio oder consonantia. Die erste ist die Harmonie der Disposition der Materie zur Form. Die Materie, der Stoff muß entsprechend disponiert sein, um das Schönheitslicht, das aus der Form ausstrahlt, in sich aufnehmen zu können. Ulrich verdeutlicht diesen Grundsatz an der Beschaffenheit des menschlichen Leibes. Er steht hier unter dem Einfluß der medizinischen Theorien des Hippokrates und Galenus. Darnach hängt die qualitative Vollkommenheit des menschlichen Leibes ab von der

[1]) S. Th. 2 II qu. 145 a 2.

guten Mischung, von der guten complexio der vier Säfte des Körpers: Blut, Galle, schwarze Galle und Schleim, die den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer und Luft entsprechen. Diese Theorien sind durch Constantinus Afer, Loxus, Avicenna Gemeingut der Scholastik geworden. Im 12. Jahrhundert hat Wilhelm von Conches, der sich hiebei auf Johannitius (Honain ibn Jshak) beruft, den Einfluß dieser Säftemischung auf die körperliche Gestalt besprochen.[1]) Albert leitet an einer Stelle die Beschaffenheit des Leibes aus dieser Säftemischung ab.[2]) Es gibt fünf verschiedene Qualitäten des menschlichen Leibes: eine übermäßige Dickheit, eine Fleischigkeit, eine ausgemergelte Magerkeit, Auszehrung und eine aequalitas, eine gleichmäßige harmonische Disposition des Körpers. Die Fettheit wird aus Kälte und Feuchtigkeit, die Fleischigkeit aus Wärme und Feuchtigkeit, die übertriebens Magerkeit aus Wärme und Trockenheit, die Auszehrung aus Kälte und Trockenheit, die aequalitas, die harmonische, gleichmäßige körperliche Verfassung des Menschen wird aus der gleichmäßigen Mischung aller Säfte erzeugt. Der Melancholiker, bei dem die Mischung von trocken und kalt vorherrscht, reiht sich darnach in die Körperqualität der Auszehrung ein. Das Ideal des schönen Körpers ist darnach das corpus aequale, das corpus eucraticum, der gesündeste Mensch ist auch der schönste. Ulrich gibt als Grund an, weil der Mensch mit harmonischer gleichmässiger Säftemischung sich dem Gleichmaß, dem Ebenmaß des Himmels nähere. Wie das zu verstehen ist, läßt sich aus einem Texte ersehen, den ich den ungedruckten lateinischen Schriften des Meisters Eckhart entnehme.[3]) „Daß der Mensch weniger scharf sieht und hört, sich weniger schnell bewegt, rührt von dem Vollkommenheitsgrade der gleichmäßigen

---

[1]) Guilelmi de Conches, De philosophia mundi l. IV c. 22. (M., P. l. 172, 93 sq.)

[3]) Albertus Magnus, Mariale sive CCXXX quaestiones super Evangelium Missus est qu. 16 § 2.

[2]) Similiter autem quod homo minus acute videat aut minus velociter moveatur, contingit ex perfectione equalitatis complexionis hominis et eius teneritudine. Ratio autem premissorum est, quia anima rationalis ex sui perfectione inter omnes formas inferiores magis appropinquat et assimilatur perfectioni motoris celi. Propter quod et corpus ipsi anime respondens necesse est magis assimilari corpori celesti, quod exemptum est penitus a contrariis. Hec autem totalis exemptio a contrariis non congruit humano cor-

Säftemischung und von der Zartheit des Organismus her. Dies hat seinen Grund darin, daß die Seele wegen ihrer Vollkommenheit am meisten unter allen inneren Formen sich der Vollkommenheit der Himmelsbewegung nähert und verähnlichet. Deshalb muß auch der mit der Seele zu einem Wesen verbundene Leib in einem höheren Maße dem Himmelskörper ähnlich sein, der von allen auflösenden gegensätzlichen Elementen frei ist. Dieses gänzliche Freisein von solchen entgegengesetzten Elementen kommt dem menschlichen Leibe und der Seele in ihrer Tätigkeit nicht zu. Deswegen hat die Natur fürsorglich es so eingerichtet, daß der menschliche Leib in seiner Säftemischung von den Extremen gegensätzlicher Elemente durch eine Zurückführung auf ein gewisses Mittelmaß und Ebenmaß befreit wird. Darin besteht die Zartheit und die Vollkommenheit der leiblichen Konstitution des Menschen."

Bei dem zweiten Erfordernis der Proportio, dem richtigen Verhältnis der Quantität der Materie zur Form, hat Ulrich seine Quellen selbst angegeben, nämlich einen Text aus dem 2. Buche der aristotelischen Schrift über die Seele, wonach es bei allen natürlichen Gebilden eine durch das Verhältnis bestimmte Grenze für die Größe und das Wachstum gibt. Aristoteles führt auch in seiner der Scholastik nicht zugänglichen Poetik (Kap. 7) zugleich mit der Ordnung die richtige Größe an. Auch in der Anwendung dieses die quantitativen Verhältnisse bestimmenden ästhetischen Kanons auf den menschlichen Leib steht Ulrich auf aristotelischem Boden, indem er aus dem 4. Buche der nikomachischen Ethik die aristotelische Unterscheidung zwischen Schönheit und Zierlichkeit verwertet.

7.) Die Schönheit und das Uebel. Relative Schönheit.

Ulrich von Straßburg gibt dem Schönheitsbegriff einen möglichst weiten Umfang, der auch die Materie und das Uebel in sich befaßt. Es sind Gedanken einer optimistischen Weltbetrachtung, die uns da entgegenleuchten.

„Es wird auch, so bemerkt Dionysius, eine wahre Rede zu

---

pori et eius anime in suis operationibus. Propter quod providit natura, quod ipsum corpus hominis in sui complexione elongaretur ab excellentiis contrariorum per reductionem ad medium et equalitatem, in qua consistit teneritudo et complexionis perfectio. Cod. 1055 der Stadtbibliothek Trier fol. 57r.

sagen sich erkühnen, daß auch das Nichtseiende am Schönen teil hat, nicht das schlechthin Nichtseiende, weil dieses das Nichts ist und deshalb auch nicht etwas Schönes sein kann, sondern jenes Nichtseiende, das zwar nicht dem Akte nach, wohl aber der Potenz nach existiert. Solcher Art sind die Materie, weil sie die Wesenheit der Form nach einem unvollkommenen Sein in sich hat, oder das Nichtexistierende im Sinne einer Privation, wie es das Uebel ist. Das Uebel ist nämlich an einer Natur, die gut ist, wie die Sünde in einem Akt oder in einem Tätigen ist, oder es hat das Uebel etwas von der Natur des Guten an sich, wie dies bei dem Strafleiden der Fall ist, das im aktiven Sinne als gerechte Strafe etwas Gutes ist oder passiv als ungerechte Strafe aufgefaßt dadurch, daß sie von jemandem geduldig hingenommen wird, den Charakter des Guten gewinnt.

Das Uebel im ersten Sinne genommen als Sünde ist, wenn man das Subjekt, das tätige Prinzip und Vermögen betrachtet, etwas Schönes, aber insofern es ein Uebel ist, ist es per se Häßlichkeit, Entstellung, aber per accidens d. h. wegen der Beziehung des Guten zu ihm, ist es eine Gelegenheit zur Entfaltung der Schönheit des Guten und der Tugend, nicht der Wirklichkeit nach, sondern der Erscheinung nach. Deshalb sagt auch Augustinus: Damit die Schönheit des Guten ins Licht trete, deshalb hat Gott zugelassen, daß Böses geschieht. Wenn nämlich das Böse nicht wäre, dann gäbe es nur eine absolute Schönheit des Guten. Nachdem aber das Böse besteht, kommt dem Guten auch die relative Schönheit zu, damit durch den Kontrast des gegensätzlichen Bösen die Natur des Guten in um so hellerem Licht erstrahle.

Im zweiten Sinne als Strafleiden aufgefaßt ist das Uebel per se etwas schönes, insofern es gerecht und gut ist, und ist per se Häßlichkeit, insofern es eben ein Uebel ist. Wie nun nichts ganz der Natur des Guten entblößt ist, sondern das unvollkommene Gute ein Uebel genannt wird, so ist auch nichts im Reiche des Seienden ganz des Wesens der Schönheit entkleidet, sondern es wird das unvollkommen Schöne als häßlich bezeichnet. Diese Unvollkommenheit ist entweder eine absolute, insofern einem Dinge etwas ihm von Natur Zugehöriges

mangelt, so wird Verdorbenes und Unreines häßlich genannt, oder es ist diese Unvollkommenheit eine vergleichs- und beziehungsweise, eine relative, wenn einem Dinge die Schönheit eines vollkommenen Wesens, mit welchem es verglichen wird, mangelt. Es ist dies besonders dann der Fall, wenn es sich bemüht, dieses vornehmere höherstehende Wesen nachzuahmen, auch wenn es selber alles hat, was seine Natur erheischt. In diesem Sinne sagt Augustinus, daß im Menschen seine Form und Gestalt eine höhere Schönheit ist, im Vergleich hierzu die Schönheit eines Affen als Häßlichkeit zu bezeichnen ist."

Ulrich von Straßburg steht in diesen Darlegungen unter dem Einfluß Augustins und des Pseudo-Areopagiten, die er denn auch als seine Gewährsmänner anführt. In der Schrift De divinis nominibus hat Dionysius nur den einen Satz hierüber niedergeschrieben: „Ich wage die kühne Behauptung aufzustellen, daß auch das Nichtseiende am Schönen und Guten teilhat." Albert d. Gr., den Ulrich bei seiner Auffassung der Gedankengänge des Pseudo-Areopagiten immer vor Augen gehabt, bemerkt dazu erläuternd: „Dionysius scheint hier zu sagen: Auch das Nichtexistierende d. h. das nicht vollkommen existierende, nur in der Potenz und mit Privation vermischt existierende, nämlich die Materie, hat am Schönen und Guten Anteil, weil es auf irgend eine Weise die Form besitzt." Albert beruft sich in seiner näheren Darlegung auf die aristotelische Lehre, daß die Formen in der Materie der Potenz nach praeexistieren und durch ein tätiges Prinzip aus der Potenz der Materie eduziert werden. Der Pseudo-Areopagite kommt an einer Stelle seines Werkes De hierarchia caelesti auf die Beziehungen zwischen Materie und Schönheit zu sprechen:[1]) „Auch die Materie hat ihr Dasein von dem wesenhaft Schönen und besitzt durch alle Reiche der Stoffwelt hindurch einen gewissen Nachklang der geistigen Schönheit." Albert und Ulrich sind hier diesem neuplatonischen Lieblingsgedanken, daß in allen Stufen des Seienden ein Widerhall, eine Resonanz der göttlichen Harmonie und Schönheit sich findet, stärker oder schwächer, je nach dem Abstand von der Urschönheit nicht weiter nachgegangen, sie haben auch der Materie Schönheit zugeeignet, indem sie dieselbe auch irgendwie in

[1]) Dionysius Areopagita, De caelesti hierarchia c. 2 § 4 (M., P. l. 3, 143).

den Kreis des Seienden einbezogen haben. Es hat auch Augustinus die materia informis nicht von der Schönheit ganz ausgeschlossen.[1]) Der von Ulrich hier verwertete augustinische Gedanke, daß Uebel und Sünde durch Kontrastwirkung die Schönheit in der Ordnung des Kosmischen und Sittlichen hervorhebt, wird uns weiter unten, wo von der Schönheit des Universums die Rede ist, wieder begegnen. Das von Augustinus zur Illustration der relativen Schönheit angeführte Beispiel von der Schönheit der Affen, die gegenüber der menschlichen Schönheit als Häßlichkeit erscheint, findet sich in Platos Hippias maior, wo Sokrates den Hippias so anredet: *Ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει, ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρωπείῳ γένει συμβάλλειν.* 289 A.

8.) pulchrum, honestum, aptum, decorum.

Nunmehr bespricht Ulrich Begriffe, die mit dem Begriff des Schönen verwandt sind, die Begriffe des honestum, decorum und aptum.

„Augustinus schreibt (De 83 quaestionibus liber): Die honestas ist eine intelligible Schönheit, die wir geistige Schönheit im eigentlichen Sinne nennen. Ebenda bemerkt Augustinus auch, daß das sinnenfällig Schöne als honestum, freilich im weniger eigentlichen Sinne bezeichnet wird. Daraus ergibt sich, daß pulchrum und honestum ein und dasselbe sind. Es findet sich für beide auch bei Cicero die nämliche Begriffsbestimmung. Dies ist aber so zu verstehen. Wie das Häßliche (turpe) in einem doppelten Sinne gebraucht wird, allgemein für jeden entstellenden Defekt und in besonderer Weise für einen freiwilligen schuldbaren Defekt, so wird auch das honestum in einem doppelten Sinne gebraucht; einmal allgemein für alles, was durch irgend eine Form der Teilnahme am Göttlichen einen Adel, eine Zier in sich hat (decoratum est) und speziell für das, was das vernünftige Geschöpf in seinem inneren Adel und Schmuck (in suo decore) vervollkommnet. Im ersteren Sinne ist das honestum mit dem pulchrum und bonum sachlich ein und dasselbe, aber sie sind gedanklich von einander verschieden. Die bonitas, das Gutsein, ist die Vollkommenheit

[1]) Augustinus, Confess. XII, c. 4, n. 4 (M., P. l. 32, 827).

eines Dinges, die pulchritudo, die Schönheit, ist der aus der Form eines Dinges über dasselbe ausgestrahlte Schmuck und Glanz (decentia sue formalitatis).

Die honestas kommt einem Dinge zu in der Beziehung auf etwas anderes, insofern ein Ding durch seine Vollkommenheit und den Glanz seiner Form dazu angetan, dazu geeignet (apta) ist, zu gefallen und denjenigen, der dieses Ding mit geistiger oder sinnlicher Schau betrachtet, zu erfreuen. Dies besagt ja auch die Ciceronianische Definition, daß das honestum durch seine Gewalt uns anzieht usw. Es ist dies im Sinne der aptitudo zu verstehen, da alle termini der Definition an die aptitudo anklingen. Im zweiten Sinne ist das honestum nicht identisch mit dem bonum, sondern ein Teilglied des bonum, das in ein bonum honestum, utile und delectabile in das Sittlich Gute, Nützliche und Angenehme oder Lusterregende zerfällt. Und deshalb ist das honestum in diesem zweiten engeren Sinne auch ein Teilglied des pulchrum und fällt nicht mit dem Schönen zusammen. Dieses honestum, worunter Gnade und Tugenden zu verstehen sind, ist nur die akzidentelle Schönheit der vernunftbegabten und der reingeistigen geschöpflichen Wesen.

Isidor von Sevilla in seinem Werke De summo bono tut den Ausspruch: Decor omnium consistit in pulchro et apto. Darnach besteht zwischen diesen dreien: decor, pulchritudo und aptitudo ein Unterschied. Decor einer Sache ist all das, was eine Sache schmückt, sie zu einer decens macht, sei es daß es ihr innerlich oder äusserlich ist, wie der Schmuck der Kleider und Geschmeide. Deswegen ist der decor dem pulchrum und aptum gemeinsam. Diese beiden aber unterscheiden sich nach Isidor wie Absolutes und Relatives. Dasjenige, dessen decor zum Schmuck eines anderen hingeordnet wird wie Kleider und Schmuck im Bereiche des Körperlichen oder Gnade und Tugenden auf geistigem Gebiete, ist ein aptum. Dasjenige aber, dessen decor um seiner selbst willen da ist, ist ein pulchrum wie Mensch, Engel usw.“

In diesen Begriffsentwicklungen lassen sich ältere Gedankenelemente wahrnehmen, deren Quellen Ulrich teilweise selber angibt. Es ist hier nur eine kurze ideengeschichtliche Beleuchtung

der Zusammenhänge, in welche die Ausführungen unseres Scholastikers sich einreihen lassen, möglich. Die Frage nach der Beziehung zwischen dem pulchrum und honestum haben sich auch andere Scholastiker gestellt, so Thomas von Aquin, der in seiner Quaestio de honestate einen Artikel mit dem Titel: Utrum honestum sit idem quod decorum hat.[1]) Der Aquinate setzt hier das honestum mit dem geistig Schönen, mit dem spirituale decus gleich, ohne die von Ulrich gemachte Unterscheidung zwischen honestum im weiteren Sinne, der aus der Teilnahme am Göttlichen fließenden Zier und honestum im engeren ethischen Sinne des sittlich Guten gegenüber dem Nützlichen und Angenehmen irgendwie anzudeuten. Thomas führt auch die gleiche Augustinusstelle wie Ulrich an. Thomas wendet in seiner Begriffsbestimmung der pulchritudo spiritualis, die wir ja schon früher besprochen haben, die beiden Elemente seines Schönheitsbegriffes: debita proportio und claritas an und kommt dadurch von selbst dazu, das honestum auch im Sinne des sittlich Guten mit dem pulchrum gleich zu stellen, wie er auch zwischen pulchrum und decorum keinen Unterschied macht. Ulrich wendet seinen ganz auf den Begriff der Form eingestellten Schönheitsbegriff an und kommt dadurch zu einer gedanklichen Unterscheidung zwischen honestum im weiteren Sinne, zwischen bonum und pulchrum. Für die sachliche Gleichheit von honestum im weiteren Sinne und pulchrum führt Ulrich auch die für beides gemeinsame Definition Ciceros an. Cicero schreibt in der Schrift De inventione rhetorica II, 157: Honestum est quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit. In De officiis wendet nach Ulrich Cicero die nämliche Definition auf das Schöne an. Diese ciceronianischen Gedanken waren ja in der Scholastik noch lebendig, wenn dieselbe dieselben auch mehr aus Zitatensammlungen als aus zusammenhängenden Studien dieses lateinischen Klassikers kannte. In der Frühscholastik hatte Wilhelm von Conches in seiner Moralis Philosophia, die auch den Titel De honesto et utili führt,[2]) diese antiken Gedanken in Form eines Dialoges zwischen Cicero und Seneca ausführlicher entwickelt. Ulrich gebraucht, wie wir gesehen haben, das honestum auch noch in einem engeren Sinne, im Sinne des sittlich Guten, wie es Aristoteles und Thomas fassen. In diesem

---

[1]) S. Th. 2 II qu. 145 a. 2.

[2]) M., P. l. 171, 1007—1056.

Sinne ist honestum ein Teilglied des Schönen, so daß alles, von dem die Aussage des honestum gemacht wird, schön, aber nicht alles Schöne als honestum bezeichnet werden kann. Die innige Beziehung zwischen dem honestum und pulchrum ist im antiken Denken besonders seitens der Stoiker betont worden. Es ist stoische Lehre, daß das *καθῆκον* honestum im *καλόν* eingeschlossen sei. Der weise Mann ist auch schön. Creuzer ist mit der ihm eigenen Sorgfalt und Quellenkenntnis diesen Zusammenhängen nachgegangen und hat eine Reihe von Texten aus Cicero und auch aus den Kirchenvätern, so aus Clemens von Alexandrien, Augustinus und Johannes von Damaskus beigebracht.[1])

Ulrich erläutert dann noch den Unterschied von aptum, decorum und pulchrum und legt hiebei seinen Ausführungen einen Text zugrunde, als dessen Fundstelle er Isidorus in libro de summo bono angibt. Ich habe diesen Text in De summo bono, welches mit den Sententiarum libri tres ein und dasselbe ist, und auch in den anderen Werken Isidors von Sevilla nicht finden können. Vielleicht hat Ulrich dieses Zitat aus einem der zahlreichen lateinischen patristischen Florilegien, welche die Scholastik so vielfach mit Väterstellen gespeist haben, entnommen, oder wie dies häufig geschah, aus einem anderen Scholastiker entlehnt. Von den Vätern hat vor allem Augustinus über das Verhältnis zwischen aptum und pulchrum nachgedacht. Hat er doch in seinen jungen Jahren eine Schrift De pulchro et apto geschrieben, die zur Zeit, als er seine Confessiones verfaßte, schon wieder verloren war. Sowohl in den Confessiones wie auch in seiner Epistola 183 kommt Augustinus dazu, diese Begriffe einander gegenüber abzuwägen.[2]) Ulrich fand unmittelbar auch im Kommentar Alberts d. Gr. zu De divinis nominibus, wo uns auch die Cicerozitate begegnen, Erläuterungen über das Verhältnis von pulchrum, honestum und decus, welche zusammenfassend also schließen: „Sic igitur dicimus, quod pulchrum et honestum sunt idem in subjecto. Differunt autem in ratione, quia ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones; honesti autem ratio consistit in hoc, quod trahit

---

[1]) F. Creuzer, l. c. VII.

[2]) Augustinus, Confessiones IV, c. 13 n. 20 (M., P. l. 32, 701) Ep. 138 (M., P. l. 33, 527).

ad se desiderium: decus vero dicitur secundum proportionem potentiae ad actum."

9.) Schönheit und Licht.

Ehe Ulrich auf die Eigenschaften der göttlichen Schönheit und auf die Schönheit des Universums, welches die beiden Hauptthemata des übrigen Teiles dieses Kapitels De pulchro bilden, näher eingeht, gibt er noch ein paar zusammenfassende Gedanken, in welchen namentlich die Beziehung zwischen Licht und Schönheit, welche schon früher im Abschnitt über Gott als Ursache aller Schönheit besprochen wurde, noch einmal kräftig unterstrichen wird.

„Die Schönheit steht im Bereiche des Geschöpflichen zur Materie oder zu sonst etwas Formiertem, das hierin der Materie ähnlich ist, in dem Verhältnis der causa formalis. Daraus ist ersichtlich, wie richtig Dionysius bemerkt, daß das Licht früher ist als das Schöne, weil es die Ursache der Schönheit ist. Wie nämlich das körperliche Licht die Ursache der Schönheit aller Farben ist, so ist die lux formalis, das in den Formen leuchtende Licht, die Schönheit aller Formen.

Dem Schönen und dem Guten eignet auch der Gesichtspunkt des Liebenswerten, weil, wie eingangs bemerkt wurde, das Schöne von allen ersehnt wird und deshalb auch geliebt wird. Denn es ist, wie Augustinus schreibt, die Sehnsucht nach einem Gute, das man noch nicht besitzt, ein und dasselbe wie die Liebe zu dem Gute, das man schon innehat. Da die Sehnsucht gleicher Art notwendig auch auf einen Gegenstand gleicher Art sich hinrichtet, so richtet sich auch die Sehnsucht nach dem Guten und Schönen auf das Gute als solches und auf das Schöne, insofern es mit dem Guten ein und dasselbe ist, wie Dionysius ausführt, der dadurch die Identität des Guten und Schönen beweist."

Was Ulrich hier über das Verhältnis des Schönen und Guten ausführt ist ein aus Gedanken des Pseudo-Areopagiten entnommener Nachtrag zu seinen eigenen Darlegungen hierüber, die wir früher wiedergegeben und in den ideengeschichtlichen Zusammenhängen beleuchtet haben. Zu Ulrichs kurzer Andeutung über das Verhältnis des Lichtes zur Schönheit dürfte ein Passus aus dem unmittelbar an das Kapitel über das Schöne sich anreihenden Ka-

pitel über das Licht den besten Kommentar bilden. Ich gebe hier den Absatz dieses Kapitels wieder, der in der Pariser Handschrift mit der Randbemerkung: Quomodo pulchrum se habet ad lumen hervorgehoben ist.[1])

„Das Schöne wird vermittelst des Lichtes auf das Gute zurückgeführt. Denn die Schönheit ist, wie oben gesagt wurde, Harmonie, Proportion mit Klarheit mit Glanz (consonantia cum claritate) wie Dionysius sagt. Die consonantia ist hier das materielle, die claritas das formale und bestimmende, vollendende Element. Wie nun das körperliche Licht die Formalursache aller sinnenfälligen Schönheit ist, so ist die forma intellectualis, die geistige Form die Formalursache für die Schönheit jeder geistigen und auch materiellen Form. Denn jede Form ist eine Wirkung des ersten göttlichen geistigen Lichtes, das durch seine Wesenheit tätig ist. Es muß deshalb auch jede Form an diesem geistigen Lichte seiner Ursache teilnehmen. Auch in den Formen der körperlichen Dinge schlummert potentiell ein geistiges Licht, das durch den intellectus agens zum Akt aufgeweckt wird und wegen dieser inneren Verwandschaft und Konnaturalität mit unserem Intellekt zu dem denkenden Geiste eilt als wie zu seinem natürlichen Orte. Deshalb ist auch jede Form, je weniger sie von diesem geistigen Lichte durch die Verdunkelung der Materie in sich hat, weniger schön, und je mehr sie davon durch die Erhabenheit über die Materie besitzt, auch desto schöner. Wo aber dieses Licht wesenhaft ist, da ist unsagbare Schönheit, in welche die Engel zu schauen gelüstet.“

Es unterliegt nach diesen und anderen Ausführungen in Ulrichs Summa keinem Zweifel, daß ihm in der Geschichte der Lichtmetaphysik, die Cl. Baeumker auf so feinsinnige, quellenkundige und weitschauende Weise geschrieben,[2]) eine Stelle gebührt.

10). Die Eigenschaften der göttlichen Schönheit.

Jetzt kommt Ulrich zur Darstellung der göttlichen Schönheit und ihrer Eigenschaften. Die Pariser Handschrift bemerkt am Rand: Proprietates divine pulchritudinis.

---

[1]) Summa de bono l. II tract. 2 cap. 5: De lumine, prout Deus hoc nomine laudatur.

[2]) Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, 357—514.

„Dionysius erörtert auch die Eigentümlichkeiten der göttlichen Schönheit. In Gott stehen sich Schönheit und Schönes nicht als Mitgeteiltes und Teilnehmendes einander gegenüber wie das beim Geschöpflichen der Fall ist, sondern sind vollkommen ein und dasselbe. Gott ist die Wirkursache aller Schönheit. Aehnlich wie das Licht in alle Dinge nach ihrer Eigenart mit Glanz die Strahlen der Lichtquelle einströmen läßt und sie so verschönt, so ist auch Gott die bewirkende Ursache der Schönheit, welche in ihrer verursachenden Tätigkeit ihre Vollkommenheiten ausgießt. So entspringt alles Gute aus seiner Gutheit, alles Schöne aus seiner Schönheit, alles Weise aus seiner Weisheit. Weiterhin ruft Gott alles zu sich selbst wie das Ersehnenswerte die Sehnsucht aufruft. Dies bezeugt der griechische Name. Denn *καλός* gut und *κάλλος* schön werden von *καλῶ* voco clamo ich rufe, ich schreie abgeleitet. Es gilt dies nicht bloß in dem Sinne, daß Gott alles aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat, als er sein Schöpfungswort sprach und alles ward, sondern Gott ist auch unter dem Gesichtspunkte des Guten und des Schönen das Ziel, das zu sich alle Schönheit wachruft. Aus diesem Rufen und aus diesem Sehnen bewegt er alles zur Tätigkeit, so daß alles bei jeglichem Tun um dieses Zieles willen handelt. So hält Gott alles zusammen in der Teilnahme an seinem Wesen durch die Liebe zu seiner eigenen Schönheit.

Fernerhin ist Gott in allem Seienden einigend wirksam, indem er durch seine Schönheit alle Form ausgießt wie ein Licht, das alle Teile eines Zusammengesetzten einigt, wie Dionysius sagt. Wie die Unwissenheit trennend und zerstreuend im Geschöpflichen wirkt, so wirkt die Gegenwart des intelligiblen Lichtes sammelnd und einigend auf das, was erleuchtet wird.

Ferner ist das göttlich Schöne weder geworden noch vergangen der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach, da es kein mitgeteiltes, sondern das wesenhafte Schöne ist. Was aber in einer Natur wesenhaft und nicht mitgeteilt ist, das entsteht nicht und vergeht nicht. Die wesenhafte Schönheit wird weder schön noch kann sie nicht schön werden.

Ausserdem unterliegt das göttliche Schöne keiner Steigerung

oder Minderung weder der Potenz noch dem Akte nach. Weil es auf dem absoluten Höhepunkt der Schönheit ist, kann es nicht gemehrt werden; weil es nicht innerlich Gegensätzliches hat, kann es nicht gemindert werden.

Dann ist das göttlich Schöne nicht in einem Teile seiner Wesenheit schön und in einem anderen Teile häßlich wie das alles geschaffene Schöne ist. Denn dieses ist wegen der annähernden Aehnlichkeit mit dem Erst- und Urschönen schön und ist wegen des in seiner Unvollkommenheit begründeten Abstandes vom Urschönen und wegen der Verwandtschaft mit dem Nichts zugleich auch häßlich. Dies kann aber nicht der Fall sein bei dem, dessen Wesenheit die Schönheit ist. Das Schöne kann wohl häßlich sein, nicht aber kann die Schönheit selbst häßlich sein.

Auch ist das göttlich Schöne nicht einmal schön und einmal nicht schön wie alles Geschaffene, das nach der Ordnung der Natur zuerst gestaltlos war, da die Erde wüst und leer war (Gen. 1, 2) und nachher Gestalt bekam, als der Geist Gottes über den Wassern schwebte, alles durch Gutheit und geistige Schönheit formend und hegend. Da alles geschaffene Sein die Schönheit von einem anderen hat, kann es auch nicht schön sein. Denn ein Ding kann, wie Avicenna bemerkt, all das, was es von einem anderen hat, auch nicht haben. Nichts von all dem trifft bei der ersten Ursache aller Schönheit zu, welche, da sie die Schönheit aus sich hat, nicht eine kontingente, sondern eine notwendige und unwandelbare Schönheit besitzt.

Auch ist das göttlich Schöne nicht in Bezug und im Vergleich mit dem einen schön und im Vergleich mit etwas anderem häßlich wie alle geschaffenen Dinge nur eine vergleichsweise relative Schönheit haben. Denn das weniger wohlgestaltete Ding ist häßlich im Vergleich mit einem schönen Wesen und das Schönste im Bereich des Geschöpflichen ist mit Gottes unerschaffener Schönheit verglichen häßlich. So heißt es Job 4, 18: „Siehe, die ihm dienen, sind nicht beständig und in seinen Engeln fand er Bosheit.“ Es ist dies im Vergleich mit Gott gemeint. Deshalb steht unmittelbar zuvor: „Der Mensch ist gerecht im Vergleiche mit Gott?“ Aehnlich

lesen wir Job 15, 15: „Siehe unter seinen Heiligen ist niemand unwandelbar und die Himmel sind nicht rein vor seinem Angesicht.“ Deshalb hat Gott, der der schlechthin schönste ist, keine vergleichsweise relative Schönheit an sich.

Endlich ist Gott nicht hier schön, anderswo häßlich, indem er den einen Wesen gegenüber etwas Schönes ist, den anderen gegenüber nicht, gleichsam als hätte er die vorbildliche Schönheit für die einen Dinge, für die anderen nicht. Er hat vielmehr, da er von absolut vollkommener Schönheit ist, einfachhin und vereint ohne Verringerung alles was es Schönes gibt in sich.“

Diese Darlegungen Ulrichs über die Eigenschaften der göttlichen Schönheit sind in quellenanalytischer Hinsicht von besonderem Interesse, da sie uns die Art und Weise zeigten, wie antikes Gedankengut in das Mittelalter überliefert wird und bei einem Scholastiker, der über die letzte Quelle seiner Vorlage nicht unterrichtet ist, eine Erklärung und Weiterbildung findet. Zunächst kommt hier die Ableitung der Bezeichnungen *καλός* für das Gute und *κάλλος* für das Schöne von *καλῶ* ich rufe, ich schreie in Betracht. Die Vorlage für diese etymologische Ausführung, die eine inhaltiche Verwertung findet, ist der Text des Pseudo-Areopagiten: „Das überwesentlich Schöne wird Schönheit genannt, weil es allen Dingen aus seiner Fülle die ihnen eigentümliche Schönheit mitteilt, ihnen Ebenmaß oder Glanz verleiht, die Strahlen quellenhaften Lichtes verschönend über alles ausgießt und so alles, was schön werden kann und soll, zu sich ruft, daher der Name *κάλλος*, und zu einem Schönen vereinigt *(. . . . καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸν καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται).*

Der für uns hier in Betracht kommende Passus aus der lateinischen Uebersetzung des Johannes Saracenus, in der der Text des Pseudo-Areopagiten Ulrich von Straßburg hier vorlag, lautet: „ . . . . et sicut omnia ad se vocans. Unde et calos dicitur et sicut tota in totis congregans.“ Albert d. Gr. bemerkt in seinem Kommentar zu De divinis nominibus zu dieser Stelle: Pulchritudo enim rapit omnia ad desiderium sui; unde et pulchrum apud Graecos dicitur kalos quod est vocans: et nota, quod in hoc fuit deceptus alius translator. Kalos enim per duo l scriptum significat pulchrum apud Graecos; per unum vero l significat bonum.

Et ideo semper transtulit bonum pro pulchro et ideo in parte ista alia translatio est tota vitiosa. Nicolaus von Cues macht hier in der von ihm durchkorrigierten Handschrift die Randbemerkung:[1]) Nota: Grecus fuit Albertus. Indessen läßt sich eine Kenntnis des Griechischen bei Albert nicht feststellen. Ulrich hat jedenfalls von der obigen Bemerkung seines Lehrers Albert Kenntnis genommen und darnach einen Unterschied zwischen *καλός* gut und *κάλλος* schön gemacht, aber beides von *καλῶ* abgeleitet. Albert und Ulrich haben hier aus dem Pseudo-Areopagiten, ohne dies näher wissen zu können, antikes Gedankengut übernommen und erklärt. Es haben Creuzer[2]) und dann H. Koch[3]) auf die Quellen des Areopagiten hier hingewiesen. Die Urquelle dieser Etymologie ist eine Stelle in Platos Kratylos 416 C: *τὸ καλέσαν τὰ πράγματα καὶ τὸ καλὸν ταὐτόν ἐστι τοῦτο.* Creuzer und H. Koch machen dann noch auf Texte aus Plotin, Hermias und Proklus, in welchen die gleiche Deutung sich findet, aufmerksam.

Noch viel beachtenswerter ist die platonische Herkunft des Satzes, in welchem der Pseudo-Areopagite die Eigenschaften der göttlichen Schönheit gegenüber dem geschöpflich Schönen zusammenstellt. Der Pseudo-Areopagite führt hier aus, wie das göttlich Ueberschöne ein immer und gleichmäßig Schönes ist, das weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch verwelkt, welches nicht in einem Teile schön und in einem anderen häßlich ist oder bald schön und bald nicht schön ist, nicht in einer Hinsicht, an einem Orte und für gewisse Dinge schön und in anderer Hinsicht, an einem anderen Orte und für andere Dinge häßlich ist, sondern welches in sich selbst und durch sich selbst in einer Form stets schön bleibt. Es stammen diese Ausführungen des Pseudo-Dionysius fast ganz wörtlich aus Platons Symposion. Schon Kardinal Bessarion hat, wie dies J. Draeseke hervorhebt[4]) in seiner Schrift: Contra calumniatores Platonis libri IV, deren griechisches Original ungedruckt im Cod. graec. mon. 80 uns erhalten ist, die Abhängig-

---

[1]) Cod. Cus. 96 fol. 137 r.

[2]) Creuzer. a. a. O. XVII.

[3]) H. Koch, Preudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900, 65.

[4]) J. Draeseke, Zu Dionysios. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 40 (1897) 613 ff.

keit des Pseudo-Areopagiten von Platos Symposion bemerkt. Die Entlehnung dieser auf die göttliche Schönheit bezüglichen Stelle aus dem Symposion ist zuerst von Creuzer[1]), dann auch von A. Jahn[2]), J. Draeseke[3]), H. Koch[4]) und H. F. Müller[5]) festgestellt und erörtert worden. Während H. Koch mit der Möglichkeit einer indirekten Beeinflußung durch Plato rechnet, sind Draeseke und Müller der Anschauung, daß Dionysius diese Stelle direkt aus dem Symposion herübergenommen hat, da sie weder bei Plotin noch bei Proklus sich findet. Es wird sich verlohnen, den platonischen Text, wie auch denjenigen des Dionysius im griechischen Original und in der lateinischen Uebersetzung des Johannes Saracenus, welche Albert und Ulrich von Straßburg benützt haben, gegenüberzustellen.

Platon, Symposion 211 A.	*Dionys.* De divinis nominibus 4, 7.	Lateinische Uebersetzung des Johannes Saracenus.
πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὔτε τοτὲ μέν, τοτὲ δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν . . . . ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.	*καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον καὶ ἀεὶ ὄν, κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλόν, καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, οὐδὲ τῇ μὲν καλόν, τῇ δὲ αἰσχρόν, οὔτε τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὔτε ἔνθα μέν, ἔνθα δὲ οὔ, ὡς τισι μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ οὐ καλόν· ἀλλ' ὡς αὐτὸ καθ'*	Pulchrum autem sicut pulcherrimum simul et superpulchrum et semper existens secundum eadem, et similiter pulchrum, et neque factum neque destructum neque auctum neque minoratum neque in aliqua parte quidem pulchrum, in aliqua autem turpe; neque aliquando quidem, aliquando autem non, neque ad hoc qui-

[1]) Creuzer, a. a. O. 223—330.

[2]) A. Jahn, Basilius Magnus plotinizans. Supplementum editionis Plotini Creuzerianae, Basilii Magni Garnerianae, Bernae 1838, 45.

[3]) J. Draeseke, a. a. O. 608—617.

[4]) H. Koch, a. a. O. 63—66.

[5]) H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein Beitrag zur neuplatonischen Philosophie. Münster 1908, 45—48.

ἑαυτὸ μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν καλόν.	dem pulchrum, ad aliud vero turpe, neque hic quidem illic autem non, sicut quibusdam quidem existens pulchrum, quibusdam autem non pulchrum: sed sicut ipsum secundum seipsum cum seipso uniforme et semper existens pulchrum.

Ulrich von Straßburg hat nur die einzelnen Bestandteile dieses Textes des Pseudo-Areopagiten erklärt und philosophisch begründet. Er hat ohne es zu wissen hier in selbständiger Weise eine Stelle aus Platons Symposion sich angeeignet und aus seinem aristotelisch und zugleich neuplatonisch gerichteten philosophischen Wissen heraus weitergedacht und begründet. An einer Stelle seiner begründenden Darlegungen ist uns ein Zitat aus der Metaphysik des Avicenna begegnet, das sich auch in Alberts Kommentar zu diesem Texte des Pseudo-Areopagiten freilich in etwas anderem Zusammenhange findet.

11.) Die Schönheit des Universums.

Der letzte Abschnitt dieses Kapitels De pulchro handelt von der Schönheit des Universums, wie dies auch in der Pariser Handschrift durch die Bemerkung am Rande: De pulchritudine universi angezeigt ist.

„Wie es neben der Gutheit, durch welche die einzelnen Dinge gut sind, auch ein Gutsein, eine Gutheit des Universums gibt, so besteht auch ausserhalb der Schönheit der einzelnen Dinge eine einzige Schönheit des Universums, die da hervorfließt aus der Vollkommenheit einer einzigen schönsten Welt und aus jeder besonderen Art der Schönheit, wodurch die Geschöpfe an der göttlichen Schönheit teilnehmen können. Davon ist die Rede Genes 2: Deshalb sind vollkommen Himmel und Erde, nämlich an Gutheit, und jede Zier derselben nämlich durch Schönheit. Da es über die allgemein vollkommene Schönheit hinaus nur die übervollkommene Schönheit geben kann, deshalb ist es ohne Zweifel richtig, wenn es im 2. Buche De

natura deorum heißt: Alle Teile der Welt sind so eingerichtet, daß sie weder für den Gebrauch besser noch an Gestalt schöner sein können. Dies ist zu verstehen im Sinne der Unterscheidung, womit wir oben dargetan haben, wie das Universum besser sein kann und wie nicht. In ganz analoger Weise kann die Welt auch schöner sein und auch nicht."

Diese Unterscheidung, von der Ulrich hier redet, findet sich in dem Abschnitt des unmittelbar vorhergehenden Kapitels,[1]) der in der Pariser Handschrift durch die Randnotiz: Quomodo universum non potest esse melius et quomodo potest gekennzeichnet ist.

„Wenn man," so schreibt hier Ulrich, „das Universum formaliter auffaßt als Ganzes, das aus den verschiedenen Gattungen der Vollkommenheiten, die nach dem Grade der Aehnlichkeit mit dem höchsten Gute sich gliedern und abstufen, sich zusammensetzt, dann ist das Universum das schlechthin beste und es könnte auch von Gott keine bessere Welt erschaffen werden. Denn es sind in diesem Weltall alle Arten göttlicher Vollkommenheiten, die an Endliches mitteilbar sind, tatsächlich den Geschöpfen mitgeteilt und es kann ja keine höhere Vollkommenheit als die geistige Natur, die ja auch im Universum verwirklicht ist, geben. Es ist sonach klar, daß die Welt so formaliter betrachtet weder in extensiver noch in intensiver Hinsicht besser sein kann.

Wenn man aber das Universum materialiter auffaßt d. h. wenn man die einzelnen Dinge, welche an diesen Vollkommenheiten teilhaben, und die verschiedenen Grade, in welcher diese Teilnahme an den Vollkommenheiten sich zeigt, betrachtet, dann kann man doch in einer dreifachen Hinsicht von einer besseren Welt reden: Einmal in intensiver Hinsicht. Es ergibt sich dies aus einem Vergleich zweier ganz verschiedener Momente, von denen eines in der Macht des Schöpfers und das andere in der Natur der Dinge liegt. Es liegt in der Macht des Schöpfers, eine andere Welt ins Dasein zu rufen, deren niedrigstes Wesen höher ist als das höchste Wesen dieser Welt. Denn es besteht ein unendlicher Abstand zwischen Gott und dem höchsten Geschöpfe. Aber es wäre doch diese andere Welt,

[1]) Summa de bono, l. II tr. 3 c. 3 De bono universi.

wenn wir sie formaliter betrachten, unvollkommener als diese unsere Welt, da sie nicht all die Arten der Vollkommenheiten in sich schließen würde, welche diese wirkliche Welt umfaßt. Ich redete von dem, was in der Macht des Schöpfers liegt, denn es liegt dies nicht in der Macht der Natur, da diese konkrete Welt jene Prinzipien vorausgesetzt an natürlicher und substanzieller Gutheit besser ist. Denn da es die Eigenart des Besten ist, das Beste hervorzubringen, wie es die Lehre des Dionysius, Boethius und Plato ist, so hat Gott die Welt so geschaffen, wie sie nach den ihr zugrunde liegenden Prinzipien nicht besser sein konnte. Denn sonst wären Gottes Werke nicht vollkommen.

Diese zweite Art, in der materialiter von einer besseren Welt die Rede sein könnte, ist im Sinne einer Addition, aber in extensiver Hinsicht zu verstehen. Es könnte nämlich Gott im Bereiche des geistigen Wesens viele Formen der Teilnahme an der geistigen Natur in verschiedenen Spezies verwirklichen, welche eine vollkommenere Geistigkeit besitzen würden als die höchsten Geisteswesen in dieser Welt.

Die dritte Art einer denkbar besseren Welt bezieht sich auf akzidentelle Vollkommenheiten. So war die Welt am Anfang wenigstens was die körperlichen Wesen betrifft besser und sie wird auch bei ihrer einstigen Erneuerung besser sein.

Aus all diesen Erwägungen ergibt sich, daß ein Universum, das auch geringere Grade und Formen des Gutseins aufweist, eine höhere Gutheit bedeutet als ein Universum, in welchem nur ganz gleich gute Wesen neben einander bestünden. Das Weltall, sagt Avicenna in seiner Metaphysik, besagt eine Allgemeinheit. Nun bemerkt Augustinus in seinem Werke De diversis quaestionibus 83 liber unus: Wenn die Dinge des Alls alle gleich wären, dann wären sie eben nicht alles, bildeten kein All, weil sie nicht die Vollkommenheiten aller Gattungen besitzen würden, wie dies in der jetzigen Welt der Fall ist. Also kann das Universum, wenn man es formaliter betrachtet, nicht besser sein. Es kann auch jedes einzelne Ding, wenn es auch an akzidenteller Güte besser sein kann, nicht als ein Ding, das spezifisch diese Natur besitzt, an essentieller Güte besser sein. Gott könnte dieses Ding wohl in ein Wesen

von höherer und besserer Natur umwandeln, seine Gutheit wäre dann die Hinzufügung einer größeren formalen Vollkommenheit. Diese Hinzufügung würde aber eine spezifische Differenz bedeuten. Es kann nun aber auch Gott in seiner Allmacht nicht bewirken, daß bei veränderter spezifischer Differenz eines Dinges dieses seinem spezifischen Wesen nach sich gleich bliebe."

Im Anschluß hieran behandelt Ulrich auch die Frage, ob das Uebel nicht die Güte und Vollkommenheit des Universums störe. In der Pariser Handschrift ist hier am Rand vermerkt: quomodo malum pertinet ad bonum universi. „Das Uebel, sei es ein Uebel der Natur oder der Schuld oder der Strafe, vermindert die Güte des Universums nicht. Mag es auch die innere Güte einzelner Teile des Alls verringern, so vermehrt und erhöht es dann wieder im Universum die denselben zukommende äußere Gutheit, seine Hinordnung auf die Gutheit der ersten Ursache. Im physischen Uebel zeigt nämlich das Universum ganz augenscheinlich das Walten der göttlichen Vorsehung, durch welches das Vergehen des Einen zum Enstehen und Werden des anderen wird. Das moralische Uebel der Schuld bekundet Gottes übergroße Güte, welche die Sünden durch die Buße verschwinden läßt. Das Uebel der Strafe offenbart Gottes Gerechtigkeit. Aber selbst auch wenn wir die innere Gutheit des Universums betrachten, finden wir, daß das Uebel, was es bei den einen wegnimmt, bei den anderen wieder reichlich ersetzt. Das Vergehen des einen ist das Entstehen des anderen, die Schuld des Tyrannen ist die Krone des Märtyrers, die Strafe der Verdammten ist die Besserung der Gerechten oder die Freude der Seligen."

In diesem Zusammenhang kommt Ulrich von selbst zur Behandlung des Kontrastes, der Gegensätze im Universum. Der Pariser Kodex bemerkt hier am Rande: quomodo contrarietas pertinet ad bonitatem universi. „Wenn auch," so führt Ulrich hier aus, „die Gegensätzlichkeit wegen des gegenseitigen Widerstreites der Dinge den Einklang, die Harmonie der Ordnung, welche das Gut des Universums ist, zu vermissen scheint, so dient auch hinwiederum dieser Kampf, indem er zur Lebensentfaltung und Vollkommenheit der mit einander ringenden Elemente beiträgt, dem Guten, der Vollkommenheit des Universums.

Augustinus bemerkt deshalb in seinem Werke vom Gottesstaat, daß Gott die Weltordnung mit Hilfe von Antithesen wie ein prachtvolles Gedicht ausgeschmückt hat."

Um nun wieder auf den Gedankengang in Ulrichs Kapitel De pulchro nach dieser von ihm selbst veranlaßten Mitteilung einer Textstelle aus dem vorhergehenden Kapitel zurückzukommen, so fährt er vom Standpunkt seiner optimistischen Weltbetrachtung aus weiter: „Das was häßlich ist, hat entweder etwas von Schönheit an sich, wie dies selbst bei Mißgestalten und beim Strafübel der Fall ist oder es dient doch zur Hervorhebung der Schönheit des ihm entgegengesetzten Dinges, wie wir dies bei sittlichen Defekten, natürlichen Fehlern oder bei der Sünde auf sittlichem Gebiete bemerken. Es zeigt sich deshalb ganz deutlich, auf welche Weise auch die häßlichen Dinge zur Schönheit des Universums gehören, insofern sie in ihrer Natur auch etwas Schönes besitzen oder doch zur Schönheit anderer Dinge (auf dem Wege der Kontrastwirkung) beitragen. Nicht gereichen sie zur Schönheit des Universums, insoweit sie der Schönheit beraubt sind.

Hieraus ergibt sich, daß die Schönheit des Universums wie nicht vermehrt so auch nicht vermindert werden kann. Denn das, was auf der einen Seite ihr mangelt, wächst ihr auf der anderen Seite wieder zu. Es geschieht dies teils intensiv, wie das Gute durch den Kontrast des Schlechten als schöner erscheint oder extensiv, indem das Vergehen des einen das Werden des anderen bedeutet und die Häßlichkeit der Schuld durch die Schönheit der Gerechtigkeit, die in der Strafe sich offenbart, ausgeglichen wird.

Es gibt aber auch etwas anderes, das nicht zur natürlichen Schönheit des Universums gehört, weil es entweder nicht Wesensbestandteil dieser natürlichen Weltenschönheit ist oder auch weil es nicht als Akzidenz dieser natürlichen Schönheit aus den Wesensprinzipien des Universums herausgewachsen ist. Indessen gießt dieses eine übernatürliche Schönheit über das Universum aus. Es sind damit Gottes übernatürliche Gnadengaben, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die endzeitliche Erneuerung der Welt, die Glorie der Heiligen, die Strafe der Verdammten, überhaupt alles Wunderbare gemeint. Denn

die Gnade ist eine übernatürliche Verähnlichung mit der göttlichen Schönheit. In der Menschwerdung Christi nimmt die gesamte Schöpfung teil am Wesen der göttlichen Schönheit durch die natürliche und persönliche Vereinigung mit derselben, während sie vorher nur durch Aehnlichkeit an ihr Anteil hatte. Der Mensch, dessen Natur der Sohn Gottes angenommen hat, ist ja, wie Gregor der Große sagt, im gewissen Sinne die ganze Schöpfung. Durch die Erneuerung und Verklärung der Welt und durch die Glorie der Heiligen wird das Universum in allen seinen wesentlichen Teilen mit neuer Schönheit geschmückt. In der Strafe der Verdammten zeigt sich die göttliche Gerechtigkeit und die Ordnung der göttlichen Vorsehung in um so hellerem Glanze als sie jetzt mehr verschleiert und verwischt erscheint. Durch die Wunder wird die in den Dingen ruhende Empfänglichkeit für ausserordentliche göttliche Einwirkung in den Akt übergeführt und jeder Akt ist ja die Schönheit der Potenz, der Anlage und Fähigkeit, aus der er hervorfließt."

Diese Darstellung der Schönheit des Universums, in welche Ulrichs Kapitel De pulchro ausklingt, steht unter der Einwirkung der ästhetischen Weltbetrachtung Augustins. Die Schönheit des Kosmos gründet bei Augustinus in der die ganze Welt beherrschenden Ordnung. Auch Uebel und Sünde können die Schönheit des Universums nicht beseitigen, sie wirken vielmehr als ästhetischer Kontrast zur Hervorhebung der Schönheit des Weltganzen ähnlich wie die schwarze Farbe auf einem Gemälde nur die Schönheit des Kunstwerkes schärfer ins Licht stellt.[1]) Ulrich hat sich auch den augustinischen Gedanken vom Weltgedicht angeeignet. Gott hat nach Augustinus die Weltordnung durch Antithesen zu einem herrlichen Gedicht gestaltet und formt auch die Ereignisse der Menschheitsgeschichte, indem seine Fügung für jede Zeit das Entsprechende anordnet, zu einem rhythmischen Hochgesang.[2]) Baeumker ist dem Weiterwirken dieses Augustinusgedankens nachgegangen und hat darauf hingewiesen, wie Bonaventura in der

---

[1]) Vgl. Wikmann, Beiträge zur Aesthetik Augustinus 1909, 22 ff.

[2]) De civitate Dei l. 11 c. 18; Epist. 138 c. 1 n. 5; De musica l. 6 c. 11 n. 19; De natura boni contra Manichaeos c. 8. Vgl. K. Eschweiler, Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des hl. Augustin, Euskirchen 1909, 14.

Welt und in dem zeitlichen Verlauf ihrer Entwicklung ein herrliches Gedicht sieht, dem die göttliche Fürsorge seinen Schmuck gab, und wie für Honorius Augustodunensis die Welt eine gewaltige Zither ist, deren Saiten der Schöpfer vielstimmige Töne entlockt.[1]) Das Bild vom Weltgedicht ist auch, wie Baeumker gleichfalls hervorhebt, dem Romantiker Schelling geläufig. Auch Thomas von Aquin sieht in der Abstufung in den verschiedenen Vollkommenheitsgraden der Dinge und in der Existenz des Uebels kein Hemmnis, sondern vielmehr eine Hervorhebung der Weltenschönheit. Es würde, so schreibt er, von den Dingen der schönste Schmuck hinweggenommen, wenn von ihnen die Ordnung der Verschiedenheit und Ungleichheit entfernt würde. Wenn das Uebel aus den verschiedenen Teilen des Alls verschwinden würde, so ginge viel von der Vollkommenheit des Universums verloren, dessen Schönheit doch aus der geordneten Einheit des Guten und des Bösen hervorgeht. Es folgt ja durch die Leitung und Fügung der göttlichen Vorsehung aus dem Bösen wieder Gutes, gleichwie die Einschiebung von Pausen den Gesang lieblich macht.[2])

Ulrichs Darstellung der Schönheit des Weltganzen schreitet in streng philosophischen Gedankengängen voran, eine lebendige Schilderung der Schönheit der Welt oder gar eine stimmungsvolle Betrachtung der Schönheit der Natur lag ihm ebenso wie seinen scholastischen Zeitgenossen ferne. Im 12. Jahrhundert hatte Hugo von S. Viktor, der als Graf von Blankenburg im deutschen Sachsenlande seine Heimat hatte und in Paris die Schule von St. Viktor zu solch hoher Blüte brachte, in seiner Schrift De tribus diebus eine tiefsinnige und zugleich recht lebendige Entwicklung der Schönheit der Welt im Großen und im Einzelnen gegeben und theologische und ästhetische Weltbetrachtung mit einander verwoben.[3]) Dionysius der Kartäuser hat diese Texte und Gedanken des Viktoriners wieder aus der Vergessenheit auferweckt. Den Schlußgedanken von Ulrichs Abhandlung vom Schönen bildet eine kurze Erwägung über die Schönheit religiöser übernatürlicher

---

[1]) Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, Akademierede, München, 1916, 29.

[2]) S. c. G. III, 71.

[3]) Hugonis de S. Victore, De tribus diebus c. 4—13 (ist als lib. VII der Eruditio didascalica Hugos beigefügt) M., P. L. 176, 813—821.

Gegenstände. Es lag in der Idee der scholastischen theologischen Summen, die religiösen Wahrheiten als ein geordnetes System, dessen Teile zu einander in Proportion stehen, darzustellen, als einen Kosmos der übernatürlichen Ordnung in Erscheinung treten zu lassen. Man gewahrt so einen ästhetischen Zug an diesen großen Schöpfungen des mittelalterlichen Denkens, die man ob ihrer Architektonik so oft mit den gotischen Domen ihrer Zeit verglichen hat. Namentlich haben diejenigen Theologen, die unter neuplatonischem Einfluß das Gesamtgebiet der religiösen Wahrheit unter dem großen einheitlichen Gesichtspunkt des Bonum betrachtet haben, die Schönheit der Tatsachen und Lehrinhalte des Christentums hervorgehoben. So hat auch Ulrich von Straßburg, dessen Summa ja als Summa de bono betitelt ist, dem übernatürlich Schönen das Schlußwort seiner ästhetischen Ueberlegung gewidmet. Er hat hieraus keine Folgerung für die Kunst gezogen, wie ja seine Aesthetik so wenig wie die des hl. Thomas und der anderen Scholastiker Kunstlehre sein wollte. Jedenfalls ist aber die Betonung des Schönheitscharakters des Religiösen und Uebernatürlichen eine philosophisch-theologische Begründung für die künstlerische Darstellung dieser Inhalte des Glaubens und des Kultes.

Aus diesem Bereich des übernatürlich Schönen hat Ulrich besonders die Geheimnisse der Menschwerdung und des Lebens Christi herausgegriffen und den Schönheitsglanz der von der Person des Heilandes über die ganze Schöpfung sich ergießt, kurz gezeigt. Die Idee der Schönheit Christi ist dem Mittelalter vor allem durch Augustinus vor die Seele gestellt worden. Von den Scholastikern z. B. von Thomas von Aquin erwähnt und verwertet ist eine Stelle aus Augustins Ennarationes in Psalmos:[1]) Christus pulcher in caelo, pulcher in terra, pulcher in utero, pulcher in manibus parentum, pulcher in miraculis, pulcher in flagellis, pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem, pulcher deponens animam, pulcher recipiens, pulcher in ligno, pulcher in sepulchro, pulcher in caelo.[2]) Die Scholastiker, vor allem Thomas, dann auch Ulrich[3]) haben anknüpfend an das Wort des hl. Paulus (Hebr. 2, 3), daß der Sohn Abglanz der Herrlichkeit des Vaters

---

[1]) S. Augustinus Enarrationes in Ps. 44, n. 3, (M., P. l. 36, 495).

[2]) Vgl. auch E. Tröltsch, Augustin, 112.

[3]) Ulrci de Argentina Summa de bono l. 3 tract. 5 cap. 8.

und Ebenbild seines Wesens ist (splendor gloriae et figura substantiae eius), dem Logos in ganz besonderer Weise die göttliche Schönheit zugeeignet und in ihm auch vorzüglich den Prototyp der geschöpflichen Schönheit gesehen. Sie haben aber auch und die Mystiker haben dies noch eindrucksvoller getan, von der menschlichen Schönheit Jesu der seelischen und körperlichen gesprochen. Bei Thomas von Aquin z. B. findet sich der Satz: Christus illam pulchritudinem corporalem habuit summe, quae pertinebat ad statum et reverentiam et gratiositatem in aspectu; ita quod quoddam divinum radiabat in vultu eius quod omnes eum reverebantur.[1]) Auch in ihrer Auffassung des Leidens und Sterbens des Herrn haben die mittelalterlichen Theologen keineswegs jeden Glanz der Schönheit aus seinem Antlitz verwischt. Es ist hier nicht der Ort, um auf die Frage, ob von hier aus Einwirkungen auf die Wandlungen des Christusbildes in der mittelalterlichen Kunst wahrzunehmen sind, einzugehen. Jedenfalls führen von den literarischen Schilderungen der Schönheit Jesu Christi — wir haben früher auch Darstellungen der Schönheit Mariens bei Albert dem Großen, bei Jakob von Voragine und Johannes Balbi von Genua vorgefunden — mit größerer Wahrscheinlichkeit Verbindungslinien zur mittelalterlichen Kunst als vom theoretischen Schönheitsbegriff der Scholastiker aus, der keine unmittelbare Beziehung zur Kunst intendiert.

IV. Fr. Ulrci de Argentina O. Pr. Summa de bono, l. II tract. 3 cap. 4 De pulchro.

Sicut forma est bonitas cuiuslibet rei, inquantum est perfectio desiderata a perfectibili, sic ipsa etiam[a] est pulchritudo omnis rei

Vorbemerkung: Da alle Handschriften der Summa de bono Ulrichs von Straßburg mit Ausnahme des Cod. Vat. lat. 1311, der noch dem 14. Jahrhundert entstammt, erst im 15. Jahrhundert geschrieben sind, ist es nicht gut möglich, einen der Zeit Ulrichs nahestehenden Archetypus festzustellen und die Verwandtschaftsverhältnisse der Handschriften entsprechend zu bestim-

[a] *fehlt* *BF* etiam ipsa *M*.

[1]) S. Thomae Aquinatis Expositio in Ps. 44. Vgl. auch P. L. Ferretti O. Pr., De Christo Deo et homine pulchritudinis prototypo iuxta doctrinam D. Thomae Aquinatis. Xenia Thomistica II Romae 1925, 319–333.

inquantum est per suam formalem nobilitatem ut lux splendens super formatum secundum Dionysium,[1]) ut patet per hoc, quod materia ratione privationis forme turpis vocatur a philosophis[a] et desiderat formam sicut turpe bonum sive pulchrum.[2]) Ideo etiam pulchrum alio nomine vocatur speciosum a[b] specie sive forma. Unde dicit Augustinus in VI. libro de Trinitate[3]) quod Hilarius posuit speciem in imagine propter pulchritudinem et turpe vocat deforme a privatione debite forme. Quia vero lux formalis splendet tantum super formatum sibi proportionatum, ideo etiam pulchritudo materialiter consistit in consonantia proportionis perfectionis ad perfectibile. Unde secundum Dionysium[4]) pulchritudo est consonantia et claritas.

---

men. Es wird ausreichend sein, durch Vergleichung der Kodizes, wobei die Vatikanische Handschrift zugrunde gelegt wird, und mit Berücksichtigung des Sinnes und Kontextes einen lesbaren Text herzustellen (Vgl. die zutreffenden Bemerkungen zur Editionstechnik scholastischer Texte in Alexandri de Hales Summa Theologica studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita. Tom. I, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924 Prolegomena XXIV, XXXIII). Es war nicht möglich und auch nicht nötig, alle die oben angeführten Handschriften aus dem 15. Jahrhundert heranzuziehen.

Die für die Textgestaltung benützten Kodizes sind:

Cod. lat. Electoral, 445 fol. 15 r — 16 r der Preussischen Staatsbibliothek (B).

Cod. 1225 fol. 29 r — 31 v Prädicatorenbibliothek der Stadtbibliothek in Frankfurt (F).

Clm. 6496 fol. 40 r — 44 v (M).

Cod. lat. 15900 fol. 25 v — 28 r der Bibliothèque nationale in Paris (P). Diese Pariser Handschrift benützte ich in einer Abschrift, die mir Frl. Dagouillon gütigst zur Verfügung gestellt hat.

Cod. Vat. lat. 1311 (V) fol. 10 r — 10 v.

Cod. lat. 3924 fol. 23 v — 24 v der Oesterreichischen Nationalbibliothek (W).

---

[a] philosopho *W* [b] *fehlt* *W*.

---

[1]) Dionysius Areopagita, De divinis nominibus c 4 § 7 (M., P. gr. 3, 701).

[2]) Aristoteles, Physic. I 9, p. 129 a 22. Vgl. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.

[3]) Augustinus, De trinitate VI, c. 10 n. 11 (M., P. l. 42, 931). Vgl. Hilarius, De trinitate II, n. 1, (M., P. l. 10, 51).

[4]) Dionysius, l. c. (M., P. gr. 3, 701).

Deus ergo, qui sola est vera lux que illuminat omnem hominem venientem[a] etc. Joh. 1[1]) et hoc ratione nature sue, que lux secundum rationem intelligendi splendet super suum suppositum quod est nature[b] ut natura est, quod supponitur cum dicitur Deus in concreto. Sic enim lucem habitat inaccessibilem[2]) et hoc suppositum non solum consonum, sed omnino realiter idem est cum[c] natura habens in se tres personas mira[d] consonantia sibi coordinatas, ita ut Filius sit imago Patris et Spiritus Sanctus nexus utriusque.

Hic inquam Deus non solum pulcher est perfecte in se in fine pulchritudinis, sed insuper est causa efficiens et exemplaris et finalis omnis create pulchritudinis.[e] Efficiens quidem causa est[f] sicut lux solis diffundendo et causando lumen et colores est efficiens omnem pulchritudinem corporalem. Sic enim lux vera et prima a se diffundit omne lumen formale, quod est pulchritudo omnium rerum. Exemplaris etiam causa est, quia sicut lux corporalis est una natura, que tamen est omne id quod pulchritudinis est in omnibus coloribus, qui quanto plus habent luminis tanto plus sunt pulchriores et diversitas eorum est ex diversitate superficierum recipientium lumen et quanto plus deficit[g] lumen, tanto magis sunt tetri[h] et deformes.[i] Ita lux divina una est natura, que habet in se uniformiter et simpliciter[k] quidquid est pulchritudinis in omnibus formis creatis, quia diversitas earum ex recipientibus causatur, ex quibus etiam forma plus vel minus elongatur[l] per dissimilitudinem a prima luce intellectuali et obumbratur et ideo in sua diversitate non consistit formarum pulchritudo, sed potius in una[m] luce intellectuali causatur,[n] que est omnis forma, quia omnis forma est intelligibilis ex sua natura et quanto purius habet forma hoc lumen, tanto est pulchrior et prime luci similior, ita quod est eius imago vel signaculum similitudinis[o] et quanto plus recedit ab hac natura et materialis efficitur, tanto

---

[a] *fehlt B V* + in hunc mundum *M* [b] natura *W* [c] quod *M* [d] nimia *M* [e] quomodo Deus est causa efficiens exemplaris et finalis create pulchritudinis *am Rande P* [f] *fehlt V* [g] + etiam *F* [h] tetre *BF MPW* [i] deformiores *PW* [k] simul *PW* [l] elongata *M* [m] sua *W* [n] creatur *P* *fehlt BFM* [o] pulchritudinis *W*.

---

[1]) Joh. 1, 9.

[2]) 1. Tim. 6, 16.

minus habet pulchritudinis et est prime luci dissimilior. Est etiam causa finalis, quia cum forma a perfectibili desideretur inquantum est perfectio et hec perfectionis natura non est in forma nisi similitudo lucis increate[a] que similitudo est pulchritudo rerum, patet, quod forma desideratur et intenditur inquantum est bonum, sed etiam inquantum est pulchrum et sic divina pulchritudo in se vel in sua similitudine est[b] finis alliciens omne desiderium. Et ideo Tullius in libro de officiis[1]) attribuit ei descriptionem honesti scilicet quod pulchrum est quod sua vi nos trahit et sua suavitate[c] nos allicit.

Est ergo pulchritudo realiter idem quod bonitas, ut dicit Dionysius,[2]) scilicet ipsa forma rei, sed ratione differunt[d], quia forma inquantum perfectio est bonitas rei, sed inquantum est forma habens in se lumen formale et intellectuale splendens super materiam vel aliquid formabile quod est ut materia, sic est pulchritudo. Sic enim omnia erant in Deo vita et lux Jo. 1.[3]) Vita, inquantum sunt perfectiones dantes esse completum, lux vero inquantum ut lux diffusa in formato pulchrificant ipsum. Quapropter omne pulchrum inquantum huiusmodi est bonum. Unde si aliquod bonum non est pulchrum sicut multa bona[e] delectabilia sensui sunt turpia, hoc est tantum inquantum deficiunt ab aliqua boni[f] natura et in converso si aliquod pulchrum dicitur non bonum sicut dicitur Proverb. ult.,[4]) quod pulchritudo est gratia fallax et vana, hoc est inquantum est occasio peccati.

Cum autem sint forme substantiales et accidentales[g] preter[h] increatam pulchritudinem[i] est duplex pulchritudo scilicet et essentialis et accidentalis. Et harum pulchritudinum utraque est duplex.

---

[a] artis increate *W* [b] *fehlt W* [c] *F hat im Texte* suavitate, *am Rande* dignitate [d] differens *FMP* [e] *fehlt W* [f] bona *FW* [g] distinguit gradus pulchritudinis in rebus creatis *am Rande P* duplex est pulchritudo

scilicet
- essentialis
  - spiritualis
  - corporalis
- accidentalis
  - spiritualis
  - corporalis

am Rande V [h] propter *V* [i] preter increatam pulchritudinem *fehlt F*.

---

1) Cicero, De inventione rhetorica, II, 158.
2) Dionysius Areopagita, l. c.
3) Joh. 1, 4.
4) Prov. 31, 30.

Nam essentialis[a] est spiritualis sicut anima est pulchritudo animalis vel intellectualis ut est pulchritudo angeli, vel est corporalis ut natura sive forma naturalis est[b] pulchritudo materie. Similiter forma accidentalis vel est spiritualis ut scientia et gratia et virtutes sunt pulchritudo anime et ignorantia et peccata sunt eius deformitates, vel est corporalis quam describit Augustinus XXII de civitate Dei dicens:[1]) pulchritudo est partium congruentia cum quadam suavitate coloris.[c]

Quia etiam omne quod arte divina factum est speciem aliquam habet qua formatur ut dicit Augustinus VI de Trinitate,[2]) sequitur quod pulchrum sicut et[d] bonum convertitur cum ente secundum supposita, sed secundum essentiam addit super ipsum supradictam rationem formalitatis.

Amplius[e] quia supradictum est, quod ad pulchritudinem requiritur proportio materie ad formam, illa autem proportio in corporibus est in quadruplici consonantia scilicet: in consonantia dispositionis ad formam et in consonantia quantitatis materie ad naturam forme, quia omnium[f] natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti ut dicit Philosophus in II de anima,[3]) et tertio in consonantia numeri partium materie cum[g] numero potentiarum forme quantum ad corpora inanimata et quarto in consonantia partium inter se secundum proportionem quantitatis in relatione ad totum corpus. Ideo in talibus omnia hec requiruntur ad perfectam pulchritudinem essentialem. Propter primum homo bene complexionatus complexione multum accedente ad equalitatem celi est pulchrior essentiali pulchritudine homine melancholico vel alias male complexionato. Propter secundum

---

a + vel *W* b *fehlt BF* c diffinitio pulchritudinis *am Rande P* d *fehlt FW* e De quadruplici consonantia requisita ad pulchritudinem *am Rande P* nota quattuor que requiruntur ad perfectam pulchritudinem *am Rande V* f omni *P* g cum . . . . . in consonantia partium *fehlt V*

---

1) Augustinus, De civitate Dei XXII, c. 18 n. 2 (M., P. l. 41, 781).

2) Augustinus, De trinitate VI, c. 10. n. 11 (M., P. l. 42, 931).

3) Aristoteles, De anima II 4, p, 416 a 16: *τῶν δὲ φύσει συνισταμένων πάντων ἐστὶ πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως.* Der Ulrich von Straßburg vorliegende Text der griechisch-lateinischen Uebersetzung lautet: natura autem constantium omnium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti.

dicit Philosophus in IV Ethicorum[1]) pulchritudo est in magno corpore, parvi autem formosi et commensurati, pulchri autem non. Unde patet qualiter differunt[a] formositas et pulchritudo, quia pulchritudo addit super formositatem quantitatis materie consonantiam cum natura forme, quia etiam forma non habet perfectionem sue virtutis nisi in materia debite quantitatis. Propter tertium membro deminutus non est pulcher, sed ipse defectus est deformitas, que tanto maior est quanto nobilior est illa pars, que sua parte privatur, sicut defectus alicuius organi in facie plus deformat quam defectus manus vel digiti. Propter quartum monstruosi partus non sunt perfecte pulchri, ut si caput in magnitudine vel parvitate sit inproportionatum reliquis membris et quantitati totius corporis. Commensuratio autem pulchrificat.

Audebit autem adhuc dicere[b] verus sermo, ut dicit Dionysius,[2]) quod etiam non existens participat pulchro non ut non existens omnino, quia cum hoc nihil sit[c] non est pulchrum, sed non existens non actu sed potentia, ut materia, quia illa habet in se essentiam forme secundum esse imperfectum vel non existens quod est privatio ut malum. Hoc enim vel est in bona natura ut peccatum in actu vel in agente vel insuper habet aliquid in se de natura bonitatis ut pena iusta active sumpta vel pena iniusta in patienter sustinente passive sumpta. Malum ergo primo modo sumptum quantum ad suum subjectum est pulchrum, sed inquantum malum per se est deformitas, sed per accidens id est ex comparatione boni ad ipsum est occasio pulchritudinis boni sive virtutis non secundum rem sed secundum apparentiam. Unde Augustinus in[d] enchiridio c. 11:[3]) Propter bonorum pulchritudinem Deus malum permisit fieri. Si enim malum non esset, non esset nisi boni absoluta pulchritudo. Malo vero existente[e] accrescit bono pulchritudo comparata ut comparatione oppositi mali magis elucescat natura boni. Secundo modo sumptum malum et tertio est per se pulchrum, inquantum est iustum et bonum et est per

---

a differant *P* b *fehlt V* c est *W* d in ethicis 4⁰ capitulo *M* e existens *P*.

---

1) Aristoteles, Ethica Nicomachea IV 7, p. 123 b 7: *ὥσπερ καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δὲ ἀστεῖοι καὶ σύμμετροι, καλοὶ δ'οὔ.*

2) Dionysius Areopagita, l. c.

3) Augustinus, Enchirichion c. 11 (M., P. l. 40, 236.)

se deformitas, inquantum est malum. Sicut autem nihil omnino destituitur natura boni, sed bonum imperfectum malum vocatur, ita nihil entium destituitur omnino[a] ratione pulchritudinis, sed pulchrum imperfectum in pulchritudine turpe vocatur.[b] Hec autem imperfectio vel absoluta est scilicet cum deficit rei aliquid sibi naturalium ut corrupta et immunda[c] sunt turpia, vel est comparata scilicet cum deest[d] rei pulchritudo alicuius nobilioris, cui ipsum comparatur precipue[e] si nititur illud imitari, licet ipsum habeat quidquid est sue nature, sicut dicit Augustinus in libro de natura boni,[1]) quod in[f] forma hominis maior est pulchritudo, in cuius[g] comparatione simie pulchritudo deformitas dicitur.

Dicit etiam Augustinus in libro LXXXIII[h] questionum[2]) quod honestas est intelligibilis pulchritudo, quam nos spiritualem proprie dicimus, et ibidem dicit, quod pulchra visibilia etiam honesta vocantur quamvis minus proprie. Ex quo patet, quod pulchrum et honestum idem sunt. Unde etiam iuxta Tullium una est utriusque definitio. Hoc autem sic intelligendum est, quod sicut turpe dicitur dupliciter scilicet vel generaliter pro omni defectu deformante vel antonomastice pro defectu voluntario[i] et culpabili, sic etiam honestum dicitur dupliciter scilicet vel communiter pro omni eo, quod aliqua divina participatione decoratum est, vel specialiter quod creaturam rationalem perficit in suo decore. Primo modo honestum convertitur cum bono et pulchro, sed differunt hec tria ratione, quia bonitas rei est perfectio ipsius, sed pulchritudo rei est decentia[k] sue formalitatis, honestas autem convenit rei in comparatione ad aliud scilicet quia res ex sua perfectione et formalitate apta est, ut placeat et delectet intuentem intuitu intellectuali vel sensibili.[l] Sic enim est eius definitio quod sua vi nos trahit etc. Quod intelligendum est secundum[m] aptitudinem quia[n] omnes termini definitionis sonant in aptitudinem.

---

a *fehlt* PW b quomodo aliquid dicitur turpe *am Rande P* c non munda *V* d deficit *F* e precise *M* f *fehlt F* g eius *W fehlt* F h diversarum *W* i voluntatis *W* k de essentia *B* l sensuali *M* m per *W* n quia . . . . . aptitudinem *fehlt V.*

---

1) Augustinus, De natura boni contra Manichaeos c. 22. (M., P. l. 42, 555).

2) Augustinus, De diversis questionibus LXXXIII qu. 30 (M., P. l. 40, 19).

Secundo modo honestum non convertitur cum bono sed est unum dividentium bonum cum bonum[a] dividitur in bonum honestum et utile et delectabile.[1]) Et ideo sic etiam est pars pulchri et non convertitur cum ipso, sed tale honestum scilicet gratia et virtutes est accidentalis pulchritudo creature rationalis et intellectualis tantum. Dicit etiam Isidorus in libro de summo bono:[2]) Decor omnium consistit in pulchro et apto et secundum hoc differentia est inter hec tria: decor pulchritudo et aptitudo. Decor enim rei dicitur omne, quod rem facit decentem sive hoc sit intra rem sive sit extrinsecus ei[b] aptatum ut ornamenta[c] vestium et monilium et huiusmodi. Unde decor est communis ad pulchrum et aptum. Et hec duo differunt secundum Isidorum sicut absolutum et relativum, quia cuius decor ad alterius rei ornatum ordinatur, illud est aptum ut vestis vel ornamentum in corporalibus et gratia et virtutes in spiritualibus. Cuius autem decor est propter se, vocatur pulchrum ut homo vel angelus et huiusmodi.

Pulchrum igitur in creaturis est ratione causa formalis in relatione ad materiam vel quodcumque formatum quod est in hoc simile[d] materie. Ex hiis patet qualiter vere secundum Dionysium lumen[e] est prius pulchro quia est causa ipsius.[f] Sicut enim lux corporalis est causa pulchritudinis omnium colorum, sic lux formalis est pulchritudo omnium formarum. Utrumque autem horum concomitatur ratio diligibilitatis, quia supra ostensum est quod pulchrum desideratur[g] ab omnibus et ideo etiam amatur quia secundum Augustinum[3]) idem est desiderium rei non habite et amor habite,[h] tamen[i] cum eiusdem rationis desiderium necessario habeat unius rationis objectum, naturale desiderium quod est boni

---

a *fehlt BFMV* b *fehlt MPW* c vestimenta *M* d similiter *PW* e in lumine est prius pulchritudo *W* f quod lumen est prius pulchro *am Rande P* g desideretur *M* h + et *F* i *fehlt P.*

---

1) Vgl. Aristoteles, Ethic. Nicom. II 2, p. 1104 b 30—33: *Τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ [τριῶν] ἐναντίων αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ.*

2) Ich konnte diese Stelle weder in der Schrift De summo bono (Sententiarum libri tres) noch in anderen Schriften Isidors finden.

3) Es ist damit die auch bei Thomas von Aquin (S. Th. 1 II qu. 25 a. 2 ad 4) angeführte Stelle De civitate Dei XIV, c. 7 (M., P. l. 41, 7) gemeint: Amor enim inhians habere quod amatur cupiditas est; id autem habens eoque fruens laetitia est.

et pulchri, est boni sub propria ratione et pulchri inquantum est idem cum bono ut[a] dicit Dionysius,[1]) qui per hoc probat idem esse bonum pulchrum.

Divine autem pulchritudinis proprietates[b] multas ponit Dionysius[2]) scilicet[c] quod pulchritudo et pulchrum non dividuntur in Deo in participans et participatum sicut in creaturis, sed sunt omnino idem. Item quod ipse est causa efficiens omnis pulchritudinis ad similitudinem luminis cum fulgore immittens universis iuxta proprietatem uniuscuiusque pulchrificans fontani[d] radii traditiones et hoc convenit ei ratione pulchritudinis inquantum Deus est talis causa efficiens que causando perfectiones diffundit. Sic enim est bonitas a bonitate et pulchritudo a pulchritudine et sapientia a sapientia et similia. Item omnia ad seipsum vocat sicut desiderabile advocat desiderium et hoc testatur nomen eius grecum. Nam kalos id est bonum et kallos id est pulchrum dicuntur a kalo id est voco vel clamo, non solum quia omnia vocavit Deus de nihilo ad esse quando dixit et facta sunt,[3]) sed etiam sub ratione pulchri et boni[e] ipse est finis advocans ad se omne desiderium et ex vocatione et desiderio movet omnia ad agendum propter hunc finem, quidquid agunt et continens omnia in sui participatione amore proprie pulchritudinis. Item in omnibus congregat omnia, que sunt ipsorum, inquantum ratione sue pulchritudinis omnem forman difundit ut lumen[f] uniens[g] omnes partes compositi in suo esse sicut[h] idem Dionysius[4]) dicit. Sicut ignorantia divisiva est errantium,[i] ita intelligibilis luminis presentia congregativa et unitiva est eorum que illuminantur. Item neque est factum neque destructum actu vel potentia, quia non participatione sed essentialiter est pulchrum. Talia[k] enim neque fiunt in tali natura neque corrumpuntur. Pulchritudo enim neque[l] fit pulchra nec

---

[a] secundum Dionysium quia *BFM* [b] proprietates divine pulchritudinis *am Rande P* nota proprietates divine pulchritudinis *am Rande V* [c] prima est *FM* [d] *In F ist das richtige* fontani *von 2. Hand verändert in* fontem [e] + quia *B* [f] *fehlt M* [g] vivens *P* [h] quia *FMP* [i] creatuarum *W* [k] talia ..... corrumpuntur *fehlt B* [l] non *BF*.

---

1) Dionysius Areopagita, l. c.
2) Dionysius Areopagita, l. c.
3) Ps. 149, 5.
4) Dionysius Areopagita, l. c.

potest fieri non pulchra. Item nec est auctum nec minoratum in pulchritudine actu vel potentia, quia cum sit in termino pulchritudinis, non potest augeri et cum non habeat contrarium, non potest minui. Item nec est in aliqua parte sue essentie pulchrum in aliqua autem turpe sicut sunt omnia pulchra causata, que secundum[a] propinquitatem similitudinis ad primum pulchrum sunt pulchra, sed secundum distantiam imperfectionis ab ipso et appropinquatione ad nihil turpia sunt,[b] quod esse non potest in eo, cuius essentia est pulchritudo, quia licet pulchrum possit esse turpe, non tamen ipsa pulchritudo. Item neque est aliquando quidem pulchrum et[c] aliquando non sicut alia[d] creata[e] que ordine nature primo fuerunt deformia cum terra erat inanis et vacua Gen. 1[1]) et post formata sunt, cum spiritus Dei ferebatur super aquas bonitate et spirituali pulchritudine fovens et formans omnia et cum sic suam pulchritudinem habeant ex[f] alio, ex se possunt esse non pulchra quia Avicenna[2]) dicit, quod omne id quod habet res ab[g] alio, hoc ex se potest non habere. Nihil autem talium est in[h] prima causa pulchritudinis, que cum suam pulchritudinem ex se habeat, non est possibilis pulchritudinis, sed necessarie necessitate immutabilitatis. Item neque est ad hoc quidem pulchrum, ad aliud autem turpe, sicut omnes creature habent comparativam turpitudinem.[i] Nam minus formosa est turpis respectu pulchrioris et pulcherrima in genere creature est turpis respectu increate pulchritudinis. Sic enim dicitur Job IV.[3]) Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles et in angelis suis repperit pravitatem et loquitur in comparatione Dei. Unde premisit: numquid homo Dei comparatione iustificabitur. Similiter dicitur Job XV.[4]): Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis et celi non sunt mundi in conspectu eius. Unde ipse solus qui simpliciter pulcherrimus est, non habet etiam comparativam deformitatem. Item neque est hic quidem, illic autem non, sicut quibusdam existens pulchrum quibusdam

---

[a] propter *W* [b] *fehlt B* [c] neque *F* [d] aliqua *F* [e] causata *B* [f] ab *B* [g] ex *P* [h] causa ipsa pulchritudinis *M* [i] pulchritudinem *PW*.

---

[1]) Gen. 1, 2.
[2]) Avicenna, Metaphysica, tract. 8 cap. 4 Venetiis 1493.
[3]) Job. 4, 18.
[4]) Job. 15, 15.

autem non, quasi quarundam rerum exemplarem pulchritudinem habeat in se et quarundam non, sed cum sit perfecte pulchritudinis, habeat in se simpliciter et unite omne quod est pulchritudinis sine deminutione.

Et[a] sicut preter bonitatem, qua singule res bone sunt, est aliqua bonitas universi, sic etiam preter pulchritudinem singulorum est una pulchritudo universi resultans ex integratione unius pulcherrimi mundi ex omni speciali modo pulchritudinis, quo summa et divina pulchritudo participari potest a creatura et de hiis dicitur Gen. 2.[1]) Igitur perfecti sunt celi et terra scilicet quantum ad bonitatem omnis ornatus eorum scilicet quantum ad pulchritudinem. Unde cum ultra perfectionem universaliter perfectam nihil possit esse nisi pulchritudo plus quam perfecta que est in solo Deo, verum esse constat id quod dicitur in secundo libro de natura deorum:[2]) Omnes mundi partes ita constitute sunt ut neque ad usum meliores potuerint esse neque ad speciem pulchriores. Hoc tamen intelligendum est secundum distinctionem, qua supra ostendimus,[3]) qualiter universum possit esse melius et qualiter non. Simili enim modo potest esse pulchrius vel non. Cum[b] etiam ea que deformia[c] sint, vel habeant aliquid pulchritudinis in se ut monstrua et mala pene vel saltem amplius extollant pulchritudinem oppositorum ut defectus naturales[d] vel peccatum in moribus, patet qualiter hec sunt de pulchritudine universi, scilicet inquantum pulchra sunt essentialiter[e] vel occasionaliter, et qualiter non sint de pulchritudine eius, scilicet inquantum sunt privata pulchritudine. Ex[f] hoc sequitur, quod sicut non augeri sic nec minui potest pulchritudo universi quia semper quod in una parte ei decrescit, ex altera parte recrescit vel secundum intensionem sicut bona apparent pulchriora per mala, vel secundum extensionem sicut[g] corruptio unius est generatio alterius et deformitas culpe resarcitur per

[a] De pulchritudine universi *am Rande P* [b] quomodo deformitates pertinent ad pulchritudinem mundi *am Rande P* [c] defectiva *M* [d] naturalis *P* [e] naturaliter *BPW* [f] quod pulchritudo universi non augetur nec minuitur *am Rande P* [g] quia *MP*.

[1]) Gen. 2., 1.

[2]) Cicero, De natura deorum II, 87.

[3]) In dem unmittelbar vorausgehenden Kapitel De bono universi.

pulchritudinem iustitie in pena. Sunt[a] etiam alia quedam que non sunt de naturali pulchritudine universi, quod nec sunt de essentia huius naturalis pulchritudinis nec etiam sunt accidentia huius naturalis pulchritudinis orta ex principiis essentialibus universi, sed tamen supernaturalem pulchritudinem superfundunt universo ut sunt dona gratiarum, Filii Dei incarnatio, mundi renovatio, sanctorum glorificatio, damnatorum pene vel universaliter omnia miracula. Nam gratia est supernaturalis similitudo divine pulchritudinis. Per incarnationem vero omnis creatura participabat[b] essentiam divine pulchritudinis per unionem naturalem et personalem cum ipsa quam prius tantum per similitudine participaverat[c] quia ut dicit Gregorius,[1]) homo est aliqualiter omnis creatura. Per mundi vero renovationem et sanctorum glorificationem universum in omnibus suis partibus essentialibus nova gloria decoratur et per penam malorum amplior decor iustitie et ordo divine providentie, qui nunc confusus videtur, mundo infunditur et per miracula omnis obedientialis potentia creature reducitur ad actum et omnis actus est pulchritudo sue potentie.

[a] de pulchritudine gratuita am Rande *P* [b] participat *E* participavit *M* [c] participat *BF*.

[1]) Gregorius M., Homil. XX in Evangelia. n. 7 (M., P. l, 76, 1163.)